



5 25069540 1927 E  
3 1761 04569057

UNIV. OF  
TORONTO  
LIBRARY













# Realencyclopädie

für protestantische

# Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck

Professor in Leipzig

Vierzehnter Band

Neuman — Patrimonium Petri



427313  
1.9.44

Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1904

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung für jeden  
einzelnen Artikel vorbehalten.

## Verzeichnis von Abkürzungen.

### 1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Ze = Zephania.	Rö = Römer.
Ex = Exodus.	Prd = Prediger.	Hag = Haggai.	Ko = Korinther.
Le = Leviticus.	HL = Hohes Lied.	Sach = Sacharia.	Gal = Galater.
Nu = Numeri.	Jes = Jesaias.	Ma = Maleachi.	Eph = Ephejer.
Dt = Deuteronomium.	Jer = Jeremiaß.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jos = Josua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Kolosser.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Theßalonicher.
Sa = Samuelis.	Ho = Hosea.	Ei = Eirach.	Ti = Timotheus.
Rg = Könige.	Joe = Joel.	Bar = Baruch.	Tit = Titus.
Ehr = Chronika.	Am = Amos.	Mat = Matfabäer.	Phil = Philemon.
Esr = Esra.	Ob = Obadja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Neh = Nehemia.	Zon = Zona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Esth = Esther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Ji = Job.	Na = Nahum.	Jo = Johannes.	Ju = Judas.
Pj = Psalmen.	Hab = Habacuc.	AG = Apostelgesch.	Apf = Apokalypse.

### 2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.	MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
ABM = Abhandlungen der Berliner Akademie.	MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
AbB = Allgemeine deutsche Biographie.	Mt = Mitteilungen. [Geschichtsfunde.]
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft.	NA = Neues Archiv für die ältere deutsche
ALAG = Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.	NZ = Neue Folge.
AMM = Abhandlungen d. Münchener Akademie.	NZdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
AS = Aeta Sanctorum der Bollandisten.	NZJ = Neue kirchliche Zeitschrift.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.	NZ = Neues Testament.
AGG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.	PJ = Preussische Jahrbücher. [Potthast.]
AT = Altes Testament.	Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed.
Bd = Band. Bde = Bände. [dunensis.]	RDS = Römische Quartalschrift.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lug-	SBM = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
CD = Codex diplomaticus.	SBM = " d. Münchener "
CR = Corpus Reformatorum.	SBM = " d. Wiener "
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.	SS = Scriptores.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.	ThJB = Theologischer Jahresbericht.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.	ThLB = Theologisches Literaturblatt.
DZJ = Deutsche Literatur-Zeitung	ThLJ = Theologische Literaturzeitung.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.	ThLCS = Theologische Quartalschrift.
DZRN = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrech.	ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
JdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.	U = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
GqM = Göttingische gelehrte Anzeigen.	UB = Urkundenbuch.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellschaft.	WB = Werke. Bei Luther:
HJ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.	WB GM = Werke Erlanger Ausgabe.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.	WB WM = Werke Weinmarer Ausgabe. [schaft.]
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.	ZatB = Zeitschrift für alttestamentl. Wissen-
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.	ZdM = " für deutsches Alterthum.
JthSt = Journal of Theol. Studies.	ZdMG = " d. deutsch. morgentl. Gesellsch.
GR = Kirchengeschichte.	ZdPB = " d. deutsch. Palästina Vereins.
KD = Kirchenordnung.	ZhTh = " für historische Theologie.
LCB = Literarisches Centralblatt.	ZK = " für Kirchenrecht.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.	ZK = " für katholische Theologie.
Mag = Magazin.	ZK = " für kirchl. Wissensch. u. Leben.
MG = Monumenta Germaniae historica.	ZK = " für luther. Theologie u. Kirche.
	ZK = " für Protestantismus u. Kirche.
	ZprTh = " für praktische Theologie.
	ZThK = " für Theologie und Kirche.
	ZwTh = " für wissenschaftl. Theologie.





Newman, John Henry, gest. 1890 als Kardinal der römischen Kirche, als anglikanischer Theolog einer der Hauptträger des sog. Oxford movement. Literatur: Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in the English church. With a brief autobiography. Edited at Cardinal Newman's request by Anne Mozley, 2 vols, 1891 (Bd I von Febr. 1827 bis Ende Nov. 1833, 496 S., Bd II: Dez. 1833 bis Okt. 1845, dann noch ein Nachtrag von einigen weiteren Briefen und kleineren Dokumenten, 513 S. Das Autobiographical memoir [Bd I, 26—160] beginnt nach kurzen Notizen mit seinem Leben im College zu Oxford 1816 und reicht bis 1832. Ueber die Kindheit und das Schulleben N.s berichtet die Herausgeberin, die überhaupt die ganze Korrespondenz mit erläuternden Bemerkungen begleitet. Dem 1. Bande ist beigegeben die Photographie einer Büste N.s aus dem Jahre 1841, dem 2. eine solche von einer Zeichnung aus dem Jahre 1844; die Büste läßt den Asketen, die Zeichnung einen energisch auf die Welt gerichteten Mann erkennen. Das Werk erschien alsbald nach N.s Tod; J. H. Newman, Apologia pro Vita sua, being a History of his Religious Opinions, zuerst 1865 (kritisch zu benutzen); Rich. H.utton, Cardinal Newman, 1891 (erschieden in der Sammlung English Leaders of Religion, worin u. a. eine Biographie von N.s Freund John Keble von W. Lock); Edwin A. Abbott, The Anglican Career of Card. Newman, 2 vols, 1892 (wohl die sorgfältigste Arbeit über N., mit scharfen psychologischen Reflexionen, als Kontrolle für die Apologia am besten); M. Buddenstieg, J. H. Newman und sein Anteil an der Oxford Bewegung, ZNW V, 1882, S. 34 ff. (vgl. von demselben: J. H. Newman, 3 Artikel, Beilage der Allg. Zeitung 1880, Nr. 260 bis 262); M. S(ell), Cardinal Newman, Christl. Welt, V, 1892, Nr. 12 und 13. Von katholischer Seite: Bellesheim, J. H. Newman als Anglikaner auf Grund seiner Briefsammlung, Katholik 71. Bd, 1891, S. 251 ff. und 325 ff. Von demj. der Art. im kath. Kirchenlex. Bd IX, 1895 (hier noch einige weitere Literatur, die mir nicht bekannt geworden); G. Grappe, J. H. Newman, Essai de psychologie religieuse (in Les grands hommes de l'église au XIX<sup>e</sup> siècle, 25 Nr. II, Paris 1902); Anonymus (katholisch?), J. H. Newman, Deutsche Rundschau, Bd LXVI, 1891, S. 40 ff. u. 190 ff. (wertvoll, wiewohl überschwänglich). Natürlich sind auch die allgem. meineren Werke über die Oxford Bewegung heranzuziehen, besonders: Church, The Oxford movement, 1891; Walsh, The secret history of the Oxf. mov. 1897, 5. ed. 1899; Rye, The story of the Oxf. mov. 1899; Cruttwell, Six Lectures on the Oxf. mov., 1899.

Es kann hier nur die Aufgabe sein, den Lebensgang Newmans zu skizzieren und seine Persönlichkeit zu charakterisieren. N. gilt dafür, mehr Anglikanern den Anlaß zum Ueberschritt in die römische Kirche geboten zu haben, als irgendeiner. Um so größer ist das Interesse, welches sein eigenes Leben innerhalb der anglikanischen Kirche bis zum Bruche mit ihr darbietet. Noch immer begleiten nachdenkliche Männer der englischen Kirche die Entwicklung N.s mit der hangen Frage: „If Newman was right, are not we wrong?“ (Abbott, Preface). Er ist in den Anfängen der Hauptstüßer der Oxford Bewegung, des „Traktarianismus“ gewesen. Was diese Bewegung und ihr Ausläufer, der noch immer, wie es scheint, vorwärts schreitende Ritualismus, in der anglikanischen Kirche bedeutet, wird in einem besonderen Artikel dargestellt werden. Diesem Artikel ist also das Wichtigste mit Bezug auf N.s historische Stellung zu überlassen. N. ist einer der glücklichen Männer, die auch von ihren Gegnern schon bei Lebzeiten freundlich gewürdigt werden. In seinem Charakter liegen große Schwächen ziemlich deutlich am Tage. Die Wahrhaftigkeit hat in mancher Beziehung bei ihm Not gelitten. Doch war es ihm beschieden, eine Ehrwürdigkeit des Alters zu erlangen, die ihn zuletzt gewissermaßen aus dem Streite rückte. Keine liebevolle Persönlichkeit, aber durchaus fein und vornehm, ein Asket von edelen und strengen Formen, ein Denker von einer gewissen Selbstständigkeit auch nachdem er sich der unsichtbaren Kirche angegliedert hatte, besaß er in seinem Wesen für die meisten Engländer etwas Imponierendes, einen Reiz, den auch Fernerstehende wohl nachempfinden können. Unbestritten ist der Ruhm N.s als Prediger. Ein geistvoller

Birdsleg, ein Mann zumal, wie Abbott rühmt, of a marvellous insight into the imperfections of human nature, hat er unmittelbar und mittelbar von seiner Kangel aus das Größte gewirkt. Er gilt für einen der besten modernen englischen Stilisten. Seine Gedichte und Memane zeigen eine nicht gewöhnliche poetische Begabung. In der Wissenschaften immer maßvoll, versügte er über eine seine Ironie als seine beste Waffe. Das kleine literarische Duell zwischen ihm und Charles Kingsley (Hutton S. 225 ff., Deutsche Mundschau a. a. S. 208 ff.) war eine Probe davon. Die Legende möchte wohl mit der Zeit einen Heiligen aus ihm machen. Doch hat erst Leo XIII. ganz seine Bedeutung für den Katholicismus gewürdigt. Ein psychologisches Rätsel, wozu er von manchen gestempelt werden, ist er nur in begrenztem Maße gewesen. Für einen Ausländer ist auffallend, wie sehr er bloß Engländer war. Andere als englische Verhältnisse haben ihn kaum interessiert.

John N. wurde geboren am 21. Februar 1801 in der City zu London, sein Vater war Bankier. Er war das Älteste von sechs Kindern, ungewöhnlich frühreif, von lebhafter Phantasie, grüblerisch, zu Aberglauben und Skepsis gleich sehr disponiert. Ein Vielleser, wurde er schon als Knabe mit der Bibel und sogar manchen theologischen Büchern vertraut. Sehr verschlossen in seinem Wesen, verkehrte er mehr mit Gott, als mit den Eltern und Gleichwislern und war überzeugt, daß Gott ihn „mehr liebe und ihm näher sei, als seine Eltern“. Von kindlichen Spielen hielt er sich fern. Es ist beargwünigt, daß er zumal auf der Schule zu Ealing unter den zweihundert Jungen, mit denen er dort zusammen war, freudlose Jahre verbrachte. Mit fünfzehn Jahren erlebte er dort seine erste „Bekehrung“ unter dem Einfluß eines Lehrers, der der „evangelischen“ Richtung angehörte. Er las das Werk „Doctrine of final perseverance“ von Romaine und war rasch zu überzeugen, daß er sei predestined to salvation. Nach seiner eigenen Meinung war die Geistesverfassung, die er jetzt gewann, eine völlig neue. Bis dahin habe er nur gewünscht „virtuous“ zu sein, aber nicht „religious“. Jetzt sei er für fünf Jahre „fest überzeugt“ gewesen, daß er sei „elected to eternal glory“. Es war ihm genug, für seine Person errettet zu sein. „My mind did not dwell upon others... I only thought of the mercy to myself“. Der Calvinismus in einer sehr üblen Form, die doch N.s persönlicher Grundveranlagung entgegenkam, hatte ihn gewonnen. Von dieser Zeit an wurde er auch „Dogmatiker“. Er war in hohem Maße der Autorität zugänglich, mindestens dem Willen nach. Zwei Gedanken von Thomas Scott nahm er jetzt an. Der eine lautete: holiness rather than peace, der andere: growth the only evidence of life. Man kann finden, daß beide ihn stets begleitet haben. Was er inner „Heiligkeit“ verstand, ist leicht zu erkennen: Abkehr von der „Welt“. Und sein Wille „heilig“ zu leben, verdrängte sich ihm, dem noch nicht sechzehnjährigen, alsbald zu dem Entschluß, ehelos zu bleiben, freilich wesentlich unter dem Gedanken, daß Gott viel leicht von ihm verlange, als Missionar zu den Heiden zu gehen. Unter den Büchern, die er im Jahre 1816 kennen lernte, waren auch Bischof Newtons Dissertations on the Prophecies, aus denen er erfuhr, daß der in der Bibel geweissagte Antidrist der Papst sei. Das habe, sagt er in der Apologia, bis 1813 seine imagination „befleckt“ (stained). Auch Milners Church history las er damals und begeisterte sich daraus für die „Kirche der Vater“. Es ist nicht zu verkennen, daß das Jahr 1816 für ihn das grundlegende gewesen.

Zu Ende dieses Jahres trat N. in das Trinity College zu Oxford ein und blieb nun, solange er noch Anglikaner war, im Verbands dieser Universität, seit 1822 als fellow, später tutor of Oriel college. Die Jahre bis 1821, wo er sich ordinieren ließ, er wollte ursprünglich Jurist werden, ging aber 1821 aus äußeren Gründen zur Theologie über, hat er selbst später charakterisiert als solche gänzlicher innerer Vereinigung. In Wirklichkeit hatte er doch Gönner und Freunde, die sich um ihn freundlich kümmerten, vor allem Richard Whately, seinen nächsten Vorgesetzten. Er hat diesen trefflichen Mann (er wurde hernach Erzbischof von Dublin) freilich später wie eine Art von Verfolger, ja Verführer (zum Liberalismus) empfunden und mit phänomenaler Danklosigkeit behandelt. Wahr scheint, daß N. in jenen Jahren von tiefer Melancholie erfüllt war, er wurde zwar vererbt noch nicht zweifelhaft an seiner „Erwählung“, faßt aber auch zu Gott kein Herz. Sein Streben nach Heiligkeit wird zum Streben nach „humility“. Das schließt allerhand subtilen Ehrgeiz nicht aus. Sein Glaube wird immer dogmatischer. Eigen war und blieb ihm, wie auch Katholiken bemerkt haben, ein absoluter Glaube an die Bibel und ihre Inspiration. Er hat dabei immer den englischen Text im Sinn; der Urtext und gar die Kritik wurden für ihn nie von Bedeutung. Der Gedanke

an die Göttlichkeit der Schrift that zu dieser Zeit seinem Bedürfnis an Autorität noch ausreichend Genüge. Zugleich wird er immer herber in seiner Unterscheidung von „Kirche“ und „Welt“. Abbott meint, noch sei die Antithese hier „subjective and emotional“ gewesen, nur zu bald sollte sie objektiv und „sacramental“ werden.

N. war um diese Zeit (auch noch als deacon, seit 1821) ein „Evangelical“ (Pietist, Methodist), aber eigentlich nur im parteimäßigen Sinn. Er war nie sehr interessiert für Dinge, die nicht unmittelbar religiösen Charakter hatten. Zumal die Werke der caritas haben an ihm keinen irgendwie hervorragenden Vertreter gehabt. Es ist überhaupt merkwürdig, wie gleichgültig er in all dieser Zeit gegen die Vorgänge in der „Welt“ war. Und er war doch aufgewachsen in einer Zeit großer Erregungen, zumal auch innerpolitischer (parlamentarischer und sozialer) in England. Auch theologisch er scheint er wissenschaftlich nicht sehr betriebsam. In Oxford herrschte die hochkirchliche Partei, „The High and Dry“, wie man sie nannte. Die Bibeleregeze hatte den denkbar dürftigsten Stand erreicht. Man hört doch nicht, daß N. das Bedürfnis an eine tiefere, meditative Behandlung der Bibel gehabt hätte. Indes wird ihm seine Erwählungsgewißheit schwankend und dagegen beginnt die Marienverehrung für ihn ein Problem zu werden. Er fängt an auf die „Kirche“ zu reflektieren. Er „will“ die „Väter“ studieren und von Belang ist ihm besonders die „apostolische Succession“. Es ist die anglikanische Kirche, an die er allein denkt. Aber schon ist Hurrell Frende sein Freund geworden und dieser ist voll „Haß“ gegen den „Protestantismus“. Auch Keble's „Christian year“ ist alsbald von seinem Erscheinen, 1827, an sein Begleiter, es regt seine eigene Muse zu geistlicher Dichtung an. Bis 1828 vollzieht sich allmählich der Bruch N.s mit den Evangelicals, den „Calvinisten“. Im intimen Sinn bleibt er sich freilich durchaus gleich. Abbott macht sehr feine Bemerkungen über den Grundzug in N.s Persönlichkeit bis an sein Lebensende. Für ihn ist es immer die einzige innere Frage gewesen, wie der Mensch seine Seele erreichte. Er habe später anders als früher über die Mittel und Wege gedacht, wie die Seele ihre salvation erreiche, aber der Gedanke an Hölle und Himmel habe für ihn stets im Vordergrund gestanden. Ein lebhaftes Sündengefühl habe ihn begleitet. Dazu eine gesetzliche Vorstellung von Gottes Forderungen. Die Bibel schreibe vor, was man zu „glauben“ habe, in ihr auch erfahre man, was man zu thun und zu meiden habe. Wer die Seele retten will, muß die Welt und ihre Lust meiden. Abbott meint, seit 1825, seit einer der ältesten Predigten, fände man bei ihm nicht mehr den Gedanken, daß man Gott für weltliche Freuden „danken“ solle. Alles in der Welt wird ihm vielmehr zum Fallstrick der Seele. Ohne Zweifel sei die Natur in gewissem Sinne gut. Aber „gut“ sei der „Wein“ nur für Gesunde, für an invalide gelte, daß er sich vor ihm hüten müsse. Der Mensch als Sünder sei ein „Kranker“ und habe die „Welt“ nur zu fliehen. Bei dem Worte salvation dachte N. stets an die Errettung im Gerichte vor den Strafen der Hölle, und an die Zulassung zu der Wonne des Himmels. Nicht als ob er beides oft ausgemalt hätte. Aber die Pole Hölle und Himmel in einer durchaus sinnlichen Vorstellung waren ihm die sichersten Gegebenheiten. Und nur stellte er eben überlegsam, fast „geschäftlich“, die Rechnung für die Seele auf. Es blieb ihm nicht verborgen, daß es manche Seele in große Zweifel stürzen könne, wenn sie sich selbst durch die Bibel hindurchfinden sollte. Der Gedanke eines „stream of concordant and traditional interpretation of Scripture, handed down from the Primitive church“ scheint ihm der einzige, der „Gewißheit“ geben könne, was die Bibel eigentlich verlange. Von Christus hat N. nur eine dogmatische Idee. Seine Augen sehen ihn nicht selbst in der Bibel, sondern nur die Formel über ihn.

Die Jahre seit 1828 zeigen N. in engem Verkehr mit denjenigen drei Freunden, deren Namen mit dem seinigen in der Geschichte der Oxford Bewegung unzertrennlich verbunden sind, Edward Pusey, John Keble, Richard Hurrell Frende. Jeder dieser drei Männer ist von eigentümlicher Bedeutung. Für die Geschichte der englischen Kirche am bedeutendsten ist Pusey. Er wird in dem Art. Traktarianismus behandelt werden. Um ein wenig älter als N., tritt er diesem schon seit 1823 näher, und seit 1826 wird das Verhältnis vollends ein intimes. Beide jungen Männer begegnen sich in dem Gedanken, daß die „alte Kirche“ die wahrste Erscheinung der Kirche gewesen sei. Pusey war dabei der gelehrtere, durch Reisen für die wissenschaftlichen Fragen bei weitem besser instruierte, auch der offener, innerlich freiere. Keble, der neun Jahre älter war als N., war in dessen erster Oxford Zeit sein „senior“, wegen seiner Begabung und Charaktereigenschaften Objekt lebhaftester Verehrung unter den „scholars“, nicht am wenigsten von seinen N.s. Von seiner Liebesammlung „The Christian Year“ will N. entscheidende

Entwicklungen auf sein ganzes Denken empfangen haben. Er will von ihm, wie er in der Apologia nader ausführt, besonders „two main intellectual truths“ gelernt haben, zuerst die Erkenntnis vom Werte der Sakramente, d. h. den Gedanken „that material phenomena are both the types and the instruments of real things unseen“. Sodann habe er erst durch ihn ganz begriffen, wie „the firmness of assent which we give to religious doctrine“ bedingt sei, die wahre, persönlich vermittelte Art von probability in the matter of religion, der eigentliche Charakter der Autorität auf diesem Gebiete. Abbott urteilt wohl nicht mit Unrecht, daß Keble doch die Dinge anders angeeignet habe, als N. gemeint. Keble habe Gemütsindrücke von Seiten des sächlichen Glaubens gemeint, wo N. auf Verstandesargumente reflektierte. Immerhin sind beide Dichter gewesen und es handelt sich nur um fließende Gegensätze ihres „intellektuellen“ Wesens. Tiefer erscheint ihr charaktermäßiger Gegensatz. Keble war durch und durch aufgeschlossen für das Schöne und Kleine in der „Welt“, zumal der Natur. Er war auch ungleich milder als N. Der letztere lernte es immer mehr, von Freunden, deren Wege sich von den seinen trennten, die ihn in dem, was er als seine „Pflicht“ ansah, störten, sich in entschlossener Weise und definitiv abzuwenden. Er „vergaß“ sie. Im Verhältnis zu Pusey und Keble erscheint N. als mehr oder weniger selbstständig. Dagegen war Freude, man könnte sagen, der Schicksalsmann für ihn. Er war zwei Jahre jünger als N., seit 1821 im Oriel College, aber erst seit 1829 und dann bis an sein frühes Ende (gest. 1836) der eigentliche Herzensvertraute N.s. In Jr. imponierte N. alles und in das, was diesem ihm in religiöser Entwicklung weit vorausgekommenen, gemüts tiefen, leidenschaftlichen Mann verwebte, ist N. successiv mit hineingewachsen. Er selbst hebt (in der Apologia) hervor als Ideen, die Jr. erfüllten, die Bewunderung für die Kirche von Rom, für ein hierarchisches System, für priesterliche Gewalt, vor allem für „full ecclesiastical liberty“. Freude war durch und durch high churchman, aber ein solcher voll innerer Kraft und Glut. Er haßte die Reformatoren, zumal auch Milton, hatte nur Spott für das „rein biblische Christentum“ und dagegen ostentative Verehrung für die „kirchliche Tradition“ als Hauptmittel aller religiösen Unterweisung. Er verherrlichte den Eölibat, begte die tiefste Devotion für die Mutter Gottes, die „Zammerjungfrau“, lebte und webte in der Geschichte der Heiligen und ihrer Wunder, pries das Mittelalter mehr noch als die alte Kirche (das ist der einzige Punkt, wo N. anders urteilte oder empfand, als er), war ein Grübler und Selbstquäler („schauderte vor sich selbst“, wie das auch N. in jenen Jahren von sich selbst bezeugt), fand Trost und Kraft vor allem im Glauben an die Idealpräsenz Christi im Abendmahl. Theolog war Freude eigentlich nicht, am wenigstens Gelehrter. Vielmehr war er Politiker, a high Tory of the Cavalier stamp. Auch nach dieser Zeit wirkte er auf N.

Persönliche Erlebnisse, eine schwere Erkrankung Ende 1827, der Tod einer geliebten Schwester, hatten mit ihr Teil an der Steigerung der asketischen Neigungen N.s, an der immer festeren Nidmung seiner Gedanken auf das Ende, auf die andere Welt. Im Jahre 1828 erhielt N. das Vikariat von St. Mary in Oxford, welches die letzte Staffel in der anglikanischen Kirche für ihn bleiben sollte. Unter Freude's Einfluß ergriff N. jetzt politisch Partei wider die „Liberalen“, die Whigs, interessanterweise im Streite um die Emanzipation der Katholiken, wobei doch zu bedenken ist, daß es sich um den ganzen Dissent handelte. In seinen Predigten tritt der Kirchengeданke, zumal der der „sub-mission to the church authority“ immer stärker hervor. Er beginnt einen kleinen Krieg mit den Evangelicals. Es ist nicht gerade ein Beweis großer Wahrhaftigkeit, daß er sich noch 1829 zum Sekretär der Evangelical Church Missionary Society hatte wählen lassen, noch weniger erfreulich ist es, daß er den Versuch machte, diese Society unter der Hand der high church dienstbar zu machen; sein Plan wurde durchschaut und er mußte die Sekretärstelle wieder fahren lassen. Im übrigen ist er als tutor am Oriel College ein ernster, auf Fleiß und sittliche Tüchtigkeit streng achtender Leiter der Jugend. Als gewisse Reformpläne, die des Ehrgeizes nicht ermangelten, scheitern, ist er bereit sich zu „demütigen“. Es wird ihm klar, daß die Kirche in England in ihrem Leben der Erneuerung bedürfe. Die strikten Vertreter der high church hatten den Spitznamen der „Two-bottle Orthodoxen“, sie waren bekannt als trinkfeste Männer. Sein alter Freund Whately brachte es ihm einmal auf eine feine Weise zum Bewußtsein, in welche Gesellschaft er als Tölp-Mann geraten sei. In der That war N. nicht stolz auf seine neuen kirchlichen und politischen Parteigenossen. Aber das macht ihn nicht irre, sondern zeigt ihm nur eine Aufgabe mit Bezug auf die „Kirche von England“. Er faßt in dieser Zeit „irrevocably“ den Entschluß, ehelos zu bleiben. Und er will noch

mehr „religious regularity“ in sein Leben bringen; er deutet darauf an Fasten und besondere Devotionsübungen.

Von Dezember 1832 bis Sommer 1833 machte N. mit Frende eine Reise nach Italien. Sie war in mehr als einer Beziehung bedeutend für ihn. Die poetische Seite seines Wesens kam auf ihr zur vollsten Entfaltung. Er fährt zur See mit dem Freunde um Spanien nach Malta, nach Corsu, dann nach Sizilien und von dort über Neapel nach Rom. In vollem Maße empfindet er die Schönheit des Meeres und der Landschaft. Aber es ist bemerkenswert, wie er darin zugleich alsbald eine „Verjüngung“ findet. Und überall hin begleiten ihn kirchliche Gedanken. Er betrachtet kritisch das Leben des Volks zumal in Italien. Es ergreift ihn und fast noch mehr Freude mit Italien wie vielen, die dem Katholicismus ihre Sympathien widmen und dem Protestantismus mißtrauen. Rom macht einen etwas würdigeren Eindruck auf beide als besonders Neapel. Doch auch Rom ist nicht die Stadt, wie sie sie sich ausgemalt. N.s Gedanken vom Papste als Antichrist werden hier noch nicht erschüttert. Nur das Einsitz dieser Stadt, die Zeiten, wo ein Paulus und Petrus hier Märtyrer geworden, wo ein Gregor I. hier gewaltet, greift ihm in die Seele. „O Rome! that thou were not Rome!“ Das ist der charakteristische Ausruf, mit dem N. von Rom scheidet. Er und Frende werden tiefer wie je davon erfüllt, daß die Kirche von England doch die hoffnungsvollste Stätte für das wahre Christentum sei. Fr. meint, möge die englische Kirche zur Zeit noch so tief gefallen sein, so tief, wie die Kirche in Italien, ja auch in Rom, steht, werde sie nie sinken. N. hört im Geiste in Rom die Klagelieder Jeremias über Jerusalem. Er und Fr. kehren mit dem Bewußtsein, daß gerade die Kirche von England eine Mission habe und daß es ihre Sache sein werde, diese Kirche dahin zu bringen, daß sie sich wieder auf sich selbst und die vergessenen wahrhaft „katholischen“ Gedanken besinne, aus Italien zurück. Es gilt, meinen sie, auf die Zeiten des großen Erzbischofs Laud und die Traditionen der Nonjurors zurückzufahren. N. geht zum Schluß noch einmal allein nach Sizilien, wo er ein schweres Fieber durchmacht. Er fürchtet doch nicht, daß er jetzt sterben müsse. Vielmehr ist er tief davon durchdrungen, daß ihm eine „Aufgabe“ in England bevorstehe. Eine Art von prophetischem Gefühl überkommt ihn. In der That war seine Rückkehr nach England das Signal für den Beginn der „Oxford-Bewegung“.

Hier ist der Punkt erreicht, wo ich zur Ergänzung des gegenwärtigen Artikels auf denjenigen über „Traktarianismus“ verweisen muß. Den Anlaß zu einer Agitation der Oxford-Freunde für ihr neues, unter Karl I. schon wirksam gewesenes, damals gewaltsam zurückgedrängtes hochkirchliches Ideal bot das damalige Vorgehen des Staates wider eine Reihe von Interessen und Institutionen der established church. Hatte schon die Affäre zur Beseitigung der Schranken des Dissent aufregend gewirkt, so vollends die 1832 geschehene Überweisung der höchsten geistlichen Jurisdiktion an einen fast rein weltlichen Gerichtshof und die 1833 wider die Stimme der Bischöfe im Parlament durchgesetzte irische Kirchengutsakte, die wieder lediglich vom politischen Interesse diktiert gewesen. Keines berühmte Predigt vom 14. Juli 1833 (ediert als Sermon on National Apostasy), die N. unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Italien als den ersten Klang aus dem heimischen kirchlichen Leben hörte, hatte die Verordnungen der staatlichen Ideen vor den kirchlichen zum Gegenstande und stellte die Souveränität Gottes der des Staates entgegen. Sie wirkte wie ein Ruf zum Sammeln für alle, die das Wesen der Kirche begriffen. Die Frage, die in den Gemütern jetzt lebendig wurde, war die, was die Kirche einzusetzen habe, um ihre Autorität und Selbstständigkeit auf ihrem Gebiete zu wahren, wenn der Staat sie verlasse oder gar vergewaltige. Auf der sog. Hadleigh-Conference, 25. bis 29. Juli 1833, an der doch nur vier „Oxford“, unter ihnen Frende, nicht Newman, teilnahmen, war man einig, daß das die Idee einer besonderen Betrauung (commission) der Kirche kraft der „apostolischen Succession“ in ihr sei. Was die nötigen praktischen Schritte betraf, so hatte N. den Gedanken, der auch alsbald verwirklicht wurde, daß es darauf ankomme, durch populäre Traktate in der Öffentlichkeit Verständnis für die wahren kirchlichen Ideale zu erwecken und durch sie möglichst auch auf die Bischöfe zu wirken. Und schon im September 1833 erschien, von N. verfaßt, der erste der sog. Tracts for the Times. Wie von selbst, rückte N. hier in den Vordergrund. Es waren zum Teil zufällige Gründe, die ihn zunächst zum Führer machten. Frende zumal blieb kränklich und starb bald. Auch die andern Freunde waren durch dies und das mehr behindert als N., sich an der Abfassung von Tracts zu beteiligen. Aus N.s Feder stammen die Nummern 1, 2, 6, 7, 8, 10, 11, 19, 20, 21, 34, 38, 41, 45, 47, 71, 73, 75, 79, 82, 83, 85, 88, 90, also im ganzen vierundzwanzig Stück; sie sind nicht gezeichnet, vgl.

Buddentica. MOS 1, 63 Num. 1. Man kann sehen, was N. selbst am meisten beschäf-  
tigt, in der Kirchengedanke als solcher. Für die Lehre von den Sakramenten ist beson-  
ders Buch viiiam. Tract I bringt alsbald „Thoughts on the Ministerial Commission,  
respectfully addressed to the Clergy“; N. will dem Clerus die Bedeutung der Or-  
dination klar machen und recht eindringlich ans Herz legen. Am berühmtesten wurden  
die beiden Traktate mit der Überschrift *Via media*, Nr. 38 und 11, bzw. später Nr. 90.  
In den beiden ersten, einem Dialog zwischen einem Laien und einem Geistlichen will N.  
zeigen, daß die englische Kirche gerade die richtige Mitte halte zwischen Protestantismus  
und Romanismus, freilich nicht die gegenwärtige Kirche, sondern die Kirche nach der Ab-  
sicht der Männer, die sie von Rom lösten. Zur Zeit kommt es auf eine „zweite Refor-  
mation“ an. Die erste habe die alten Creeds unangetastet gelassen und nur wider die  
Irrtümer und Mißbräuche, die sich daran geschlossen und darüber gelagert hätten, pro-  
testiert. So solle man auch gegenwärtig alle Glaubensbekenntnisse der „ersten Refor-  
mation“ in Kraft lassen und dagegen „Zusätze“ machen wider die Irrtümer neuerer Zeit.  
15 N. eremphasiert auf Erastianism and Latitudinarianism, ebenso komme es darauf  
an, den Geist des Common Prayerbook wieder zu beleben und zu „entwickeln“. Alles  
„Ergänzende“ ist bei N. gedacht als das „Katholische“, bzw. die Wiederaufnahme von  
Gedanken und Sitten der alten Kirche, alles „Fehlerrhafte“ als „that arrogant Pro-  
testant spirit (so called) of the day“. N. will den Einfluß der „fog. Reformatoren“  
20 abkneipen, freilich auch dem „Romanismus“ wehren. „Genf“ und „Rom“ bedeuten  
für England gleicherweise eine „foreign interference“. Die englische Kirche soll ihrem  
eigenen Genius folgen. Der ausführliche 90. Traktat, Remarks on certain passages  
in the Thirty-nine Articles, will zeigen, daß auch die 39 Artikel nicht so „protestan-  
tisch“ sind, daß sie dem echten Katholicismus im Wege stünden. Sie sind nur antirömisch,  
auch das nicht in dem Sinn, daß sie alle römischen Autoritäten ausschließen, sondern nur  
bestimmte. Dieser Traktat ist durch und durch juristisch gedacht. Was die 39 Artikel  
nicht ausdrücklich „verwerfen“, ist freigelassen. Mit einer Kunst, die unwillkürlich den  
Eindruck erweckt, daß der Verfasser leichtlich beweisen könne, was ihn gelüste, begrenzt er  
die Gegensätze. Im Zweifelsfalle hat man die Artikel so zu interpretieren, daß das „ka-  
tholische“ Interesse gewahrt wird. Was die Autoren persönlich im Sinne gehabt haben,  
ist gleichgültig, denn sie sind für sich keine „Autorität“. Bemerkenswert ist das Interesse,  
das N. am tridentinischen Konzil bezeugt. Es steht ihm offenbar in der „katholischen“  
30 Linie. Das „Römische“ erscheint ihm wesentlich als eine falsche Praxis, die freilich zur  
Zeit auch von „Autoritäten“ gestützt wird. So ist die Infallibilität des Papstes ein  
3. wesentlicher Irrtum des gegenwärtigen Romanismus und seiner momentanen „Autorität“.  
Die Tracts riefen in steigendem Maße Widerspruch weitester Kreise hervor. Die sich  
mehrenden Übertritte zur römischen Kirche schienen der deutlichste Kommentar zu ihren  
Tendenzen. Der 90. erschien vollends gefährlich, nämlich wie eine Ermunterung, zwar  
in der Kirche von England zu bleiben, in ihr ein Amt zu führen, aber sie von innen  
heraus für Rom zu erobern. Es waren mehr als sieben Jahre verflossen, seit mit den  
Tracts begonnen worden, der 90. erschien am 25. Januar 1841. Der Bischof von Ex-  
ford legte sich ins Mittel und verlangte, daß die Tracts jetzt ein Ende hätten. N. hatte  
sich keineswegs auf die Mitarbeit an den Tracts und ihre Überleitung beschränkt, er war  
auch sonst in diesen Jahren mannigfach literarisch thätig gewesen. Mit „The Arians  
15 of the fourth century“ war er schon 1833 hervorgetreten. Das Buch sollte der Ver-  
tretung des lutherischen „Dogmas“ zur Grundlage dienen. Es offenbart die ganze Härte  
in der Stimmung N.s aller vermeinten „Häresie“ gegenüber. Im Jahre 1837 ließ er  
selben „The Prophetic office of the Church viewed relatively to Romanism  
and Popular Protestantism“, ebenso seinen „Essay on the Doctrine of Justi-  
fication“. Die Gedanken dieser Schriften trifft man fast genau auch in den Tracts, die  
N. verfaßt hat. Wie weit N., als er den 90. Tract schrieb, noch innerlich ehrlich Anglikaner  
war, ist nicht leicht zu sagen. In einem Briefe an Manning vom 30. März 1845 deutet  
er an, daß die Überzeugungen, die ihn jetzt bestimmen den Übertritt zur römischen Kirche  
ins Auge fassen ließen, sich schon 1833 „geltend zu machen anfangen“. Als der Bischof  
2. von Exford ein Abbrechen der Tracts verlangte, fügte sich N. sofort. Nicht ohne In-  
teresse sind aber die Briefe an den Bischof und einen Dr. Jelf zur Erläuterung des  
90. Tracts, die er im März 1841 erließ; (s. den letzteren mit einer deutschen Übersetzung  
des Tracts bei Petri, Beiträge zur Würdigung des Römismus, 2. Heft, 1844). Er  
schreibt hier: „Das Zeitalter bewegt sich nach einem gewissen Etwas vorwärts und un-  
3. glücklicherweise ist die einzige religiöse Gemeinschaft unter uns, welche praktisch im Besitz

dieses Etwas gewesen ist, die Kirche von Rom. Mitten unter allen Jertumern und Übeln ihres praktischen Systems hat sie den Gefühlen der Ehrfurcht, der Ehrerbietung, der zärtlich-liebevollsten Hingabe, der tiefsten Andacht und andern Gefühlen, welche man vorzugsweise als katholische bezeichnen möchte, Raum gegeben. Doch sagt er in demselben Zusammenhange auch: „Wir . . . lag es am Herzen, alles, was ich vermöchte zu thun, um Glieder unserer Kirche, welche ich hoch verehere und welche von . . . Schwierigkeiten umdrängt waren, zu bewahren, daß sie nicht in den Schoß der römischen Kirche straucheln möchten“. Er meint mit dem 90. Tract recht eigentlich der anglikanischen Kirche einen Dienst gethan zu haben. Aber er mußte sich überzeugen, daß zumal auch die Bischöfe dieser Kirche umgekehrt urtheilten. Und er war zu sehr innerlich der Mann der Autorität der Kirche, d. h. praktisch der Bischöfe, daß er nicht, soweit ihm möglich war, gehorcht hätte. Im Sommer 1811 verließ er Oxford, um sich in die Stille von Littlemore, wo er ein kleines Besitzthum hatte, zurückzuziehen. Aber erst 1813 legte er seine Stelle an St. Mary in die Hände des Bischofs von Oxford zurück. Zugleich wiederrief er in dieser Zeit alles, was er wider den Papst geschrieben. Aber noch immer war er nicht zum Übertritt entschlossen. Noch schien es ihm nicht bestimmungslos, in der anglikanischen Kirche zu bleiben, noch war er überzeugt, in ihr seine Seele retten zu können, vielleicht auch ihr den Weg wenigstens zu einer „Union“ mit Rom zu ebnen. Seine fortgehenden Studien über die alte Kirche — an diejenigen über die Arianer schloß er weitere über die Monophysiten — offenbarten ihm freilich, daß die alten Häretiker deutlich ein Gegenbild an den „Protestanten“ hätten. Aber die Kirche von England war ja nicht protestantisch, sondern „katholisch“. Das wird ihm doch auch erschüttert durch die Übereinkunft des Erzbischofs von Canterbury mit Bunsen in Betreff eines anglikanisch-preussischen Bistums in Jerusalem (s. über dieses Bd VIII S. 693 ff.). Zuletzt spürt sich für ihn eigentlich alles darauf zu, wo und wie das „Dogma“ am besten gewahrt werde oder sei. I have changed in many things, sagt er selbst vor sich in der Apologia, S. 19, in this I have not: from the age of fifteen, dogma has been the fundamental principle of my religion. Eine letzte Probe darauf, ob er in der anglikanischen Kirche bleiben könnte, war ihm eine Untersuchung über die rechte Art kirchlicher Entwicklung 1844, die zu seinem Essay on the Development of Christian Doctrine führte. Sie erklärte ihm das Verhältnis der Lehre Roms zu der ursprünglichen. Anfangs 1845 war er zum Übertritt entschlossen, wollte aber doch noch ein Jahr damit warten. Schließlich hatte er es doch eiliger. Am 9. Oktober 1845 vollzog er in Littlemore seinen Übertritt.

Fortan war er „im Frieden“. Bis Februar 1846 blieb er noch Tutor in Oxford. Dann war er gänzlich Privatmann und „Laie“, unentschiedig, ob er nicht vielleicht Ingenieur werden sollte. Im Oktober 1847 ging er aber nach Rom und trat in das sog. Oratorium des Philippus Neri ein, nachdem er dort vorher zum „Priester“ geweiht worden. In den Jahren 1851 bis 1858 war er Rektor einer neubegründeten katholischen Universität zu Dublin. Als solcher veröffentlichte er seine Discourses on the Idea of a University. Hernach lebte er in dem von ihm begründeten Oratorium zu Edgbaston, einer Vorstadt von Birmingham. Er war unermüdlich thätig als Prediger. In seinem Kloster leitete er auch eine Erziehungsanstalt für vornehme Knaben. Nicht minder wirkte er als Schriftsteller, u. a. auch um eine gesunde Philosophie zu begründen. Die Frage nach der Gewißheit in religiösen Dingen hatte ihn seit früh beschäftigt. Abgesehen von seinem schon genannten Essay on Development ist hierfür sein Hauptwerk der Essay in Aid of a Grammar of Assent. Ich kann seine Theorie doch nicht wichtig genug finden, um sie hier zu charakterisieren. Vgl. die genaue Darstellung in Deutsche Rundschau a. a. O. 190 ff. und zumal bei Arch. MacKae, Die religiöse Gewißheit bei J. H. Newman, Jenaer philos. Dissertation, 1898. Eine ganze Reihe von Predigtsammlungen erschienen schon in seiner Oxfordzeit und ebenso in seiner katholischen Periode. Polemisch oder apologetisch gedacht war in der letzteren Zeit besonders seine Schrift Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, 1850, auch seine Lectures on Catholicism in England, 1851. In dem Roman Loss and Gain, 1818, schildert er in der Gestalt des Charles Reding seinen eigenen Weg nach Rom und wägt ab, was er „verlor“ und „gewann“. Seine Apologia pro vita sua erschien zuerst 1865 und war veranlaßt durch seine Kontroverse mit Charles Kingsley in Betreff seiner „Wahrhaftigkeit“. Es ist mit dieser keine klare Sache. Daß es sich für wahrhaft gehalten und es in seiner Weise gewesen, ist nicht zu bezweifeln. Es ist nur zu bezweifeln, daß seine Theorie von der „Economy“ in der Ausrüstung eigener Über-

zeugung, von dem Rechte der Zurückhaltung von „Privatmeinungen“ gegenüber den eben herrschenden Autoritäten, nicht zu beanstanden sei. Das Werk von Abbott zeigt, daß er jedenfalls nicht „einfach“ in seinem Wesen war. Seine Gedichte hat er unter dem Titel *Lyra Apostolica* gesammelt. Berühmt war auch sein altkirchlicher Roman *Callista* und die den Tod eines frommen Katholiken behandelnde Dichtung „Der Traum des Geronimus“. Andere Schriften (*On Biblical and Ecclesiastical Miracles*, noch aus der Druckerzeit, ferner eine Menge Gelegenheitsabhandlungen) übergehe ich. Als Werke liegen gesammelt vor in 37 Bänden, die 1889 abgeschlossen waren. 2. die Gesamtliste und die Verteilung auf die einzelnen Bände in der *Apologia*, S. 366 und 367. Die Predigten füllen die ersten 12 Bände. Nicht aufgenommen sind seine Beiträge zu den *Lives of the English Saints*, die er 1811 begann und mit Ordensgewissen in 14 Bänden herausgegeben hat. Die Proklamierung der Infallibilität des Papstes war ihm bitter, er hat sich doch damit abzufinden gesucht und sie in einem offenen Brief an den Herzog von Norfolk, 1875, verteidigt. Manche seiner Schriften sind auch ins Deutsche übersetzt, so die *Apologia* unter dem Titel „Geschichte meiner relig. Meinungen“, Köln 1865, „Wesen und Wirken der Universitäten“, ib. 1858, „Religiöse Vorträge an Katholiken und Protestanten“ (= „Discourses addressed to mixed congregations“, zuerst 1850, Werke Bd 11) Mainz 1851, alle von G. Schmüden.

Als N. sich zur römischen Kirche wandte, war er ein so berühmter Mann, daß sein Uebertritt als eine tiefe Erschütterung der anglikanischen Kirche empfunden wurde. Seine reiche literarische Thätigkeit auch als Katholik, seine nie propagandistisch aufbringliche Weise, seinen Katholicismus zu vertreten, seine vornehme asketische Persönlichkeit hielt das Interesse für ihn wach. Im Jahre 1878 lud ihn die Universität Oxford zu einem Besuche ein und ehrte ihn in ungewöhnlicher Weise.

Eine der ersten Kardinalsernennungen, die Leo XIII. vornahm, galt Newman; am 12. Mai 1879 empfing dieser in Rom aus der Hand des Papstes den roten Hut. Noch länger als 11 Jahre durfte er sich dieser Ehrung freuen. Er starb in seinem Kloster zu Birmingham am 11. August 1890.

**J. Rattenbusch.**

**Nibhaz** (ܢܒܗܙ), Göttheit. — Eelden, *De dis Syris* II, 9 (1. A. 1617) mit den Additum. Andr. Bevers in den spätern Ausgaben; Cour. Jfen, *Dissert. de Nibchas idolo Avvacoorum* (Bremae 1726) in seinen *Dissertationes philologico-theologicae*, Lugd. Batav. 1749, S. 143–176; Münter, *Religion der Babylonier*, Kopenh. 1827, S. 108–110; Winer, *RB.*, N. Nibhas (1848); Merz, *N. Nibhas* in *Schenfels* *W.* IV, 1872; P. Scholz, *Götzendienst und Zaubereien bei den alten Hebräern*, 1877, S. 399f.; Schrader, *N. Nibhas* in *Nibhas* *W.* 12. Lieferung 1879; 2. A. Bd II, 1894; Cheyne, *N. Nibhaz* in der *Encyclopaedia Biblica* III, 1902.

Der Name Nibhaz kommt nur 2 Kg 17, 31 vor. Nach der Aussage dieser Stelle verehrten die Amwäer, die von den Assyriern nach Ephraim deportiert waren, die Götter Nibhaz und Tartak. Wo die Stitze der Amwäer waren, ist nicht bekannt, jedenfalls entweder in Syrien oder in Babylonien, wahrscheinlich in Syrien; denn die Stadt der ܢܒܗܙ (LXX *Ebaion*) war wohl das 2 Kg 19, 13 genannte syrische ܢܒܗܙ (Mittel zu d. St.). In LXX L sind statt des einen Volkes der Amwäer zwei Völkernamen genannt, die *Auoniu* und die *Ebaion*, jene als den *Θαυθιαζ*, diese als den *Εβλαυεζο* verehrend. Die beiden Volksnamen sind hier doch wohl nur Varianten eines einzigen: *Auoniu* = ܐܘܢܝܘ aus ܐܘܢܝܘ für ܐܘܢܝܘ, ܐܘܢܝܘ. Das *Ebaion* scheint die Schreibung ܐܘܢܝܘ vorauszusetzen. Für Dublierung eines einzigen Namens in LXX L spricht die gewiß nicht ursprüngliche Stellung des Gottes Tartak in L vor *Εβλαυεζο* (= ܢܒܗܙ) gegen Hebr. und LXX AB.

LXX B bietet statt Nibhaz: *την Εβλαεζο* (ebenjo Aethiop.), L *Εβλαυεζο*, wohl Schreibfehler statt *Αβλαεζο* (Mittel), A hat die Dublette *την Αβλαεζο και την Ναβας*. Zu der Norm *Αβλαεζο* statt *Ναβλαεζο* vgl. 777: und dafür *Ασαράζ* (s. dazu A. Nicod. § 1). Wahrscheinlich ist in *Αβλαεζο* das N lediglich ausgefallen unter dem Einfluß des in *την* vorausgehenden *ν* (Cheyne). Dafür spricht v. 30 *την Εγγύ*, wo die Unrichtigkeit des *z* in ܐܘܢܝܘ gesichert ist (vgl. Cod. 158 Holmes-Parsons *την Αβλας* neben *την Ναβλας* A). In dem Artikel *την* der LXX werden die Gottesnamen 2 Kg 17, 30f. als *Nemina* behandelt, wahrscheinlich deshalb, weil nach Analogie des gewöhnlichen Griech. für *Βίαια* durch *αἰσχρῆτι* dies Wort auch hier als Bezeichnung des Bösen, nämlich des Götzenbildes, hinzugebacht wurde. Dagegen werden v. 31 *Ἰδομυλίζ* und *Ἀργυμλίζ* als *Masculina* behandelt wegen des folgenden *θεός* (A).



Durch alle Lesarten der LXX (Vulg. Nebahaz) ist das  $\tau$  am Ende bezeugt, jedoch eine alte majoretische Tradition kaum in Betracht kommt, wenn es zu lesen wäre  $\tau\tau\tau$  (s. Baers Ausgabe z. d. St.). Diese Form ist wohl gebildet auf Grund der rabbinischen Ableitung des Namens vom Stamme  $\tau\tau$  (s. unten).

Menant (bei Scholz S. 100) wollte in einer Inschrift Tiglat Pileser II Nibhas gelesen haben (neben Nirgal) als Namen einer von jenem König verehrten Gottheit. Nach Zimmern (in: Schrader, Die Keilschriften und das Alte Testament, 1903, S. 181) ist über Nibhas aus den Keilschriften bis jetzt nichts zu entnehmen.

Ob mit Nibhaz der als Gebieter der äußersten Finsternis bezeichnete Dämon der Mendäer Nebaz,  $\text{ܢܒܐܝܝܐ}$ , zusammenhängt? Norberg (Onomasticon Codicis Nasaræi cuiuslibet Adami nomen, 1817, S. 99 ff.) las dafür willkürlich  $\text{ܢܒܐܝܝܐ}$ . Talmudisten und Rabbinen stellten den Nibhaz dar als in einem Hunde verehrt, indem sie den Namen von  $\tau\tau$  „bellens“ ableiteten. Dabei würde das  $\tau$  unerklärt bleiben, weshalb im Talmud die Lesung  $\tau\tau\tau$  vorgezogen wird. Wahrscheinlich gehört das Anfangs  $\tau$  nicht zum Stamme, wenn es überhaupt ursprünglich ist und wir es mit einem semitischen Worte zu thun haben. Obgleich wir von einem hundsöpfigen Gott der Ägypter, dem Anubis, wissen und von dem Hund als Begleiter des Mitras bei den Persern, ist von der Heilighaltung des Hundes auf syrischem oder babylonisch-assyrischem Boden nicht das mindeste bekannt. Das einmalige Kolossalbild eines Hundes am Libanon, von welchem der Hundsfluß, der Lykos oder Nahr-el-Kelb, den Namen haben soll (der Fluß war vielleicht dem Ares geweiht, s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 162), kann nicht dafür angeführt werden, ebensowenig einige Abbildungen von Hunden auf babylonisch-assyrischen Denkmälern. Das Eintreten eines Hundes in den Tempel galt vielmehr bei den Assyriern als ein böses Omen, wenn Hr. Vernant (Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausg. 1878, S. 471 f.) zuverlässig berichtet. Daß in den Mysterien der Esabier Hund, Kabe und Ameise als „unsere Brüder“ bezeichnet werden (En-Nedim bei Schwelsohn, Die Esabier, St. Petersburg 1856, Bd II, S. 46 f.), ist zu verstehen von irgendwelcher symbolischen Bedeutung dieser Tiere (Schwelsohn S. 355 f.) und beweist nicht ihre Verehrung, am wenigsten für die assyrische Zeit. Aus den arabischen Stammnamen Kalb „Hund“, Kuleib „junger Hund“, Kilâb „Hunde“ ist nur zu entnehmen, daß bei den Arabern der Hund nicht verächtlich behandelt wurde, nicht aber (wie es Robertson Smith annimmt, Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament, in dem Journal of Philology, Bd IX 1880, S. 79 ff.) ursprüngliche Verehrung des Tieres. Wolf Baudissin.

**Nicänisches Konzil von 325.** — Vgl. Bd II, 14 15; V, 626, 16; VIII, 378, 20. 25. Quellen: Von dem verschiedenartigen unendlichen Material, das von einer ökumenischen, auf kaiserlichen Befehl veranstalteten Kirchenversammlung zu erwarten ist, sind amtliche Berichte, Akten, wahrscheinlich überhaupt nie vorhanden gewesen und sonst jedenfalls verloren. Dagegen sind wenigstens Verzeichnisse der nicänischen Väter in großer Zahl und in nicht weniger als sechs Sprachen auf uns gelangt. [C. Revillout (Rapport sur une mission en Italie, 3<sup>e</sup> série, Tome IV, Paris 1878) nimmt an, daß die ursprünglichen Synodalakten von den Arianern systematisch zerstört wurden, daß sich aber ein Teil dieser Akten durch die athanasianische Synode zu Alexandrien von 326 erhalten haben, von deren Akten N. eine fast vollständige koptische Version aufgefunden hat. Von dieser alexandrinischen Rekonstruktion der Synodalakten von Nicäa stamme alles, was spätere kanonische Kollektionen als nicänisch mitteilen. Was die alexandrinische Synode wegläßt, z. B. die nicänischen Beschlüsse über Hieriker, über die Mesetianer ist uns durch Mitteilungen von Zeitgenossen Nicäas bekannt.] Alle früheren Veröffentlichungen, wie sie sich in den bekannten Konzilsammlungen finden, sind antiquiert durch die Musterausgabe: Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, copticæ, syriacæ, arabice, armeniacæ, sociata opera ediderunt H. Wetzer, H. Hilgenfeld, T. Cuntz, Adjecta est tabula geographica (Leipzig 1898). — Weitere Urkunden sind die Glaubensformel (Sokrates I, 8; Theodoret I, 12). Die Kanones (Text, Uebersetzung und Kommentar, nach Manii und Bruns, bei C. F. Hefele, Conciliengeschichte, Freib. i. Br. 1873, I, S. 376—431). Außer diesen Urkunden dienen zu Quellen in erster Linie Berichte von Teilnehmern (Eusebius und, teilweise, Athanasius), sodann die bei Sokrates, Sozomenos und Theodoret übermittelte ältere Tradition; ferner die auf arianische Traditionen zurückgreifenden Fragmente des Photostorgins (Migne 65, p. 623). Ueber die fälschlich sogenannte Rede des Kaisers Konstantin an die heilige Versammlung (Vvar H. Keibel, Eusebius Werke (in der griechischen Kirchenväterausgabe der Berliner Akademie) Bd I, p. XCI—CII, Text der Fälschung ebenda S. 149—192.

Zur Literatur: Außer den betreffenden Abschnitten in Hejles Conciliengeschichte (i. v.) und in: Zeitschr. f. Kirchengesch., 5. Aufl. 1899, S. 267; Möller, 2. Aufl. (hrsg. v. H. v. Schubert) I, 196, 339 ff.; Kergueler, 1. Aufl. 1902, S. 352) sind an speziellen monographischen Arbeiten zu verzeichnen: B. Harris Cooper, *Analecta Nicaena*, Lond. 1857 (Chr. u. Engl.); B. G. G. Canones Nicaeni pseudoeptigraphi, *Revue archeol.* Serie III, Tom. IV, 1885, p. 11; Revillout, *Le concile de Nicée d'après les Textes coptes etc.*, Paris 1899; Braum, *De sancta Nicaena synodo*, Syriace Texte (Kirchengesch. Studien IV, 3), Münster i. W. 1898; Gias, *The Nicene creed*, London 1897; C. A. Bernoulli, *Das Konzil von Nicäa*, Freiburg i. Br. 1896; L. Seod, *Unterredungen zur Geschichte des nicaänischen Konzils* (ZAG 1896), XVII, 1896, S. 1 71, 319 362; Wolff, *Die 7. Session auf d. Synode zu Nicäa* (ZAG 1889), S. 137 151; Bante, *L'arianismo et il concilio di Nicæa*, Milano 1884; F. X. Junf, *Die Verhinderung der ökumenischen Synoden des Altertums* (Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, Faderborn 1897, 39 86; die päpstliche Festhaltung der acht ersten allgemeinen Synoden (Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, 87 121), [wissenschaftlich ganz oberflächlich und oberflächlich, weil Apologie der Synodalanteriorität, C. Baucher, *De decretis Synodi Nicaenae*, Paris 1878.

1. Die erste Synode von Nicäa ist der exponierteste und augenfälligste Ausgangspunkt für die großen kirchlichen Selbststreitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts. Synoden mit der Befugnis dogmatischer Entscheidung in obgleichenden theologischen Streitfragen gab es längst; aber zu Nicäa vollzieht sich zum erstenmal der Bund der kirchlichen Gewalt der Konzilien mit der Staatsgewalt, kraft dessen die theologischen Beschlüsse der Konzilien als kaiserliche Gesetze bekannt gemacht werden und ihre Verletzung bürgerlich bestraft wird. Die früheren vornicäischen Synoden hatten sich überdies damit begnügt, die herrschenden Lehren, deren Umständen überhaupt zu Synoden den Anlaß gab, durch Verneinungen abzuwehren; jetzt aber schreitet man von der Abwehr zu positiven Entscheidungen und kirchlichen Glaubenssätzen vor, die so peinlich ausgearbeitet und begründet so genau präzisiert werden, daß die dadurch bewirkte Exklusivität und gewalttätige Verengung des dogmatischen Spielraums den beständigen Widerstand und die leidenschaftlichen Parteikämpfe unvermeidlich hervorgerufen mußte. Selbst strenge und unveröhnliche Antiarianer unter den besten zeitgenössischen Kirchenlehrern sind nicht ohne Gefühl geblieben, auf was für eine gefährliche Bahn diese immer härtere und immer subtilere Normierung ihrer Glaubensüberzeugungen führen mußte (vgl. das Urteil des Hilarius von Poitiers de trin. II, 1 bei Gieseler, AG I, II, 43). Andererseits beruht aber gerade auf der Eigenschaft, nun eben die Anfangsstation auf dieser Bahn zu bilden, das einzigartige Ansehen, das später dem ersten ökumenischen Konzil schlechtthin den Pauschalurteil der magna synodus eintrug (vgl. dazu z. B. die Zeugnisse aus den Akten späterer gallischer Synoden bei Schmidt, Archiv für kath. Kirchenrecht 1894, S. 22).

In dem arianischen Streit, den die Synode alsdann schlichten sollte, lag eine große Schwierigkeit für die universalistischen Reichspläne Konstantins; denn für ihre Verwirklichung sollte die Vereinheitlichung der Gottesverehrung ein wichtiges Hilfsmittel bilden. Deshalb erhob er unverzüglich durch seinen Spezialgesandten Bischof Hosius von Corduba scharfen Protest in Alexandria (321); aber irgend welchen Erfolg hatte diese kaiserliche Beidwichtigungsversuche (Euseb. Vita Constant. II, 64 ff.) nicht. Der Plan, nun zu persönlicher Auseinandersetzung eine große Versammlung der Bischöfe herbeizuführen, lag um so näher, als auch noch andere kirchliche Streitfragen zu schlichten waren, so über die Osterfeier und über Stellungnahme zu den Resten der novatianischen Sekte; vor allem aber hatte Konstantin unmittelbar vorher durch den Sieg über Licinius seine politische Macht unbeschränkt aufgerichtet, so daß der neue Begriff der Reichssynode durchaus unreflektiert den drängenden Bedürfnissen der Stunde entsprang. Auf den Sommer 325 wurden die Bischöfe aus allen Provinzen zur ersten ökumenischen Synode nach Nicäa in Bithynien eingeladen. Diese Ortswahl war einem zahlreichen Besuche der Synode sehr günstig. „Nur an einem Ausläufer der Propontis, am See Askanius gelegen, war sie den Bischöfen fast aller Provinzen namentlich denen aus Asien, Syrien, Palästina, Ägypten, Griechenland und Ibraxien, sehr leicht zu Schiff zugänglich, und zudem eine beständig frequente Handelsstadt im Verkehr mit allen Gegenden, auch gar nicht weit von der kaiserlichen Residenz Nikomedien entlegen und neben letzterer die angesehenste Stadt von Bithynien“ (Giesele, I, 290). Die Anzahl der Synodalmitglieder läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Athanasius (Ep. ad Afros 2) nennt 318, Eusebius nur 250 (Vita Const. III, 8). Außer von diesen beiden Teilnehmern sind zuverlässige Angaben hierüber nicht auf uns gelangt. An sich sind diese Zahlen nicht schlechtthin vereinbar. Da die Beisitzerszahl während der über Monate hin sich erstreckenden Sitzungs-

dauer wohl innerhalb der betreffenden Ziffern geschwankt haben kann; dann wäre Eusebius' Angabe vielleicht für den Anfang der Synode zutreffend. Die andere Zahl 318 haben auch spätere, aber nicht durchaus ungläubwürdige Zeugen (Zokrates [der sonst überall Eusebius folgt!], Hist. eccl. I, 8; Theodoret, Hist. eccl. I, 7; Epiphanius, Haeres. 69. 11. Gelasius bei Mansi, II, p. 318; Rufinus, Hist. eccl. I, 1. Concil. Chalcedon. Act. II). Zozomenus (Hist. eccl. lib. I, c. 17) namt rund 320 Bischöfe. Ambrosius (de fide ad Gratian I, 1; vgl. dazu Bud I, cap. 18 § 121 p. 106) zieht zuerst die später allgemein und lange, z. B. noch bei Kuiper von Deub, beliebte Parallele der 318 Konzilsväter mit den 318 knechten Abrahams (Gen 14, 14). „Die Dreihundertachtzehn“ sind dem späteren Kirchenbewußtsein ein die N. Z. ohne weiteres<sup>10</sup> bezeichnender feststehender Ausdruck geworden (vgl. Piper, *AdB* 1876, S. 83–88).

Der Herkunft nach überwogen natürlich die morgenländischen Bischöfe bei weitem. Ihrer Stellung nach den ersten Rang nahmen die Inhaber der drei Erststühle ein: Alexander von Alexandria, Eustathius von Antiochien und Mataris von Jerusalem. In politischer wie in wissenschaftlicher Hinsicht kam außerdem, wie bereits erwähnt, den beiden<sup>15</sup> gleichnamigen Bischöfen Eusebius von Nikomedien und von Cäsarea eine führende Stellung zu. Die übrigen Respektspersonen des morgenländischen Episkopats waren entweder erfolgreiche Wunderthäter, so Jakob von Nisibis, Baphnutius aus der Ober-Thebais und Spiridion aus Cypern oder verehrte Konfessoren der jüngsten Verfolgungen, Potamon aus Heraklea in Aegypten eines Auges beraubt, Paulus von Neocaesarea durch glühende Eijen an beiden<sup>20</sup> Händen gelähmt: „manche glänzten durch die apostolischen Charismata und viele trugen die Wundmale Christi an ihrem Leibe.“ Es blieb auch später ein besonderer Ruhm der N. Z., daß die Verfolgungen eben erst sich beruhigt hatten und man annehmen konnte, die versammelten Väter seien so ziemlich alle Glaubenszeugen gewesen, die noch die Spuren der erlittenen Marter zur Schau getragen hätten (vgl. das Lob der N. Z. bei<sup>25</sup> Chrysostomus Homil. c. Judaeos III, 3; Opp. I, 609 C. Menf.). Ebenso Rufin *RG* I, 2. Cumque in eodem concilio esset confessorum magnus numerus sacerdotum omnes Ariani novitibus adversabantur. Vgl. dazu Gratian *Studies of Arianism* p. 45 und ebenda p. 36 überhaupt über die anwesenden Konfessoren.

Zimmerhin waren auch nach der Überlieferung nicht lauter Kirchenlichter Mitglieder der<sup>30</sup> Versammlung (vgl. die Bemerkung des Sabinus von Heraklea in Itrazien bei Zokrates, Hist. eccl. I, 8). — Das Abendland schickte nicht mehr als fünf Vertreter in gleichmäßiger Verteilung auf die Provinzen (abgesehen von der persönlichen Gesandtschaft des Papstes, den aber nicht Bischöfe sondern nur zwei Priester vertraten): aus Italien Marcus von Kalabrien, aus Afrika Cäcilian von Karthago, aus Spanien Hosi<sup>35</sup>us von Corduba, aus Gallien Nicäus von Dijon und aus der Donau-provinz Domnus von Stridon. — Selbstverständlich reisten diese kirchlichen Würdenträger nicht allein, sondern jeder mit Gefolge, so daß Eusebius (a. a. O.) von einer fast unermesslichen Menge begleitender Priester, Diakonen und Mönche spricht. Unter den Gehilfen that sich im Verlauf Athanasius, ein junger Diakon und Begleiter des Bischofs Alexander von<sup>40</sup> Alexandria als der „kräftigste Kämpfer wider die Arianer“ und in gleicher Weise Presbyter Alexander von Konstantinopel als Vertreter seines alten Bischofs hervor (Zokrates a. a. O.). Vielleicht ist in irgend einer Form auch der christliche Laienstand auf arianischer Seite zu Worte gekommen (Zokrates a. a. O.), woraus Rufin (I, 3) und Zozomenos (I, 18) durchaus unrichtig die arianisierende Teilnahme heidnischer Philosophen<sup>45</sup> folgert. Dennoch war der Laienstand natürlich durch die Person des Kaisers einzigartig vertreten, weshalb auch die Art seiner Beteiligung das Interesse besonders herausfordert, leider ohne, bei dem Stande der Quellen in diesem Punkt, im selben Maße befriedigt zu werden. Über Konstantin als staatsmännische Persönlichkeit und seine Stellung zum Christentum vgl. d. N. Konstantin d. Gr. *Bd* X, S. 757 ff. Man darf nun, wenn<sup>50</sup> man über die politische Taktik des Kaisers während seiner Anwesenheit zu Nicäa ins klare kommen will, sich nicht vom Bericht des Athanasius, den er, übrigens 25 Jahre später, über die Vorgänge zu Nicäa niederschrieb (De decretis Synodi Nicaenae und Epist. ad Afros) dahin täuschen lassen, als ob es sich um eine reinlich antivedische Spaltung in die Majorität der Homoousiuspartei und in die Anhänger des Arius ge<sup>55</sup> handelt hätte. Vielmehr können wir den Angaben des Eusebius von Cäsarea in einem die Parteiverhältnisse auf der Synode weit besser veranschaulichenden Schreiben an seine Gemeinde (uns erhalten in der *RG* des Theodoret I, 12) mit ziemlicher Sicherheit entnehmen, daß die Mehrzahl der Teilnehmer, wenn sie überhaupt wußten, um was es sich eigentlich handelte, ohne vorgesezte Meinung erschienen und in der Hauptsache noch zu haben

waren. Daraus laßt sich ermessen, wie sehr das schließlich erzielte Resultat durch die diplomatischen Schwadzüge der wenigen bewußt prinzipiellen Gegner zu stande gekommen sein muß. Die Geschäftsordnung der Synode enthielt folgende Traktanden: 1. Die arianische Frage; 2. die Eucharistiefrage; 3. das meletianische Schisma; 4. die Frage der Wiedertaufe (Taufe der Novatianer und der Anhänger des Paulus von Samosata); 5. die Frage der Papi in der nicenianischen Verfolgung (Swatkin, *Studies of Arianism* S. 35). Zu erwähnen bleibt hierbei, daß orientalische Theologen später annahmen, das Konzil habe sich auch mit der Redaktion der weltlichen Reichsgesetzgebung abgegeben; es seien Sammlungen kaiserlicher Staatsgesetze für die Synode veranstaltet und von ihr sanktioniert worden (vgl. was aus dem großen, arabisch erhaltenen kirchenrechtlichen Kodex der alexandrinischen Kirche mitgeteilt wird bei Haneberg, *Canones S. Hippolyti*, München 1870, p. 3). Die Synode begann im Mittelbau des kaiserlichen Palastes am 20. Mai und bestand zunächst aus vorbereitenden Auseinandersetzungen über die arianische Frage, wobei Arius mit einigen Anhängern, besonders Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nicäa und Maris von Chalcedon noch das große Wort geführt zu haben scheint. Eine entscheidende Bedeutung nahmen die Verhandlungen jedoch erst mit dem Eintreffen des Kaisers an, der schon am 23. Mai in Nicäa weilte (Cod. Theod. I, 2, 5), aber die Versammlung sich erst selbstständig konstituieren ließ. Als er dann den Augenblick für gekommen fand, selber zu erscheinen, fiel natürlich der hohe Rang des Kaisers und Kaisergebers gebührend ins Gewicht, was aus der feierlichen Ceremonie hervorgeht, da ein von Eusebius nicht genannter Bischof — vielleicht er selber — den Kaiser begrüßte (Eusebius, *Vit. Constant.* III, 10). Konstantin antwortete in lateinischer Sprache, obwohl er griechisch konnte, in seiner Eigenschaft als römischer Kaiser; aber überdies scheint auch ein weltlicher Fortschritt der parlamentarischen Abwicklung eingetreten zu sein, so daß von dem Datum seines Erscheins an, erst von regelrechten Sitzungen gesprochen werden kann. Unzweifelhaft hat das persönlich kluge und staatsmännisch überlegene Eingreifen des Kaisers dem wüsten und planlosen Durcheinander der anfänglich herrschenden Meinungsäußerung der Bischöfe mit kräftiger Hand ein Ende gemacht und die Debatte auf Gleise geschoben, die zu einem erreichbaren Ziele führen mußten. Auf dasselbe diplomatische Geschick dürfte es ferner zurückzuführen sein, daß dann im Gegensatz zu diesem seinem Eingreifen Konstantin in den Verlauf der Verhandlungen, nachdem er sie einmal auf erspriehliche Weise angebahnt hatte, selber sich nicht mehr gemischt zu haben scheint, sondern dem von ihm eingesetzten Geschäftsausschuß die Leitung überlassen hat. Wer nun diese *προόδοι* waren und wie das von ihnen ausgeübte Präsidium thatsächlich funktionierte, laßt sich nicht entscheiden; wahrscheinlich ist jedoch, daß Konstantin die hervorragendsten Teilnehmer zu einer engeren Kommission zusammenberief, mit der er in Anblik blieb, um auf diese Weise bei allem Anschein völliger Autonomie der Väter die Fugel eben doch in seinen Händen zu vereinigen. (Vgl. B. Wolff (a. a. O. und *RG* XI, 171) sowie Friedrich, *Zur ältesten Gesch. des Primats in der Kirche*, Bonn 1879, S. 139 ff. Anders nimmt sich die Sache aus, wenn man mit Zeed S. 348 die Worte des Eusebius *προεδίδον τὸν λόγον τοῖς τῆς προόδου προέδοις* übersetzt: „er gab ihnen das Wort“, und nicht: „er trat ihnen das Präsidium ab“; dann hätte allerdings Konstantin der Versammlung allein präsidiert und die Notabilitäten des Konzils der Reihe nach aufgerufen sich zu äußern, wobei man entweder an die Metropolitane oder an die Parteiführer oder auch an beide zu denken hätte.) Einen vollen Monat hindurch dauerte die Verhandlung; dann wurde am 19. Juni im Nicänischen Symbol ein eigentliches Reichsalaubensgesetz rechtskräftig aufgestellt.

2. Über diesen denkwürdigen Vorgang vermögen wir uns an den wenigen Anhaltspunkten, deren wir habhaft werden können, nur spärlich zu orientieren. Gegeben war in der Theorie der unvereinbare Gegensatz der Orthodogie und des Arianismus und in der Praxis vorherrschende Unklarheit oder mangelnde Urteilskraft bei der Mehrzahl der Anwesenden. Denn wenn nicht um die Majorität der Kampf erst noch zu entbrennen gehabt hätte, so wäre nicht einzusehen, weshalb die Entscheidung mit dem so umständlichen Apparat eines Reichskonzils herbeigeführt werden mußte und warum sie, als dieser Apparat einmal in Tätigkeit war, so lange Zeit in Anspruch nahm, um endgiltig getroffen zu werden. Es liegt entschieden in weitem Felde, Zeeds Beispiel folgend in der Synode einen bloßen Scheinkampf gegen den von vornherein unterlegenen und lebensunfähigen Arianismus zu sehen, der doch in der Folgezeit hinreichende Beweise für seine Vitalität lieferte. Vielmehr kam zu Nicäa ein regelrechter Ringkampf des dogmatischen Temperaments, gleichviel ob orthodoxen oder arianischen Charakters, gegen

die dogmatische Unentschiedenheit und Gleichgültigkeit zum Ausdruck, und nicht umsonst giebt von da an das Interesse am Dogma die Dominante ab für die gesamte kirchliche Entwicklung. Nicht zu unterschätzen ist jedenfalls die Thatfache, daß das Ergebnis der Verhandlungen sich nicht als Produkt einer vermittelnden Diagonalspolitik, sondern als Verengung und Verschärfung darstellt. Zunächst traten die Gegensätze einander scharf und unvermittelt gegenüber. Für die arianische Lehre erklärten sich „nur zwanzig Bischöfe, kaum ein Zehntel, der Versammlung“ (Zeed 319); es ist aber nicht gesagt, ob ein Gegenmehr für die Orthodoxen zunächst ein offenes Übergewicht ergeben hätte. Wichtig ist, daß die frühere Gönnerschaft des nun überwandenen Nicäus ein unangenehmes Vorurteil gegen die Arianer hervorgerufen mußte; aber mehr als ein nebenbei-10 licher Umstand war auch das nicht. Sie traten dementsprechend vorsichtig auf und überließen, da der Nikomedier Hofbischof des Nicäus gewesen war, die Vertretung ihrer Interessen dem Cäsarensischen Eusebius, der als Verbündeter von Celsusant und Schönredner dem Kaiser imponierte. Er verlas also, dazu aufgefordert, das Glaubensbekenntnis der Arianer. Wenn es nun bei den Gegnern einen Entrüstungsturm hervor-15 rief, dem kein kaiserlicher Ordnungsruf gewachsen war, und Eusebius sogar verbündet wurde, zu Ende zu lesen, ja man ihm das Blatt entriß und zerstückte, so besagt diese Lebhaftigkeit der Extremitäten für die Trägheit des Mittelpunktes nichts. Zwei für Entgegengesetztes lebhaft interessierte Minderheiten standen einander gegenüber; dazwischen aber gähnte die Indifferenz. In deren und damit zugleich im eigenen Namen sprach dann Eusebius, als20 er die Vertretung der Arianer fallen ließ und als Vermittler reinen Wassers auftrat; als er ferner seiner Erklärung die Wendung gab, es gelte vor allem die Herstellung des kirchlichen Friedens ins Auge zu fassen, redete er zugleich dem hohen Protektor nach dem Munde. Er legte also eine neue Formel vor, wo bei einigem guten Willen die Gegen-25 sätze unter einen Hut zu bringen waren. Daraus, daß es keine aus dem Stegreif für die Bedürfnisse des Augenblicks zurechtgezimmerne Kompromißformel, sondern ein in lebendigem Gebrauch einer angesehenen Gemeinde stehendes Taussymbol war, geht deutlich hervor, daß damals noch zu einem blühenden Gemeindeleben bei den Orientalen ein ausgesprochenes Interesse am Dogma nicht von nöten war. Aber um dieses Interesse an sich wurde zu Nicäa eben gekämpft. Der Kaiser, der die rein politischen Absichten30 einer möglichst erfolgreichen Pazifikation verfolgte, konnte sich einen willkommeneren Antrag nicht wünschen und verstärkte ihn alsbald, indem er ihn zu dem seinen machte. Damit vergewaltigte er die Mehrheit nicht, sondern kam ihr höchst wahrscheinlich entgegen. Denn hätte die orthodoxe Partei wirklich mit einer überwiegenden Mehrheit zu rechnen vermocht, so hätte sie selbst die Vorliebe des Kaisers nicht verhindern können, ein eigenes35 Bekenntnis, wenn nicht im Wortlaut so doch in der Art des von Bischof Alexander in seinem ersten Rundschreiben aufgestellten einzubringen. Aber weit entfernt, einen derartigen Versuch zu wagen, ließ sie sich ohne Widerstand darauf ein, ihre Rechte nur in Form amendierender Zusätze zur Geltung zu bringen. So etwas thut nur eine Minder-40 heit, was ja den Sieg nicht ausschließen braucht und in diesem Fall thatsächlich auch nicht ausschloß. Wenn nun des weiteren sämtliche Anträge der Orthodoxen Aufnahme fanden, so erhellt daraus weiter: einmal, daß die Arianer von Überzeugung ihrerseits in der Minderheit waren, und sodann daß die ausschlaggebende Mehrheit Über-45 zeugungen dogmatischer Art nicht besaß und somit auch nicht geltend machte. Dies sind, im allgemeinen betrachtet, die Voraussetzungen der weltgeschichtlichen Entscheidung von Nicäa.

Wenden wir uns nun einigen Einzelheiten zu, so enthielt das zu Grunde gelegte Symbol in der That Bestimmungen über den Sohn Gottes („der Logos Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Erstgeborenen aller Kreatur, vor allen Zeiten aus dem Vater entstanden“), die alle Mitglieder der Synode zufrieden stellen konnten (Text bei Hort,50 *Two dissertations*, Cambr. u. London 1876, p. 138/39 oder H. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3. Aufl., Breslau 1897, S. 160/161). Selbst Arius brauchte von seinem Standpunkt aus nichts dagegen zu haben. [Daß es das Symbol von Cäsarea war, sagt Euseb allerdings nicht ausdrücklich, sondern nennt es nur „unser“ Bekenntnis, woraus C. Zeed, p. 351 folgert, aus den Einleitungsworten sei ein Schluß auf die lokale Herkunft der55 Formel nicht statthaft.] Die Parteigänger des Bischofs Alexander dagegen involvierten mit ihrer Unzufriedenheit den Fortschritt: die Bestimmungen waren ihnen zu weit und zu laß; sie verengerten und verschärften, und wenn man das amendierte Nicaenum mit seiner Vorlage, dem Cäsarensischen, vergleicht, so sieht man, daß es zu stande kam durch einige Abstriche aus dem 2. Artikel, der ja allein in Frage kam (*τὸν τοῦ θεοῦ* 60

λογον steht durch τὸν εἶδος τοῦ θεοῦ Tilgung der Ausdrücke προτότοκον πατρὸς πατρὸς und Korrektur von τὸν πατέρα τὸν αἰώνιον ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένων, die nicht jede Vorstellung einer zeitlichen Entstehung des Sohnes auszuschließen intentionell aus dem Perfect γεγεννημένος wurde der Aorist γεννηθέντα und die Worte τὸν πατέρα τὸν αἰώνιον wurden gestrichen; das μορογενῆ ist an den Schluß gerückt; charakteristisch ist auch das abstraktere θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ statt ζωῆς ἐκ ζωῆς. Diesen Weglassungen entsprachen drei nicht minder bedeutsame Zusätze: 1. Zur Bezeichnung des Sohnes fügte man hinzu τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς und 2. etwas weiter unten die Bestimmung γενηθέντα οὐ ποιηθέντα, endlich 3. gleich darauf das entscheidende ὁμοούσιον τῷ πατρί: Eines Wesens mit dem Vater; vom dritten Artikel, der überhaupt damals außer allem Streit war, ließ man einfach die Worte stehen (abhängig von πιστεύομεν) καὶ εἰς ἄγιον πνεῦμα, worauf man dann gleich die Anathematismen folgen ließ, nämlich die Verfluchung der charakteristischen Formeln, gegen welche das ganze Symbol gerichtet sein sollte. Es geschah mit den 17 Worten: „Und diejenigen, die da sagen: es gab eine Zeit, da er nicht war; ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, und bevor er (der Sohn) erzeugt war, war er nicht; und diejenigen, die behaupten: Aus dem Nicht-Seienden entstand er, oder daß der Sohn Gottes aus einer andern Substanz (ἐκ ὁμοουσίας) oder Wesen (οὐσίας) sei oder geschaffen, wandelbar oder veränderlich, diese verflucht die katholische Kirche.“

30 So wurde aus dem von Euseb vorgelegten neutralen Taufbekenntnis seiner Gemeinde Cäsarea das scharfe antiarianische Symbol von Nicäa, dessen Text sich in dem schon genannten Brief des Euseb an seine Gemeinde (s. Theodoret AG I, 12. 8 p. 65 f. ed. Gaisford), bei Athanasius u. a. erhalten hat. Auf welche Weise ist es nun aber — die Frage drängt sich in erster Linie auf — zur Annahme des Symbols durch die Synode gekommen. Nach einem hohen moralischen Niveau darf man dabei nicht fragen. Auf beiden Seiten sind unbestreitbare Unredlichkeiten mit untergelaufen.

Am Verhalten des Euseb von Cäsarea läßt es sich noch einigermaßen erkennen, auf wie ganz eigentümliche Weise dieser für die dogmatisch indifferente Gesinnung der Mehrheit vorbildliche Teilnehmer der N. S. zu schieben glaubte und doch der Geschöbene 35 war. Von Euseb wissen wir genug, um uns in sein persönliches Verhalten einen Einblick zu verschaffen: thun wir es, so haben wir aber zugleich einen Maßstab, um die überwiegende Naiv- und Gesinnungslosigkeit bei der Hauptmasse der Synodalen zu beurteilen. Obnein wird ein so kluger und einflussreicher und zudem nun auch beim Kaiser in so hohen Gunsten stehender Mann einen tüchtigen Anhang hinter sich gehabt haben. 40 Nun bietet uns Euseb eine vollständige Erzählung über den Verlauf der N. S. an; aber so sehr diese Mitteilungen jetzt die eigentlichen Quellen unserer Kenntnisse bedeuten, so deutlich läßt es sich ihnen anmerken, wie gerade Eusebius allen Grund hatte, den wahren Verlauf der Verhandlungen möglichst im Dunkeln zu lassen. Nach seinem Bericht hätte es den Anschein, als habe es mit dem Zustandekommen des Symbols eigentlich weiter 45 gar nichts auf sich gehabt: der Kaiser sei eben mit dem ὁμοούσιος einverstanden gewesen (Theodoret AG I, 18. 7), und im übrigen fährt er fort: „οἱ δὲ προσάγει τῆς τοῦ ὁμοουσίου προσθήκης τῆςδε τῆς ῥασιμῆς πεποιθήσαν“ (Gwatkin a. a. O. p. 46 deutet die Worte so, als hätten sie unter dem Vorgeben, das ὁμοούσιος dem kaiserlichen Wunsch entsprechend einzuführen, aus dem ihnen vorgelegten Symbol ein eigenes Mach- 50 wert gemacht). Jedenfalls meint Euseb, das Homoousios sei nur unter dem Vorbehalt durchgegangen, daß man über das vom Kaiser bezogene Interesse hinaus die Formel nicht deuten dürfe. Daß nun aber er und sein Anhang in die Lage der „Deutenden“ gekommen sind, in die Lage derjenigen, die noch von ihrem Standpunkte ausdrücklich Vorbehalte zu machen hatten bei einer Formel, die ursprünglich doch die übrige war, das ist 55 es, worüber man gern näheres erfähre; denn damit wird stillschweigend der große Unschönung vorausgesetzt, wonach nun die Antiarianer mit einemmal das Heft in den Händen hielten. Euseb begnügt sich nun, seiner Gemeinde ziemlich gerunden auseinanderzusetzen, wie so und unbeschadet seiner Sympathien für Arius den Beschlüssen der Synode habe beitreten können; insbesondere das Schlagwort der Antiarianer, das 60 ὁμοούσιος und die Anathematismen gegen Arius habe er in einer Deutung angenommen, die ihm beliebte. Aber diese Deutung konnte gar nicht unerschütterlicher ausfallen, weil sie dem ὁμοούσιος gerade seine Spitze abbricht; denn nicht von den übrigen Geschöpfen will das Homoousios den Sohn unterscheiden, sondern von allem, was Geschöpf überhaupt heißt, als ein Wesen, das ganz auf die Seite der Einen über allem Erschaffenen 65 stehenden Gottbau gehört, mit welcher es nicht bloß „vergleichbar“ — so deutete Euseb

das Wort — sondern von welcher es wesentlich untrennlich ist. Noch bedenklicher aber entschuldigt Euseb seine Annahme der Anathematismen gegen Arius: er habe jene Verdammungsformeln angenommen, weil sie den Gebrauch von Worten und Ausdrücken verböten, die der Schrift fremd seien; durch deren Mißbrauch sei überhaupt erst diese ganze Verwirrung in die Kirche gekommen. Aber war denn das Zeichen *ὁμοούσιος* in der ganzen Bibel irgendwie zu finden? Ferner: Die ewige Zeugung des Sohnes unterschlägt er einfach dadurch, daß er erklärt, der Satz habe gelautet, der Sohn sei auch vor seiner Menschwerdung Sohn Gottes gewesen — darüber war jedoch kein Streit gewesen; denn diesen Satz hatte sogar Arius unterdrückt. Euseb hat sich also, einmal überrumpelt, sehr unredlich aus der Sache gezogen (vgl. auch Th. Zahn, Marcell von Ankyra, S. 17). Leider liegt kein Grund vor, ihn nicht auch hierin als ein typisches Beispiel zu nehmen und bei der Mehrzahl der Synodalen dieselben Mängel an Halt vorauszusetzen, sobald erst einmal der versöhnliche Standpunkt an der Unerbittlichkeit der Gegner zu scheitern drohte.

Ohne allen Zweifel haben die Antirarianer ihren Sieg nur ihrer eigenen Energie zu verdanken. Aber auch dieses verdiente Lob verlangt nach der Seite der Aufrichtigkeit hin eine deutliche Einschränkung. Es war die gelungene Intrigue einer gut geleiteten Minorität, die vor keinen Mitteln zurückschreckte. Einmal scheute man sich nicht, selbst biblische Formeln aus dem Symbol von Cäsarea auszuschneiden, welche dem dogmatischen Sprachgebrauch der Arianer und verwandter Standpunkte geläufig waren, um sodann an die Stelle dieser biblischen Formeln selbsterrundene theologische Bestimmungen zu setzen, die die schärfste Ausschließung der arianischen Christuslehre gewährleisteten. Auch aus der Mitte dieser Interessentengruppe ist uns in den Auslassungen des Athanasius ein authentisches Zeugnis erhalten, das, wiewohl nicht in so unmittelbarem Zusammenhang mit den Ereignissen entstanden, doch eine treuere Interpretation des eigentlichen Sinnes der nicänischen Beschlüsse darstellt. Einen Blick in den Werdegang gewähren jedoch auch seine gelegentlichen Reminiscenzen nicht. Wir sind also auf Rückschlüsse angewiesen. Gewiß bestand die angestrebte Intrigue, die den Sieg der Antirarianer zur Folge hatte, in dem Gebrauch, den sie von ihrem gerade auf Konstantin bestehenden Einfluß gemacht haben. Dem Kaiser lag an einer endgültigen Schlichtung der aufgeworfenen Streitfrage; aber ganz allgemein, ohne Vorliebe für die eine oder die andere Auffassung, und also zunächst nicht für die von ihm dann schließlich befürwortete homoöusianische Lösung der Frage. Als er aber dann wahrnehmen mußte, daß die angeblich dem Frieden förderlichen Anträge des Eusebios das Gegenteil bewirkten, da mochte er unwillkürlich überrechnen, ob er nicht schneller ans Ziel komme, wenn er sich mit den Antirarianern zu verständigen suche. An Versuchen persönlicher Vermittelung wird es kaum gefehlt haben, in erster Linie von seiten des Bischofs Hosius von Corduba, eines der einflussreichsten Homoöusianer und zu Zeiten des Konzils der Vertrauensmann des Kaisers in allen kirchlichen Angelegenheiten (vgl. H. Hosius v. Corduba Bd VIII 378, S. 20—26). In den Teilnehmern steht er an erster Stelle und Athanasius schreibt (Hist. Ar. p. 711A) das Zustandekommen des Symbols ausdrücklich ihm zu. Ferner wird von einer Seite (Theodoret I, 7. 10) der „große“ Eustathius von Antiochien als derjenige genannt, der den Kaiser im Namen des Königs begrüßt habe (vgl. über ihn Bd V, 626 627). Alexander von Alexandrien, und ihm zur Seite, als seine treibende Kraft, sein Diakon Athanasius fielen schon als Vertreter eines Erstables ins Gewicht. Daß Athanasius bei den nicänischen Beschlüssen besonders beteiligt war, beruht auf keiner Überlieferung, sondern nur auf der Kombination seiner Anwesenheit zu Nicäa mit der überragenden Stellung, die er in nach-nicänischer Zeit einnimmt; auch kann er als Nicht-Bischof nur indirekt gewirkt haben. Erblickt man außerdem auch noch einen so selbstständigen theologischen Denker wie Marcell von Ankyra (s. d. A.) im antirarianischen Lager, so kann man sich einen Begriff machen, was für eine Durchsetzlichkeit und zähe Widerstandskraft dieser Partei, so klein sie, äußerlich betrachtet, sein mochte, eben doch inne wohnte (vgl. dazu den A. Arianismus Bd II, S. 14 15, wo auch der abendländischen Herkunft des *ὁμοούσιος* gedacht wird). Die Anzahl der wirklichen Charaktere war nicht so stark bei den Gegnern; denn nach dem Kreuzfeuer der vierwöchentlichen Debatten blieben nur zwei Anhänger des Arius standhaft bei ihrer Weigerung: Theonas von Marmarica in Lybien und Sekundus von Ptolemais. Denn von den Dreien, auf die Arius noch hätte rechnen dürfen, unter schrieb schließlich Maris von Chalcédon noch alles, Euseb von Nikomedien und Theognis von Nicäa wenigstens den positiven Teil des Symbols ohne die Verheißungsformeln gegen Arius. [Dem wird freilich auf Grund von Philostorg. I, 9; Epiph. haer. 68. 5 60

von Arianismus in Smith and Wace Diet. of Christ. Biogr. II, 365 widersprochen und behauptet, daß Euseb und Theognis zwar alles unterdrückt und nur die Absetzung des Arius nicht billigten. Eine Ansicht, die die Unrechtheit des Briefes des Eusebius und Theognis bei Soer. I, 11; Soz. II, 16 nach sich zieht. Dieser Ansicht pflichtet auch Epiphani bei (a. a. O. p. 19 n. 1.). Der Kaiser that nun das Seine und machte mit harter Drehung Ernst, wonach jeder Verbannung zu gewärtigen hatte, der nicht unterwarf. Arius sowie seine zwei Getreuen Theonas und Sekundus wurden sofort nach Aegypten verwiesen, und auch die zwei andern, der rasch um seinen Kredit gekommene Eusebius von Nikomedien und Theognis, kamen mit ihrer Absetzung nicht davon, sondern mußten ebenfalls ins Exil wandern. Die Schriften des Arius befahl der Kaiser zur Verbrennung auszuliefern und setzte ihn der Kaiser dem gefürchteten Christenbefeindler Porphyrius gleich und wollte nur noch von Porphyrianern gesprochen wissen. Schon die nächste Zukunft sollte bald genug lehren, wie wenig auch diese äußersten Gewaltmittel den Streit aus der Welt zu schaffen vermocht hatten, ja wie gerade unter dem Druck dieses massigen Vorgehens von jetzt an dieser Lehrstreit um die Gleichgültigkeit Christi in ungeahnten Dimensionen erst recht anheben sollte. Denn eines war allerdings zu Nicäa erreicht worden: die Gleichgültigkeit der großen Masse gegenüber theologischen Unterscheidungen war nun überwunden; von jetzt an war das schlimmste eingetreten, was vom Standpunkt des Politikers aus zu befürchten war. Die gelehrten Streitfragen wurden den rohen Instinkten eingemppt. Andererseits muß allerdings auch nicht vergessen werden, wie wenig Aussicht das morgenländische Christentum besessen hätte, sich an Stelle des griechischen Heidentums zu setzen, wenn es wirklich das Interesse an den Dogmen der Heugier des Volkes vorenthalten und nicht auch im vulgären Glauben dem begrifflichen Teil der neuen Staatsreligion den obersten Platz eingeräumt hätte.

3. Nachdem am 19. Juni das Haupttraktandum erledigt war, kam in erster Linie die Osterfrage an die Reihe. Die Rolle der N. E. in dieser Kultuskontroverse reduziert Lightfoot in Smith a. Wace Dictionnaire of Christ. Biogr. II, 314, darauf, daß den Patriarchen von Alexandrien die jährliche Berechnung und Ansetzung des Osterfestes überlassen worden sei. Daß aber die N. E. den 19-jährigen Ektypus sanktioniert habe (so Ambrosius Ep. 23; Cyrill. Alex. Ep. 86; ad Leon. pap.) sei deswegen nicht glaublich, weil Euseb. Vita Const. III, 18; Soz. RG I, 9, nichts davon gesagt werde und Rom und der Occident auch nach der N. E. einen älteren Cyklus brauchten. Was die Sanktionierung des 19-jährigen Cyklus betrifft, so leugnet sie auch Duchesne (La question de la Pâque au concile de Nicée, Revue des questions historiques XXVIII, 37) und macht auf den Gebrauch des 3-jährigen noch bei Epiphanius aufmerksam (haer. 70, 13). Sonst aber faßt Duchesne die Regelung der Osterfrage zu Nicäa ganz anders auf. Er bestreitet überhaupt die herrschende Ansicht, als ob die N. E. irgend etwas mit dem alten Quartodecimalsstreit, insbesondere mit dem kleinasiatischen des 2. Jahrhunderts noch zu thun gehabt habe (so Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche, S. 357 ff.; siehe auch Aubé, Les chrétiens dans l'empire Romain, Paris 1881, p. 79). Wenn nämlich jener Streit in einer auf der Chronologie der Leidenswoche beruhenden Feier des Todestages Christi statt, wie in Rom, in der Feier des darauffolgenden Sonntags als des Auferstehungstages bestanden habe (S. 6 ff.). Diese Differenz mit Rom verschwindet aber seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts und zur Zeit der N. E. finden wir die Diöcese Aken unter den Gebieten, die das Konzil als über die korrekte Feier des Osterfestes geeinigt ansieht (Konstantin bei Euseb. Vita Const. III, 19, 1; Theodoret. I, 10, 10; Duchesne S. 25). Nimmt man nun mit Duchesne (S. 23) als Quelle unserer Kenntnis an: 1. den Brief der Synode an die Alexandriner bei Theodoret RG I, 9, 12; Sozrates RG I, 9, 12; 2. das Rundschreiben Konstantins an die Bischöfe nach dem Konzil, Vita Const. III, 18, 19; Theodoret RG I, 10, 3 ff.; 3. Athanasius de Synodo c. 5, Epist. ad Afros. c. 2, so läßt sich als Gebiet des von der Synode verworfenen Braudes Syrien, Cilicien und Mesopotamien bezeichnen. Es betrifft die Regelung der Differenzen in der Osterfeier, die dadurch entstand, daß jene orientalischen Kirchen, statt sich an die selbstständige auf die Äquinoktialregel gründende Osterberechnung nach dem Beispiel von Alexandrien und Rom anzuschließen, sich an die Berechnung des 11. Nisan durch die Juden hielten. Also galt es zu Nicäa nur Anomalien im Termin zu heben, wie sie durch den Anschluß an die jüdische Mondberechnung hervorgerufen waren. Daß aber das palastinische Syrien und Mesopotamien nicht quartodeci-



manische Gebiete waren, ergibt sich aus Euf. *RG* V, 23, 3. 1. Es wurde auch weiter nichts hervorgehoben, als die formale Eventualität, daß wegen der nicht endenden und nicht an das Frühjahrsäquinoktium sich bindenden Berechnung des 11. Nicaen. i. den Juden das Osterfest in einem Jahre zweimal und im folgenden gar nicht gefeiert werden (Gefahr laufe (Constit. app. V, 7; Constant. ap. Euseb. Vit. Const. III, 1, 1; Theodoret 5 h. e. I, 10, 5; Epiphän. Haer. 70, 11 p. 821 A). Allein eine überliefert jüdische, nicht bloß, rein nur in der Zeitbestimmung, vom jüdischen Kalender abhängige, Osterfeier würde ja gar nicht als Osterfeier anerkannt worden sein, während zu Nicaea die Art, Oſtern zu feiern, keineswegs beanstandet wurde, sondern nur der äußerliche Umstand, daß dies eben zweimal im Jahr geschehe, eine Gefahr, der man auch in der römischen 10 Kirche damals nicht ganz entging (Duchesne S. 11). Immerhin war insofern die Abhängigkeit einiger Gemeinden von einer jüdischen Eigentümlichkeit und wenn es auch nur den jüdischen Kalender betraf, ohne sonst irgendwie dogmatisch abzufärben, als ein wenn auch nur formaler Judentum anstößig, und so hat die Behandlung der Osterfrage auf der N. S. den Zweck verfolgt, die orientalische Kultusſitte hierin den Gewohnheiten der 15 übrigen Kirchen konform zu machen, die sich nicht jüdischer, sondern eigener Berechnungen bedienen und auf diese Weise das Osterfest ansetzten. Die N. S. hat nun aber nicht den alexandrinischen Oſtercyklus für den allein kanonischen erklärt, sie hat jedoch dem alexandrinischen Bischof das Recht zugesprochen, alljährlich den Oſtertag der römischen Kurie mitzuteilen (Br. Krusch, Studien zur christlich mittelalterlichen Chronologie, 1880, 20 S. 70 mit Berufung auf Leo Magn., Epist. 121, 1; Hilgenfeld, Ueber den Paschastreit, S. 369 und de Rossi, Inscript. christ. urbis Romae p. LXXXVII). Die N. S. hat also zwar die Regelung der Osterfrage in die Hand genommen, aber sich damit begnügt, ihren Beschluß den einzelnen Diöcesen mitzuteilen, ohne ihn als kirchliche Satzung aufzustellen (Mfener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 3). Später erhob sich dann auch hierin 25 eine Opposition gegen Nicaea (vgl. den Osterbeschluß der Synode von Antiochien von 341, Can. I bei Hefele, 2. Aufl. I, 513). Ferner Chrysostomus 3. Homilie gegen die Juden: adversus eos qui Pasqua jejunt I, 606 Montf. Endlich die Häreſie des Meſopotamiers Audianus bei Epiph. haer. 70, 9). Aber gerade aus der Art dieser Polemik scheint hervorzugehen, daß zu Nicaea ein anderer Übergriß als eine Kalendervariante nicht 30 bekämpft wurde. [Demgegenüber halten an der Ansicht, es habe sich um ein Wiederauflösen der quarteodecimannischen Streitſache gehandelt, ſiehe: Zahn, Forschungen III, 194 und Gwatkin (a. a. O. p. 35); doch iſt mit Euseb. Vit. Const. III, 5, 2 weiter nichts zu beweisen, als daß ganz im allgemeinen Oſterfreitagen in der Kirche von altersher bestanden.] 35

4. Mit den Maßnahmen, die man gegen das meletianische Schisma ergriff (ſ. den Art. Meletius Bd XII S. 552) und die wegen der großen Popularität der Bewegung gegen die Anhänger äußerst milde ausfielen und auch dem Stifter nur Suspension im Amt, nicht aber Degradation eintrugen, waren die großen Traktanden erledigt. Ihnen ließ die N. S. noch 20 Kanones oder Disziplinarverſchriften folgen. 1. Verbot der Selbſt 10 kaſtration. 2. Feſtſetzung einer Minimalfriſt für die Katechiſation. 3. Verbot der Synniſakten. 4. Obeirotone eines Biſchofs durch mindestens drei anweiſende Provinzbiſchöfe und Beſtätigung durch den Metropoliſten. 5. Es ſind jährlich zwei Provinzſynoden zu halten. 6. Ausnahmskompetenzen für die Stühle von Alexandria und Rom. 7. Ehrenrechte des Stuhls von Jeruſalem. 8. Verſtändigung mit den Novatianern. 9. 11. Mildes 15 Strafmaß gegen die Papſt der ſeimianischen Verſelzung. 15. 16. Verbot der Prieſterverſekung. 17. Verbot des Geldwuchers beim Alerns. 18. Diakone dürfen nicht vor den Biſchöfen oder Presbytern die Eucharistie nehmen. 19. Ungültigkeit der Negertaufe. 20. Am Pünſtfeſt finden die Gebete ſtehend ohne Kniebeugung ſtatt. — Von dieſen Beſtimmungen greifen can. 6, 7, 8 und 19 in die große Kirchenpolitik über. Can. 6: Der 20 Anteil des Papſtes Silveſter an der N. S. war vorhanden, darf aber nicht überſchätzt werden; ſeine beiden Vertreter mögen zur Symbolfrage das ihre beibringen haben; ſonſt aber hat der Papſt weder die Synode zu berufen, noch ihr zu präſidieren, noch ſie zu beſtätigen gehabt (Friedrich, Zur älteſten Geſchichte des Primates in der Kirche, Bonn 1879, S. 134 ff.; Hefele a. a. O. I, 397 ff.; Gieſeler, Lebrbuch der RG I. II. 181 und 2. 194; Fr. Maſſen, Das Primat des Biſchofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geſchichte der Hierarchie, inſbeſondere zur Erläuterung des 6. Kanons des erſten allg. Konzils von Nicaea 1853. Neuerdings beſtreitet Mattenbuch, Lebrb. der vergl. Konfeſſionskunde, S. 82 f., daß can. 6 der N. S. die Diöceſanverfaſſung der Kirche 25 ſchon ſanktioniere). Can. 7: Gegen Hefele (a. a. O. I, 103 ff.) will Friedrich (a. a. O.

155 f.) die hier dem Bischof nachgebene *πρωή* auf die Traditionen der Bischofswürde des Jakobus und der darauf ruhenden apostolischen Würde des Bischofsstuhles von Jerusalem gründen. Z. aber dazu Overbeck, Theol. Literaturzeitung 1880, Nr. 6 Sp. 131 f. Can. 8 und 19: Am Prinzip bleibt der Orient auch nach der N. Z. auf dem Standpunkt der Verwerfung der Metertaufe und jedenfalls hat die N. Z. für die fortwährend im Orient sehr schwankend bleibende Praxis nichts entschieden (Swaffin a. a. O. 130 f.). Als offenkundiges Zeugnis ihrer Unschlüssigkeit in diesem Punkt bezeugt die N. Z. die Inkonsistenz, daß sie can. 8 Taufe und Ordination der Novatianer anerkannte, can. 19 jedoch die Metertaufe der Anhänger des Paulus von Samosata fordert (vgl. Bd XIII 10 Z. 323, 4 ff.).

5. Die Konzilsväter feierten am 25. Juli 325 noch die Biennalien des Kaisers mit; dann gingen sie auseinander. In der Abschiedsrede gab Konstantin nochmals deutlich zu erkennen, wie abhold er für seine Person allem dogmatischen Streite sei (Euseb. Vit. Const. 21). Die hergestellte Einheit der Christen gab er durch ein Mundschreiben 15 der ganzen Christenheit kund. Aber das triumphierende Bewußtsein des Sieges hielt nicht lange vor. Schlag auf Schlag erlebte der bis jetzt vom Glück verwöhnte Kaiser Enttäuschungen und Unglücksfälle, von denen mehr als einer ihm wie eine Strafe für die zu Nicäa geübte Gewaltthätigkeit erscheinen mußte. So erfuhr denn die N. Z. noch ein stilles und des ersten Zeißian an Einfluß und Ruhm nicht ebenbürtiges Nachspiel im 20 Jahre 327 (Euseb. Vita Const. III, 23: *καὶ δεύτερον ἐξέλει καὶ πάλιν ἐνεσώτερε τοῖς ἀπὸ τοῦ*; da alle dieselben Bischöfe zusammentraten war es kein zweites Konzil, sondern nur eine Fortsetzung des ersten. Seeck a. a. O. S. 70 und S. 356—362). Dort wurde nun faktisch, wenn es auch der Form nach nicht offen eingestanden wurde, alles wieder in Frage gestellt, werauf sich die N. Z. etwas zugute gethan hatte. Die Volks- 25 bewegung für den Modemärtyrer, den Arianervater Lucianus, an der Konstantin teilnahm, half sowohl Arius und seinen mitbestraften Freunden, wie auch den Meletianern so ziemlich alle jene Rechte wieder erlangen, deren sie verlustig gegangen waren. — Damit nahmen die von da ab über hundert Jahre lang hin und her schwankenden Lehr- 30 freistigkeiten noch zu Nicäa selbst wieder ihren Anfang, wo man sie doch eben hoffte Carl Albr. Bernoulli.

Nicänisches Konzil von 787. — Die Quellen (vgl. besonders die vollständig erhaltenen Akten der Synode bei Mansi XII. XIII) und Literatur (vgl. bes. Walch, Historie der Ketzerien X, 119 ff. und Melele, Conciliengesch. 2 III, 441 ff.) s. in d. Art. Bilderverehrung und Bilderfreistigkeiten Bd III, 221 f.

35 Durch die durchgreifenden Maßregeln Konstantins V. schien die Bilderverehrung unterdrückt. Leo IV. teilte seines Vaters bilderfeindliche Gesinnung, und dessen Gemahlin Irene hatte Konstantin die Verwerfung der Bilder feierlich beschwören lassen. Dennoch waren mit Irenes Hilfe schon bei Lebzeiten Leos bilderfreundliche Mönche in einflußreiche Stellungen gelangt, und nach dessen frühem Tod nahm sie als Vormünderin und Mit- 40 regentin ihres Sohnes aus persönlicher Neigung wie wohl auch aus politischer Erwägung die Restauration der Bilderverehrung in Angriff. Der Patriarch Paulus entsagte, angeblich freiwillig, und der bisherige kaiserliche Sekretär Tarasius, also ein Laie, rückte Weihnachten 781 an seine Stelle. Als Bedingung seiner Annahme der Würde forderte er die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit den übrigen Kirchen, d. h. die Wieder- 45 anerkennung der Bilder. Ein dem Anspruch nach ökumenisches Konzil hatte aber die Bilderverehrung befeitigt; so sollte auch ein an dessen Stelle tretendes ökumenisches Konzil sie wiederherstellen. Es hat in Konstantinopel selbst an, erfolglosem, Widerspruch gegen ein solches offenbar nicht gefehlt (Melele S. 111). Aber in Rom stimmte Papst Hadrian, den der Patriarch wie der Hof zur Teilnahme dringend einluden, natürlich freudig zu, — 50 jedoch nicht ohne die Erhebung eines Laien zum Patriarchen zu rügen. Den orientalischen Patriarchen konnte man nicht einmal die für sie bestimmte Einladung zukommen lassen. Als ihre Vertreter traten ein ein angeblicher Synkellos, nach Theophanes der des antiochenischen Patriarchen, und ein ägyptischer Mönch. Die Legaten Roms waren ein römischer Archidirektor und ein Abt, beide mit Namen Petrus.

786 trat die Synode in Konstantinopel zusammen in der Apostelkirche. Ein Teil der Bischöfe hatte aber schon zuvor Gegenveranstaltungen zu halten versucht; im Ein- 55 verständnis mit ihnen drangen Truppen in die Versammlung und erzwangen ihre Auflösung. Die Regierung wußte durch List sich zu helfen. Unter dem Vorgeben eines Feldzugs entfernte sie die bilderfeindliche Leibwache aus der Hauptstadt, entwaffnete sie

und schickte sie nach Hause. Die bereits abgereisten papstlichen Legaten wurden nun zurückberufen und eine neue Synode ausgeschrieben, aber nicht nach Konstantinopel, dessen man doch noch nicht sicher war, sondern nach Nicaä; das Konzil war dadurch zugleich in Parallele mit der gefeierten ersten nicaänischen Synode. Am 24. Dezember 787 wurde es eröffnet. Etwa 350 Mitglieder zählte die Synode; unterzeichnet haben 305 Bischöfe oder deren Stellvertreter. Die Akten der Synode sind vollständig erhalten; eigenhändig nehmen die „karolinischen Bücher“ Rücksicht auf eine zum Teil weitgehende Tergestaltung (eine Tabelle zur Vergleichung mit den Akten bei Heide Z. 709 ff.). Die Angabe der karolinischen Bücher II, 27 z. B., daß nach dem nicaänischen Konstat die Früchte der Erde in das Abendmahl übergeben, so die Bilder in die Verehrung der abgebildeten Personen (MSL 98, 1093 C) kann nicht wohl aus dem zu Nicaä vorgeladenen Heros der Synode von 751, aber auch schwerlich aus großer Nachlässigkeit (so Heide Z. 703), erklärt werden. Die Leitung der Verhandlung hatte Tarasius, werden gleich in den Akten die römischen Legaten obenan genannt. Von einer freien Erörterung der Bilderfrage war natürlich keine Rede. Aber auch kein Versuch eines Widerpruchs scheint gemacht worden zu sein, obwohl noch 786 die Zahl der Bilderfeinde keine geringe war. Es muß also in der Zwischenzeit nachdrücklich an der Umnichtung gearbeitet worden sein. Auf der Synode erschienen die Gegner der Kirche von vornherein als Abgewichene, aber auf ihr reumütiges Bekenntnis wurde ihnen Vergebung und Befähigung in ihren Stellen und Anerkennung ihrer Weihen gewährt. Sieben Sitzungen hatten zu Nicaä statt. Der Beweis für das Recht der Bilderverehrung wurde aus Ex 25, 17 ff.; Nu 7, 89; Ez 41; Hbr 9, 1 ff.; Ge 32, 24, besonders aber durch eine Reihe verlesener Väterstellen für die Patristik sind dadurch die Akten der Synode sehr wertvoll — gegeben; die Autorität der Väter entschied die Sache. Eine sehr eingehende Widerlegung ward in der 6. Sitzung dem Heros der Synode von 751 gewidmet. In der 7. Sitzung wurde dann der eigene Heros der Synode aufgestellt. Sie bestimmte (Mansi XIII, 377 C ff.) „mit aller Sorgfalt, daß wie das ehrwürdige und Leben spendende Kreuz nachgebildet wird, so auch die zu verehrenden und heiligen Bilder — mit Farbe, aus Stein oder anderer geeigneter Materie — aufgestellt werden sollen in den heiligen Kirchen Gottes, an heiligen Geräten, Gewändern, an Wänden und auf Tafeln, in den Häusern wie auf den Wegen; nämlich das Bild unseres Herrn, Gottes und Erlösers J. Chr. und unserer unbescholtenen Herrin, der hl. Gottesmutter, der ehrwürdigen Engel und aller heiligen und frommen Männer. Denn je anhaltender sie in ihrer Wiedergabe durch das Bild betrachtet werden, um so mehr werden die sie Anschauenden zu brünstigem Gedächtnis der Urbilder erweckt. Dabei gehört es sich, ταῦτα ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσέκρησιν (die sich in der Darbringung von Räucherungen und Kerzen äußert) ἀποτέμειν, ὅς μιν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρίαν, ἣ ποιεῖ μόνη τῇ θεῷ ἡμέτεροι . . . ἣ γὰρ τῆς εἰκότος τιμῆς καὶ τὸν ποσιωτότερον διαβαίνει. καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τὸν ἑργοποιούμενον τὴν εἰκόνα.“

Das gleiche Dekret ist dann feierlich bekannt gemacht worden in der 8. Sitzung (am 23. Okt.), die zu Konstantinopel in Gegenwart der Herrscher gehalten wurde. Man darf jene deutliche Unterscheidung zwischen der den Bildern und der Gott zu erweisenden Verehrung wohl als einen Erfolg der bildergegnertischen Reform beurteilen. Ebenso sollen auch die Verordnungen der 22 zu Konstantinopel aufgestellten Kanones (Heide Z. 175 ff.) einer kirchlichen Reform dienen (Harnack, DG<sup>3</sup> II, 459). Sorgfältige Einhaltung der älteren synodalen Bestimmungen, Schriftkenntnis der Geistlichen, Fürsorge für einen christlichen Wandel wird gefordert. Kleriker sollen nicht durch Weltliche gewählt, keine Fern der Simonie geduldet, jährlich Provinzialsynoden gehalten werden. Neben die Forderung der Auslieferung der bilderfeindlichen Schriften, der Ausstattung aller Kirchen mit Reliquien, strenger Aufsicht über die getauften Juden, der Wiederherstellung eingezogener Klöster treten Verordnungen gegen den Übergang von Klerikern in weltliche Dienste, gegen die Verschleuderung von Kirchengut, gegen die Errichtung von neuen Doppelklöstern, gegen die unbesonnene Gründung eigener kleiner Klöster, gegen die Brunkfucht der Kleriker, die Forderung der Anstellung bischöflicher und klösterlicher Ökonomen, Anordnungen über das Verhalten der Mönche gegen Frauen u. s. w. Das Bedürfnis einer Erneuerung des kirchlichen Lebens ist erwacht; die Persönlichkeit eines Theodor von Studium ist der Beweis für die Stärke, die es gewonnen.

Die päpstlichen Legaten stimmten den Beschlüssen über die Restitution der Bilder völlig zu. Der Patriarch berichtete über den Verlauf des Konzils an Harian. Dieser ließ sofort eine Übersetzung der Konzilsakten anfertigen, die später der Bibliothekar Ana-

statius durch eine bessere ersetzt hat. Über den Widerspruch gegen das Konzil von Seiten der „lareninischen Bücher“ s. d. A. Bd X, 88 ff. Bonwetsch.

Nicephorus Callistus Xanthopoulos, Kirchenhistoriker, um 1320. — Literatur: Schriften: Kirchengeschichte lat. von J. Lange, Basel 1555 (nicht 1553) u. ö., franz. 1567, deutsch 1588, gr.-lat. von Fronton le Duc, Paris 1630. — Predigten auf die hl. Maria Magdalena bei Bandini, Bibl. Laurent. I, 446—455; auf die h. Euphrosyne joll AS zum 8. Nov. ediert werden; über die Wunder der Madonna von Figi bei Lambert, Bibl. Caes. VIII, 56 und Wien 1802. — Dichtungen in Theodori Prodromi epigr., Basel 1536 u. ö. Ältere Einzeldrude s. MG<sup>2</sup> X, 539; zusammenfassende Ausgabe MSG 145—147; dazu Auslegung des Odoëdus, ed. Athanasjades, Jerus. 1862. — Vieles noch unediert, s. Fabricius-Hartles, Bibl. graec. VII, 442 und die Kataloge, besonders der Athoshandschriften von Lambros, der Bibliothek von Jerusalem von Papadopoulos-Kerameus. — Haupthandschriften Bodl. mise. 79 und Hier. s. Sab. 150.

Quellen: Außer den eigenen Schriften, besonders h. e. I, 1, die Korrespondenzen des Nicephorus Chummus bei Boissonade, Anecd. nova, des Theodorus Metochites (Edition von M. Tren gelant), des Michael Gabras (Marc. 446, vgl. Krumbacher, Byz. LG<sup>2</sup> 482), deren hohle Phrasenhaftigkeit aber kaum eine Ausbeute an konkreten, biographischen Einzelzügen gewährt.

Litteratur: Fabricius-Hartles, Bibl. graeca VII, 437; Krumbacher, Byz. LG<sup>2</sup> 291 ff. u. ö., 136 (Ehrhard), Ehrhard in Weger und Weltes Kirchenlexikon<sup>2</sup> IX, 259—262; C. F. Stäudlin, Gesch. und Litt. der Kirchengesch., 1827, 111—124; J. C. Baur, Die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung, 1852, 32—34; Nijcher, De patr. Const. catal., comm. phil. Jenens. III, 1881, 265; C. de Boor, Zur Kenntnis der Handschriften der griechischen Kirchenhistoriker, cod. Baroc. 142, ZMG VI, 1884, 478—494; J. Bidez und L. Parmentier, De la place de 25 Nicephore Callistos Xanthopoulos dans la tradition manuscrite d'Evagrius, Revue de l'instruction publ. en Belgique XL, 1897, 161—178; L. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griech. Kirchenhistorikern, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. XIV, 1884, 98 f.; Zur Uebersetzung des Philostorgius, II MG II, 3h, 1899; A. Papadopoulos-Kerameus, Νικηφόρος Καλλιστος Νικητοπούλου ZG XI, 1902, 38—49.

Die Familie Xanthopoulos hat unter den Paläologen mehrere kirchliche Schriftsteller geliefert. Ein von Ehrhard vermuteter älterer Nicephorus Callistus Xanth. ist allerdings von zweifelhafter Existenz (cod. Flor. B. N. conv. soppr. B 1 ist aus dem 14., nicht 12. Jahrh., s. Anal. Boll. XV, 106, Bodl. mise. 79 wohl ebenso). — Gegen Ende des 11. Jahrhunderts verfaßten zwei Brüder, Callistus und Ignatius Xanth. als Athos- 35 mönche eine von Symeon von Thessalonich sehr empfohlene Methodik der Askese; ersterer wurde 1397 Patriarch (Hieros. Bibl. I, 293, 121; II, 193, 517, 635). — Unter den jüngeren Kirchenliederdichtern wird ein Gabriel Xanth. genannt (ebd. I 248, 474; IV, 358).

Am bekanntesten ist Nicephorus Callistus Xanthopoulos, der Kirchenhistoriker. Von seinem äußeren Leben wissen wir nur sehr wenig. Er widmete zwei seiner Werke dem 40 Andronicus II. Paläologus in dessen Alter; die Kaiserliche muß vor 1320 geschrieben sein, als noch Andreas' Sohn Michael lebte und sein Enkel Andronicus III. bereits ein Jüngling war. Wie es scheint in Konstantinopel geboren, wuchs er in der Nähe der Zephientirche auf, mit ihrer Bibliothek von Jugend auf vertraut. Vielleicht war er noch Schüler des geachteten Georgius von Cypern (Patriarch Gregor 1283—1289); wenigstens 45 gehörte er samt seinem Bruder Theodor in den Freundeskreis des Nicephorus Chummus, Theodorus Metochites, Marinus Planudes, Michael Gabras, Humanisten, die ähnlich ihren abendländischen Nachfolgern des 15. Jahrhunderts den Kultus des Stils und der Pbraje bis zu völliger Inhaltslosigkeit trieben, mit klassischen Reminiscenzen feuquettierten und dahinter vielfach ungläubliche Unwissenheit verbargen. So redet ein Gedicht des 50 N. C. A. von dem Brief des Apostels Paulus an die Rhodier, die er nach dem Koloß Koloßier nenne; von der Stadt Koloßä, die damals allerdings Chonai hieß, ahnt der Verfasser offenbar nichts. Dem Kaiser Andronicus stand dieser Kreis nahe, gerade weil er im Gegensatz zu der Unionspolitik seines Vaters Michael, des *λατίνόφων*, Griechentum und Orthodorie aufrecht erhielt, darum *χοισταυρός* (Niceph. patr. opp. ed. de Boor 55 231). Die Dedikation der Kirchengeschichte an diesen Kaiser ist ein Beispiel abgeschmacktester byzantinischer Schmeichelei.

Nic. C. A. ist ein bei den späteren Griechen gern gelesener Schriftsteller; es giebt mancherlei neugriechische Übertragungen seiner Schriften. Sein Name übte daher auch 60 Anziehung auf Produkte namientlicher Autoren aus. Wie er in cod. Baroc. 142 mehreren Stücken nachträglich beigelegt wurde, so sind allerlei Texte in Prosa und Versen unter demselben in Umlauf. Was wirklich Nic. C. A. gehört, bedarf noch sorgfältiger, kritischer

Prüfung. Genannt seien Predigten auf Maria Magdalena, aus d. hl. Euphrosyne, auf die Wunder des hl. Basilus (cod. Cosinitza 311), Predigt und Liturgie für das Kirchweihfest der Marienkirche von Vigi in Konstantinopel. Die Gebete mögen teilweise dem Patriarchen Callistus angehören; von Nic. C. X. ist aber wohl das Buchgebet, das ebenso überschwänglich ist in den Selbstanlagen, wie jene Dedication in der Schneidelei. Auf Nic. C. X. muß ferner die Bearbeitung der sog. Synagarien des Tricledion und des Pentecostarions zurückgehen, d. h. der die Bedeutung der Feste erklärenden Lesabschnitte für das bewegliche Kirchenjahr, welche in Parallele stehen zu den älteren Lektionen der Heiligenviten zu den festen Kalendertagen der Menäen (s. Leo Allatus, *De libris liturg. graec.* bei Fabricius *Bibl. graeca* V, Mittel, *Kalendarium manuale* 1, XLIX; sie führen seinen Namen in Handschriften des 11. und 15. Jahrhunderts und sowohl das Typicon des Sabastoklosters als Gemadius von Konstantinopel nennen ihn als Verfasser. (Der Necphorus von Mytilene, an den Ehrhard denkt, ist wohl der Dichter Christophorus von Mit., Krumbacher 739). Daß Nic. C. X. auch die Lektionen für die Heiligenfeste verfaßt oder bearbeitet habe, hat H. Delehaue, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* p. LVI mit Recht abgelehnt. Eine Schrift des Nic. C. X. *περὶ ἀρχῶν καὶ ἐκτένων* erwähnt ein Polemiker des 15. Jahrhunderts, Angelus Gregorius (Hier. *Bibl.* IV, 262). Nic. C. X. hat auch einzelne Teile der Liturgie wie die Stufenpsalmen des Octoëchos und das *τυπικόν* kommentiert. Seine Deutung technischer Ausdrücke wie *κοντάκιον*, *ολιγος* ist von sehr zweifelhaftem Wert (Krumbacher 668). Unsicher sind ein Psalmenkommentar (Par. 149, Seor. 503), Scholien zu 30 Heden Gregors des Theologen (Mare. 76. 77) u. a.

Nic. C. X. war auch selbst als Dichter thätig: der Kanon zur Kirchweih von Vigi trägt als Akrostich seinen Namen; ein Lied auf die Gottesmutter gefiel so, daß es dem Pentecostarion nachträglich eingefügt wurde (Krumbacher 678); ein Dorastikon auf die drei Hierarchen zum 30. Januar fand Eingang in die Menäen. In Lamben erzählte Nic. auch 9 von dem Metaphrasten nicht erwähnte Wunder des hl. Nikolaus (Anal. Hier. IV, 357—396). Dichtung kann man diese versifizierte Prosa kaum nennen. Das meiste ist ziemlich elende Versmacherei, die z. T. im Dienste großer Herren wie des Marchese Theodor von Montferrat, eines Sohnes des Andronicus II., Gesehtenepigramme fabriziert, nach Art des Betteldichters Pbilos.

Es war damals Mode, alles mögliche in zwölfßilbige jambische Trimeter zu bringen. So finden wir bei Nic. C. X. unter dem Titel *σύντομος βίβλος γράμψε* eine Kleinbibel, welche die historischen Bücher von Gen bis Mat umfaßt, bis auf die Zerstörung Jerusalems nach Josephus fortgeführt. Daran schließen sich versifizierte Listen der Urbäter, Richter, Propheten, Könige, auch der babylonischen, griechischen, römischen, zuletzt der christlichen Kaiser und der Patriarchen von Konstantinopel. Dazu kommt ein Heiligenverzeichnis nach dem Kalender, Listen der Kirchenschristlicher, der Kirchenliederdichter. Auf eine Hofrangliste in Versen hat vielleicht der Kammerherr Joh. Pskratzes begründeteren Anspruch. Man schätzt diese Nachwerke noch zu hoch ein, wenn man ihnen die praktische Bedeutung von *versus memoriales* beimißt: es sind nur Silbenzählfertigkeitssübungen. Eine charakteristische Spielerei sind die sog. erbaulichen Alphabete.

Necphorus' Hauptwerk ist die Kirchengeschichte, die er im Alter von 36 Jahren begann (nicht: vollendete, Lange übersetzt hier falsch). Sie behandelt in 18 Büchern die Zeit von Christi Geburt bis auf Photas (610). Mit der Inhaltsangabe zu 5 weiteren Büchern, die bis auf 911 reicht, hat es seine eigene Bewandnis (s. u.). Seit dies Werk 1555 in lateinischer Übersetzung durch Joh. Lange dem Abendland bekannt wurde, hat es eine große Rolle in der Kontroverslitteratur gespielt. Es war eine wertvolle Kistkammer für die Verteidiger der Bilder, Reliquien und ihrer Legenden. Protestantischerseits wurde es dagegen als ein Fabelbuch abgelehnt, nicht ein neuer Thucydides wie der Autor selbst wollte, sondern theologorum Plinius (Joh. Gerhard). Auch Leo Allatus und Baronius übten daran scharfe dogmatische und historische Kritik. N. C. Baur hat es dann noch einmal zu Ehren gebracht, indem er — von der Ausführung absehend — das Universelle des schriftstellerischen Planes bei Necphorus als epochemachend bezeichnete (vgl. Bd X, S. 380, 15). Er hat sich von den hochtrabenden Worten der Vorrede irreführen lassen. Wie de Boor gezeigt hat und meine Beobachtungen an der Abgarlegende bestätigen, hat Nic. tatsächlich nur ein älteres Werk aus den Jahren 911—920 sprachlich im Geschmack des 11. Jahrhunderts mit affektierter Anlehnung an den Stil des Thucydides umgearbeitet. Die 781 Kapitel seines Werkes sogar werden denen der Vorlage entsprechen, die 1000 umfaßte; der Rest von 216 paßt gerade auf jene 5 Bücher, die

Nic. 1. 21 mitbearbeitete. Von ihm stammt nur die Einteilung in 18 Bücher mit dem Titel *Nizyqógor Kallistos*, worin er, wie ich vermute, Philostorgius (auf Grund der Notiz bei Photius bibl. 10) nachahmte; möglicherweise fügte auch erst Nic. die Philostorgiusabschnitte bei, die er aber nicht aus dem Originalwerk, sondern nur in dem Auszug des Photius kannte (Jeep); ferner etliche sehr bedeutliche Nachrichten über konstantinopolitanische Heiligtümer, deren Quellen noch nicht nachgewiesen sind. Wir würden allerdingsmaßen einen Einblick in Nic's Arbeit gewinnen, wenn Bidez und Parmentier recht hätten, daß cod. Barocce. 112 mit den wichtigen Excerptensammlungen sein Handexemplar sei. Aber diese auf Beobachtungen am Evagrinstexte gebaute Vermutung hält nicht stand (s. meine Christusbilder 271<sup>1</sup>), so gewiß eine nahe Verwandtschaft zwischen jenem Sammelband und Nicephorus auch aus den Beobachtungen Diekamp's (Hippolyt von Theben p. XXXIV ff.) erhellt. Für die wirkliche Geschichte hat Nic's Werk kaum Wert; selbst zur Textkritik der älteren Quellen macht ihn seine Paraphrasenmanier fast unbrauchbar. Um je mehr Ausbeute liefert er für alles Apokryphe. von Dobshüß.

1. **Nicephorus, Patriarch von Konstantinopel**, gest. 829. — Literatur: Schriften: a) Theologische: *N. Mai*, Nova Patrum Bibliotheca V, 1849, 1, 1—144; 2, 1—112; 3, 1—271 = MSG 100, 205—850; *Pitra*, Spicil. Solesm. I, 1852, 302—503; IV, 1858, 233—380. Unangefährter Weise sind diese Schriften teilweise unter dem Namen des Theodorus Graptas überliefert. — b) Kirchenrechtliche: Kanones MSG 100, 851—864, *Pitra* IV, 389—415, Abhates und Poles, *Syntagma* IV, 427—431 c; *Typicon* *Pitra* IV, 381—388. — c) Historische: ältere Ausgaben bei Krumbacher, *Bhz*, 26.<sup>2</sup> 72. 351. MSG 100, 856—1061; grundlegend neu de Boor, *Nicephori archiep. CPolitani opuscula historica* (bibl. Teubn., Leipzig 1880; dazu *N. Burdhardt*, Der Londoner Kodex des Breviarium des Nic. Patr. BZ V, 1896, 465 ff.; cod. Br. add. 19390 vom 9. Jahrh. enthält die urspr. Form des Chron. und die Materialsammlung für das Brev.; *K. Prädter*, BZ VI, 1897, 231 ff. Wie Gesamtausgaben von Combefis und Banduri, so ist auch ein von *Pitra* angekünigter weiterer Band nie erschienen.

Quellen: Vita von dem Diakon u. Steuophylakos Ignatius, einem Schüler, doch wohl nicht gleich nach Nic's Tode, sondern zwischen 843 und 846 geschrieben, schwülzig und mündlich-einfach; AS 13. März II, 704—726; MSG 100, 41—160, de Boor 139—217; Rede über Cyril und Translation von dem Presbyter Theophanes, unbedeutend, bald nach 846; ed. *Theoph. Joannu Myrsia aropol.* 115—128, lat. MSG 100, 159—168. Auf diesen beiden an historischem Material verhältnismäßig armen Reden ruhen die Menäensektionen zum 2. Juni und 13. März. Ergänzend treten hinzu die Biographien des Theodor von Studion MSG 99, 233—328; 113—232, und dessen Korrespondenz, besonders MSG 99, 988, 1005, 1173, 1317; ferner wertvolle Notizen bei dem Chronisten Theophanes und dessen Fortsetzern und Aus-schreibern, *Leo gramm.*, *Georg. mon.*, *Kedrenus* u. a. Die Malvorschrift für sein Bild giebt *Coisl.* 296, fol. 71, vgl. BZ XII, 1903, 542 und *Synaxarium eccl. CPolitanae* ed. *Delebane* p. 725.

10. Literatur: *Habricius-Harles*, *Bibl. graeca* VII, 603 ff.; *Prolegomena* v. *Mai* u. *Pitra*; *Ehrhard* in *Weber* und *Wettes Kirchenlexikon*?, IX, 249—259; *Krumbacher*, *Bhz*, 26.<sup>2</sup> 1897, 71 ff. *Ehrhard*, 349 ff. 965 f. (*Gelzer*); *Sinclair*, *Hist. of the byz. empire* I<sup>2</sup>, 113 ff.; *J. Hergenröther*, *Photius* I, 261—286; *Murai*, *Essai de chronogr. byz.* 391 ff.; *K. Schwarzlose*, *Der Bilderstreit*, 1890, 121; *C. Thomas*, *Theodor von Studion und sein Zeitalter* 1892, 67—138; *N. Gelzer*, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz*, HZ 86, 1901, 231 ff.; *K. A. Medner*, *Zur Geschichte des Kanons*, 1847, 95 ff.; *Th. Zahn*, *Geschichte des ntl. Kanons*, II, 295; *N. Gelzer*, *Julius Africanus* II, 1885, 384 ff.; *K. Holl*, *Enthusiasmus und Wuthgewalt*, 1895, 282, 319; von Dobshüß, *Christusbilder*, 1899, 102\*, 112\*, 198\*, 267\*. Vgl. den *N. Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten* Bd III, S. 221—226.

11. Nicephorus ist einer der gefeiertsten griechischen Kirchenfürsten, einer der Vorkämpfer der Orthodoxie in der zweiten Phase des Bilderstreites. Geboren zu Konstantinopel um 758(?) als Sohn des streng kirchlich gesinnten kaiserlichen Geheimsekretärs Theodor und seiner eifrig frommen Frau Eudokia, wuchs er auf unter den Eindrücken der Verfolgung der Bilderfreunde unter Konstantin Kopronymus; sein eigner Vater starb, um seines Glaubens willen des Amtes entsetzt, im Exil. Doch widmete sich auch N. zunächst dem Staatsdienst, wurde gleichfalls Kabinettssekretär (a secretis) und nahm unter Irene als kaiserlicher Kommissar an der bilderfreundlichen Synode von 787 teil. Dann aber zog er sich, wie es scheint nur durch fremde Erwägungen bestimmt, in ein von ihm begründetes Kloster an der Propontis zurück, wo er sich philosophischen Studien widmete. Wegen seiner eifrigen Armenpflege zum Leiter des größten Armenhauses bei Konstantinopel ernannt, wurde er, obwohl noch Laie, nach dem Tode des Patriarchen Tarasius auf Wunsch des Kaisers Nikephorus einstimmig zu dessen Nachfolger erwählt und, nachdem er

von den Händen des Kronprinzen die Donsur empfangen hatte, am 12. April 806 feierlich imbronierte. Die streng klerikale, zu Rom haltende Partei der Studiten, der alte Platon und seine Nissen Theodor und Joseph, opponierten gegen das unkanonische dieser Wahl — sie haßten den Kaiser Nicephorus und sahen in dem gleichnamigen Patriarchen dessen Kreatur — und ihre Opposition ging in offenen Aufruhr über, als der Patriarch auf des Kaisers Wunsch den Abt Joseph, der einst gegen die Ehescheidung des geschiedenen Konstantin VI. mit Theodote eingeklagt hatte (796) und deshalb aus dem geistlichen Stande ausgewiesen war, rehabilitierte (810). Dafür mußten jene von Studiten weichen. Ihre Forderung einer absoluten Autonomie der Kirche nach römischen Muster bedeutete tatsächlich eine Neuerung gegenüber dem altüberbrachten byzantinischen Prinzip des Staatskirchentums, an dem zunächst der Patriarch so gut wie der Kaiser festhielt. Übrigens war der Patriarch keineswegs la: sein Biograph, der die Zuchtzeiten allerdings ganz verschweigt, erzählt, daß er gegen Unsitlichkeit unter den Mönchen vorging und einem Zaurerfürsten die Ehescheidung verbot. In den Maßregeln gegen Juden und Keger ließ aber der Kaiser seinem Patriarchen offenbar nicht völlig freie Hand. Als dann Nicephorus, durch harten Steuererdruck immer verhaßter geworden, am 26. Juli 811 gegen die Bulgaren fiel, sein Sohn Staurakios keine Garantien zur Restitution der geraubten Kirchengüter geben wollte, wirkte der Patriarch mit einer Hofpartei zusammen dahin, daß Staurakios' Schwager, Michael Abgabe auf den Thron kam (2. Okt. 811), ein ebenso devoter wie unfähiger Regent, der sich sofort verpflichtete, keinen Kleriker zu strafen, dem Patriarchen, trotz des Widerspruchs einzelner Theologen, den weltlichen Arm zur Verfolgung der Paulikianer und Abhängiger (s. Gieseler, HZ 1901, 86, 225) ließ, bald aber ganz unter den Einfluß des zurückgerufenen Studienabtes Theodor geriet und gegen den Rat des Patriarchen, der Minister und Generale eine höchst verderbliche, kurzfristige Politik trieb. [Eine Ausnahme hiervon macht nur die Anknüpfung von Beziehungen mit Karl d. Gr., in Folge deren nimmere auch der Patriarch die seit Trajanus unterbrochene Verbindung mit Rom wieder aufnehmen durfte: die verpönte Antikenstiftung an Leo III. vom Jahre 811 ist erhalten, ein höchst beachtenswertes Dokument, MSG 100, 169–200.] Das Heer empörte sich gegen die unfähige klerikale Kriegsleitung; Erinnerungen an die glänzenden Tage der isaurischen Soldatenkaiser wurden wach und der Oberkommandierende der anatolischen Truppen, der Armenier Leo, ward von seinen Soldaten zur Umrüstung gedrängt. Anfangs scheint dieser nicht bilderfeindlich gewesen zu sein: über seine Redtgläubigkeit beruhigt, begrüßte ihn der Patriarch als Reichsretter. Aber die Verhältnisse drängten zur Erneuerung der Politik der Isaurer auch im Innern: Kampf gegen das Mönchtum und seine Bilder. Leo hatte schon bei der Krönung am 12. Juli 813 die Unterschrift des Glaubensbekenntnisses verweigert — später erzählte man sich, Nicephorus habe bei der Krönung einen stehenden Schmerz empfunden, als griffe er in Dornen, dann versuchte er den Patriarchen für Beseitigung des Bilderdienstes zu gewinnen; doch Nicephorus trat nun mit der Mönchspartei der Studiten in enge Beziehung zu gemeinsamem Widerstand. Der Angriff der Staatsgewalt auf den Glauben der Kirche ließ ihn das Recht der von jenen vertretenen Forderung kirchlicher Selbstständigkeit erkennen. Im Dezember 814 versuchte man zunächst beiderseits noch eine gütliche Einigung. Private und öffentliche Disputationen vor dem Kaiser verliefen resultatlos. Vergeblich wandte sich der Patriarch an die Kaiserin und hohe Palastbeamte. Dann ging man zu Chitanen über. Leo setzte ihm einen bilderfeindlichen Skeuphysar zur Seite, verlagte ihm Predigt und gottesdienstliche Funktionen; Nicephorus verweigerte dafür jede Verhandlung mit der von dem Kaiser einberufenen Synode. Von dieser entsetzt, antwortete er mit dem Kirchenbann. Schließlich siegte die äußere Gewalt: N., schwer leidend, erbot sich, um größeres Unheil zu verhüten, zur Abdankung und wurde nächtlideweise durch Soldaten aus dem Patriarchat fortgeschafft und zu Schiff nach seinem Kloster τὸν Ἀγασθὸν überführt (13. März 815), später nach dem gleichfalls von ihm gegründeten Theodorskloster, eine Maßregel, die in den Augen der Späteren schandige Mißhandlung, faktisch wohl eher ein Schutz war, da die aufgeregte bilderfeindliche Menge das Patriarchat zu stürmen drohte. Von seinem Kloster aus kämpfte der Epatriarch litterarisch für die Sache der Bilder gegen die von seinem Nachfolger Theodotos Kassiteras 815 gehaltene Synode. Bei dem Thronwechsel am 25. Dezember 820 suchte er den neuen Kaiser Michael durch ein Schreiben zu gewinnen, erzielte aber nur das Versprechen der Toleranz unter der Bedingung, daß die Parteien alles Streiten über die Frage einstellten. Nach 9-jährigem Patriarchat und 11 Jahren Exil starb N. etwa 70-jährig am 2. Juni 829, gefeiert als „Bekenner“. Nach der Restitution der Erzbischofskirche unter Michael und Theodora im Jahre

841 Liabte der Patriarch Methodius im Jahre 817 N.s Leiche feierlich nach Konstantinopel zurück, wo sie nach kurzer Aufbahrung in der Hagia Sophia in der Apostelkirche neben den Kaisergräbern beigesetzt ward. Jährlich am Epiphoniasfest hatten hier nach dem Ceremoniale des Konstantin (I, 10 p. 77) Kaiser und Patriarch an den Särgen des N. und Methodius gemeinsam zu beten. Die griechische Kirche feiert N. außer am Fest der Entbederle am 2. Juni, und dazu seine Translation am 13. März, an welchem Tage sein Name auch im römischen Kalender erscheint (Milles, Calend. P. 120, 170).

Verglichen mit seinem Zeitgenossen, anfänglichen Gegner und späteren Bundesgenossen Theodor von Studium erscheint N. als ein Mann der Vermittlung: streng kirchlich, aber kein Zeleot wie jener, weiß er sich den Umständen anzupassen und wo sie ihm zu hart werden, zieht er sich zurück. Theodor ist ein heißblütiger Kanonist, N. mehr ein gelehrter Patriarch: jener ist herausfordernd, dieser mehr verteidigend. Das zeigt auch ihre Sprache: N. hat nicht das feurige Pathos des Studiten, er schreibt würdevoll, rubig, für einen Byzantinern einfach wie schon Photius bibl. cod. 66 lobend hervorhebt. Aus seinen kirchlichen Gesetzen (Canones) und Klosterregeln spricht der Geist der Milde; in seinem historischen Hauptwerk, der Geschichte der Jahre 610 bis 769 (*ἱστορία αἰρητοῦ*, *breviarium*), giebt er, allerdings ohne tieferes Eindringen, eine ruhige objektive Darstellung der Hauptereignisse, die in ihrem Ton vorteilhaft von vielen andern byzantinischen Geschichtswerken absteht. Es ist dieselbe Gerechtigkeitsliebe, die ihn auch die Regententüchtigkeit seines Gegners Leo nach dessen Tode anerkennen ließ. Die Tabellen über die Weltgeschichte (*χορονομαζὶν αἰρητοῦ*) haben sich, besonders in einer erweiternden Bearbeitung vom Jahre 850, bei den Byzantinern sehr beliebt gemacht und sind in der Übersetzung des Anastasius auch im Abendland weit verbreitet gewesen. Das Traumbuch in Versen, das in vielen Handschriften Nicephorus beigelegt wird, ist gewiß nicht von dem Patriarchen, der neben der Paulusapokalypse auch die Brontologia, Selenodromia, Kalandologia u. ä. verbot (MSG 100, 852). Die Hauptwerke des N. sind die auf den Bilderstreit bezüglichen, die ich im Anschluß an Ehrhard folgendermaßen zu ordnen suche. Wohl noch der Zeit vor Leos entschiedenem Urtreten gehört der für Laien bestimmte, hauptsächlich geschichtlich über die Tradition und die erste Phase des Bilderstreites orientierende Apologeticus minor (MSG 100, 833—850) an, der e. 120 Jahre nach dem Quinijertum von 692 geschrieben ist (100, 845 c) und mit der Berufung an eine neue ökumenische Synode schließt. Das Hauptwerk, dessen beide Teile N. Mai ungeachtetweise umgestellt hat, ist der Apologeticus maior (100, 533—832) mit den drei Antirrheticis gegen Mammas d. h. den Gegner Gottes Konstantin Kopronymus (100, 205—533); hier giebt N. zunächst eine umfassende Darstellung des rechten Glaubens, mit einem großen Aufgebot von Schriftbeweisen den Vorwurf des Gegendienstes zurückweisend; sodann widerlegt er Schritt um Schritt die Angriffe in einer Schrift unter dem Namen jenes Kaisers, 1. die christologische Grundlage der Bilderverehrung, 2. die Abbildbarkeit des Göttlichen in der Person Christi, das *περιγραπτὸν εἶναι*, 3. die Bedeutung der Tradition feststellend. Wie er — dem Beispiele des Damasceners folgend — den ersten Teil mit 26 Belegstellen aus den Vätern abschließt (MSG 100, 812), so das ganze mit einer Sammlung von 79 Citaten (Pitra I, 336). Hieran schließt sich unmittelbar die von Pitra (I, 371; IV, 292) edierte ausführliche Erörterung der von den Gegnern beigebrachten Schriften des Eusebius und Epiphanius an. N. liest Epiphanius und unterscheidet diesen als einen Doketen von dem Bischof von Salamis. In gleicher Weise wird auch ein großes Stück aus des Marius Dialog Magnes von N. kommentiert (Pitra I 302), ebenso Stellen aus der Schrift, Chrysostomus und Theodorius (Pitra IV, 233). Ein anderes umfassendes Werk gegen die Synode von 754, dessen Inhalt Banduri angiebt (MSG 100, 31) ist noch unediert. Obwohl N. sich dabei offenbar viel wiederholt, hoffen wir doch auf eine baldige Ausgabe durch de Boor. Denn erst hiernach wird ein abschließendes Urteil über N.s Schriftstellerei möglich sein und das zeitliche Verhältnis seiner Schriften zu einander und den ähnlichen des Studiten sich genau feststellen lassen. So unbedeutend die Hintansetzung des N. bei Schwarzkose und Mattenbuch ist, so spricht ihm andererseits doch wohl Gass in MG<sup>2</sup> X, 537 zu viel Triumalismus zu: nicht N. hat das Thema der Bilderverehrung zu einem schwierigen religiös-ethischen und ästhetischen Problem gemacht; was er an Erörterungen über das Bildliche überbaut, Verhältnis von Bild und Sache, *εἰκὼν* und *εἶδος*, Abbildbarkeit des Überweltlichen beibringt, hat alles schon Johannes von Damaskus; die christologischen Beziehungen sind von dessen Nachfolgern in der Zeit des Kopronymus, zwischen den Synoden von 754 und 787 aufgewiesen worden. N. zeigt seine Abhängigkeit schon in



der vielfach unbestimmten Art der Citation; auch daß er zuweilen mit gefälschten Texten arbeitet, wird nicht seine Schuld sein (Christusbilder 112 f.). Sein Verdienst ist die Gründlichkeit, mit der er besonders dem Schrift- und Traditionsbeweis nachgegangen ist; seiner eingehenden Widerlegung verdanken wir die Kenntnis wichtiger Beweisstücke der Gegner, z. T. aus alter christlicher Litteratur. von Dobshjch. 6

**Nicetas, Aeminator,** gest. um 1200. — Litteratur: Th. Wipensch, Der byz. Schriftsteller Nicetas Aeminator Chon., Petersburg 1871 (russisch); Ehrhard bei Krumbacher, Geschichte der byz. Litteratur 1897, S. 91 f. und Krumbacher selbst ebenda S. 281 ff.

Nicetas, nach seiner Vaterstadt Choniatas (Chonae, das alte Koloßiae) oder mit seinem Familiennamen Aeminator genannt, war der jüngere Bruder des Michael Aeminator und beide bilden ein in der griechischen Litteraturgeschichte des 12. Jahrhunderts wohlbekanntes Brüderpaar. Während sich Michael zum praktischen Kleriker und Bischof ausbildete, ergab sich Nicetas außer der Theologie besonders historischen und juristischen Studien, welche ihn zu bedeutenden Staatsämtern befähigten. Er stieg unter den Kaisern aus dem Hause Angelos zu den höchsten Würden empor. Als Statthalter der Provinz Philippopolis hatte er 1189 während des Durchzuges des Kaisers Friedrich Barbarossa große Schwierigkeiten zu bestehen. Noch Härteres war ihm vorbehalten. Denn als 1203 die Lateiner unter wilden Gewaltthaten Konstantinopel eroberten, mußte er mit vielen anderen nach Nicäa fliehen, woselbst er auch nach 1210 gestorben ist.

Nicetas gehört zunächst in die Reihe der byzantinischen Historiker. Seine *Histor. byzant. libri XXI*, umfassen den Zeitabschnitt von 1180—1205 und zeichnen sich durch gutes Urteil und Zuverlässigkeit aus; die persönliche Teilnahme des Verfassers an vielen Ereignissen giebt ihnen einen bedeutenden Quellenwert. Seine theologischen Studien hat Nicetas aber in den 27 Büchern eines *Θεωδος δοξοδοξίας* niedergelegt. Ullmann stellt dieses Werk mit der *Haroplia* des Euthymius zusammen, da beide den Standpunkt der dogmatischen Strenge und dogmenhistorischen Gelehrsamkeit in diesem Zeitalter der griechischen Kirche repräsentieren, giebt ihm aber mit Recht vor jenem den Vorzug. Nicetas verfährt selbständiger, denkender und genetischer in der Begründung der Lehre und in der Herleitung der Häresien und bezeugt große Achtung vor der Philosophie. Er beginnt mit der Darstellung des Judentums und Griechentums und seiner mythologischen und philosophischen Erzeugnisse. Dann folgen die kirchlichen Hauptlehren, zwar wesentlich gebaut auf die dogmatische Überlieferung der griechischen Väter, aber nicht ohne eigentümliche Gesichtspunkte, namentlich in der Anthropologie und Psychologie. Das vierte Buch eröffnet die Polemik gegen die Häretiker von Simon Magus an, und dieser kritische Bericht führt nicht allein durch die bekannten Regionen, sondern berührt auch dunkle Punkte und erwähnt schwer verständliche und sonst kaum angeführte Lehrenamen. In den letzten Büchern kommen der Gegensatz zum Islam, die Kontroversen mit den Lateinern und die Meinungskämpfe innerhalb der griechischen Kirche zur Sprache. Verglichen mit den älteren häreseologischen Schriften ist es nicht allein der Umfang, welcher diesem „Schätze der Rechtgläubigkeit“ einen Wert verleiht, sondern das Werk bildet auch eine unentbehrliche Quelle für die Kenntnis der häretischen Bewegungen des 12. Jahrhunderts. — Übrigens ist unsere Kenntnis des Werkes eine sehr unvollständige. Nur die ersten fünf Bücher sind in lateinischer Übersetzung von Petrus Morellus ediert worden: Paris. 1561. 1579, Genev. 1629. Bibl. Patr. Lugdun. XXV, p. 51; dazu griechisch ein Fragment des 20. Buches gegen die Agarener in Sylburgi Saracenicis, Heidelb. 1595, p. 74 u. ö., Tafel, Annae Comnenae Supplementum, Tübingen 1832; Th. Wipensch, Skizzen zur Geschichte der byz. Kultur, Petersburg 1892. Das Meiste wieder abgedruckt bei Migne P. Gr. Bd 139, 1101—1141, Bd 140, 9—281. Eine vollständige Ausgabe wäre höchst erwünscht. (Wass. †) Ph. Meyer.

**Nicetas, David,** gest. 880. — Litteratur: Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byz. Litteratur 1897, S. 167; Krumbacher, ebenda S. 679 und sonst; Leo Allatus, *Diatriba de Nicetis*, ed. M. Mai in Nova Patr. Bibl. 6, 2, 3—8; Hanfius, *De Byz. rer. scriptoribus*, Leipzig 1677, S. 261 f.; Fabricius-Harles, *Bibl. Gr.* VII, 747—749; Livinus, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 1883, Bd I, 182 und sonst oft; Ph. Meyer, *J. P. Th.* 1886, S. 386 ff.; Byz. Zeitschr. 1900, S. 268 ff. Die Werke des N. sind zuletzt gedruckt bei Migne, *Patr. Gr.* B. 105, S. 15—582; B. 38, S. 842—846; B. 4, S. 682—812.

David Nicetas, auch Paphlago und Philosophus genannt, war Bischof von Dadybra in Paphlagonien. Er gehört zu den bedeutendsten Panegyrikern unter den Byzantinern.

Besonders hat er den Aposteln seine Entfömen gewidmet, unter denen zu nennen sind das auf Petrus und Paulus wie auf den Petrus allein, auf den Jakobus Zebedäi, Alpheus und den Adelpothoeus, auch Johannes, Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Simon Petrus, Andas Thaddäus, Markus und Timotheus. Der geschichtliche Kern dieser Heden ist wenig. „In einen unendlichen Hedeichwall sind die wenigen Notizen eingehüllt, welche N. direkt oder indirekt aus älteren Apokryphen geschöpft hat“ (Lipfius). Nicht wertvoller sind die Heden auf einige Heilige, obwohl auch diesen geschichtliche Quellen zu Grunde liegen. Unter seinen sonstigen Werken ist neben umfangreicheren Erklärungen zu Gedichten des Gregor von Nazianz seine Vita des Patr. Ignatius von Konstantinopel zu nennen, in der N. gegen Photius Partei nimmt. Diese Schrift hat bedeutenden historischen Wert. Neuerdings hat Papadopoulos Merameus (Byz. Zeitschr. a. a. O.) sie dem N. abgesprochen und einem späteren römischen Falscher zuschreiben wollen. Es ist ihm dies von V. Bažiljewski scheinbar mit Recht bestritten, wie auch der Referent der Byz. Zeitschrift, Ed. Kurz, urteilt.

Ph. Meyer.

15. **Nictas, Pectoratus**, um 1050. — Literatur: Leo Allatus, Diatriba de Nictis, ed. A. Mai, Nova patr. bibl. 6, 2, 10–13; Fabricius-Hartes, Bibl. Graeca VII, 753 ff.; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, II, 1, 4. Aufl. 1816, S. 382 ff.; Demetracopulos, *patrologia tou agianotou* 1867, S. 24; Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur 1897, namentlich S. 81, 153, 154; Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum, 1898, S. 3 ff. Dazu Ph. Meyer, GgM 1898 Nr. 11 S. 846 ff.

Nictas Pectoratus (*Νικητας Σιδηάτος*) war Priestermonch in Studion und Schüler Symeons, des neuen Theologen, welcher lehre erst später in das Namaschkloster übertrat. Von diesem hat er die Mystik überkommen, die sich in den Bahnen der späteren Hefchasten bewegt, nur daß die älteren Vorgänger noch nicht die künstliche Methode benützte, die Vision hervorzuufen. Mystisch-asketischen Inhalts sind eine Reihe von Schriften des Nictas, namentlich die 300 *νεγάζματα*, die Nicodemus Hagiorites zuerst in dem großen asketischen Sammelwerk *Philoxalia*, Venedig 1782 Hef., dann Migne, P. Gr. B. 120, S. 852–1009 herausgegeben hat. Dem Symeon hat N. auch ein Denkmal gesetzt, indem er seine Vita schrieb, „eine Quelle ersten Ranges“ (Holl). Sie ist nur in volksgriechischer Übersetzung gedruckt und zwar vor den Werken Symeons, des neuen Theologen, herausgegeben von Dionysios Zagoraios 1790 und 1886, doch hat Holl (a. a. O. S. 3 ff.) sie wissenschaftlich behandelt. Dazu hat N. die Werke Symeons gesammelt. Doch war N. nicht nur ein bedeutender Asket, sondern auch ein von seiner Kirche anerkannter Polemiker gegen die feindlichen Kirchen. Als im Jahre 1054 die römische Gesandtschaft in Konstantinopel erschien, an deren Spitze der Kardinal Humbert stand, war N. einer derjenigen, die bereits den litterarischen Kampf gegen Rom aufgenommen hatten. Gegen seine Schrift *περὶ ἀζήτων καὶ σαββάτων ηἱστορίας καὶ τοῦ γάμου τῶν ιερέων* (bei Demetracopulos, Bibl. Eccl. 1866, S. 18 ff.) richtete sich namentlich der Born Humberts, der in seiner Brevis commemoratio (auch bei Gieseler a. a. O. S. 388) sich rühmt, den Griechen auch in einer mündlichen Disputation so überwunden zu haben, daß auf Befehl des Kaisers die Schrift öffentlich verbrannt wurde. Dies ist von griechischen Schriftstellern als eine Lüge Humberts hingestellt, so von Dosithoeus in seiner *ιστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* S. 758 mit der Begründung, daß ja dann die Schrift des N. nicht habe erhalten bleiben können. Eine ähuliche Schrift des N. gegen die Armenier und Römer *περὶ ἐνέμων καὶ ἀζήτων* hat Hergemröther in den Monumenta graeca ad Photium . . spectantia 1869, S. 139 ff. herausgegeben. Ubrigens ist das wenigste von den Schriften unseres N. gedruckt. Ein reichhaltiges Verzeichnis seiner Schriften (27 Nummern) bei Demetracopulos, Bibl. eccl. S. 8 ff.

Ph. Meyer.

20. **Nicta**, Missionsbischof von Nemesiana, ca. 345–420. — Schriften: De ratione fidei, de spiritus sancti potentia, de diversis appellationibus domino nostro Jesu Christo convenientibus (A. Mai, Scriptor. veter. n. coll. VII, 314–332), explanatio symboli ad competentes habita (Caspari, Anecd. 341–360).

Verhandlungen: Braida, Dissertatio in S. Nictam (Migne s. l. LH, 875–1134); N. Mattenbuch, Beiträge zur Geschichte des altchristlichen Taufsymbols im Giesener Universitätsprogramm vom J. 1892, S. 31–52; Th. Zahn, Das apostol. Symbol 1894, S. 107–130; G. Morin, Nouvelles recherches sur l'auteur du „Te deum“ in Revue bénédict. 1894, XI, Heft 2; E. Hammet, Nicta, Bischof von Nemesiana, Bonn 1895 (zuerst erschienen in den JdTh 1895, S. 275–313, 116–469); Th. Zahn, Neuere Beiträge zur Geschichte des apostol. Symbols in N. l. Zeitschrift 1896, S. 93 ff.; N. Mattenbuch, Rezension der Schrift Hümpels in JdTh 1896, S. 297–301.

Über das Geburtsjahr und die Lebensdauer dieses Bischofs ist absolut Sicheres nicht bekannt. Auch sonst hat die Identifikation dieses Bischofs Niceta mit Trägern dieses oder eines ähnlichen Stammes verwirrend gewirkt. Doch steht zunächst fest, daß er im Jahre 398 und dann vier Jahre später dem Bischof Paulinus von Nola einen Besuch gemacht hat, der diesem eine erwünschte Gelegenheit gab, den um manche Jahre älteren Kollegen in schwunghaften Versen zu feiern. Als direkte Quellen kommen für Niceta von Nemesiana nur in Betracht: Gennadius, *De vir. ill. op. XXII* (Gallari, *Hieronymi opera* II, 2, 967—1016, Venet. 1767) und Paulinus von Nola (*Epist. XXIX*, 14; *carm. XVII* und *XXVII* = *Migne Patrol. s. l. LXI* col. 321, 183—90, und 651—663). In der Epistel Paulins wird er beschrieben als *episcopus, qui ex Dacia* . . . *advenerat*. Mit diesem Dacia meinte er nicht die gesamte *diocesis Daciae*, welche am Ende des 4. Jahrhunderts 5 Provinzen umfaßte, sondern es kennen, wie auch *carm. XVII*, 189 ff. und 219 ff. beweisen, die Teilprovinzen *Dacia mediterranea* und *Dacia ripensis* höchstens gemeint sein. Seine Bischofsstadt, die zugleich seine Vaterstadt war (*carm. XVII*, 55 f. 319 f. 187 f.), lag Scupi (*carm. XVII*, 195 f.) benachbart, der mächtigen Metropole Dardanias, ohne selbst noch zu Dardaniem zu gehören. Das Dardanus hospes schließt eine Lage des nicetischen Bischofssitzes in Dardania wie in *Dacia ripensis*, das weit von Scupi entfernt an der Donau liegt, aus. Es kommt also nur *Dacia mediterranea* in Betracht. Hier befand sich die Stadt Nemesiana, die nach Gennadius (*op. XXII*: Niceta [oder Niceas] *Romatianae* [oder *Romacianae*, *Romaniciae*] *civitatis episcopus*) um jene Zeit einen Bischof Niceta aufwies. Die richtige Schreibweise für den von den Türken jetzt Ak = Palanka, von den Serben Bela = Palanka genannten Ort: Nemesiana bietet zum Überfluß eine sehr alte Handschrift des Gennadius nach dem einwandsfreien Zeugnis des Dominikaners M. Lequien (*Oriens christ.* II, 305).

Die Völker, denen der Bischof Niceta seine missionarische Thätigkeit zuwandte, waren die Bessen, Skythen, Geten und Daken (*carm. XVII*, 205—211, 245 ff. 219 ff.). Von Naisus und Sardis an über Bantalia und Germania bis herunter nach Philippi, dann weiter nach Osten über den westlichen und mittleren Hämus und über die ganze Moesie breitete sich die bessijsche Nation um 400 p. Chr. aus. Das Gebiet der Skythen deckte sich fast überall mit dem der heutigen Dobrudscha. Die Wohnsitze der Daken sind in *Dacia ripensis* und *D. mediterranea* zu suchen. Dennoch reichte sein Missionsgebiet im Norden bis an die Donau, im Osten bis an den Pontus, im Süden bis ans ägäische Meer und im Westen bis an die Grenzen von Dalmatien und Äthrien. Trotz der ungeheuren Größe dieses Missionsgebietes schlug das Evangelium tiefe Wurzel. Klöster für Männer und Frauen entstanden in dem unwirtlichen Gebiete (*carm. XVII*, 85 ff. 219 f.). Die Barbaren lernen Christum in lateinischer Sprache bezeugen und in Sittenreinheit ein stilles und geruhiges Leben führen (*carm. XVII*, 261 ff.).

Lange Zeit hindurch wurde die Gleichsetzung des Missionsbischofs Niceta in *partibus orientalibus* mit dem Schriftsteller Niceta beanstandet. Aber abgesehen von dem oben Angeführten fordert diese Identifikation die merkwürdige Übereinstimmung von *Tractament III* (N. coll. p. 339) mit Paulinus Nolavus (*carm. XVII*, 213 ff. und 269 ff.) im Zusammenhalt mit jener Aufforderung: *Si gentiles suadent, multos patres iterum colere, tu retine beatam professionem* (K. Anecd. p. 351), eine Stelle, die auf einen eben erst christianisierten Lesertreis hinweist.

Während die Bedeutung des Bischofs Niceta als Missionar darin beruht, daß er sich die planmäßige Befehung der Gebirgsvölker des Hämus zur Lebensaufgabe machte, einer Aufgabe, der er nach dem Schweigen Paulins über andere missionarische Versuche im Hämus sich zuerst und allein gewidmet, und die er mit unleugbarem Erfolge durchgeführt haben muß, wie man trotz allen rhetorischen Überdhwanges aus zwei fast gleichzeitigen Briefen des Hieronymus vom J. 396 (*Hieron. opp. ed. Vall. I*, 334 *epist. LX* und *I*, 679 *epist. CVII*) erfahren kann, beruht seine Bedeutung als Schriftsteller darin, durch seine von praktisch-kirchlichem Geiste durchhauchten Schriften die Gemeinheit des Sohnes und des Geistes nachdrücklich verteidigt und durch seine energische Betonung des Symbols die ihm anvertrauten Seelen vor der Gefahr der Häresie zu bewahren versucht zu haben. Denn in dem großen Kampfe seiner Zeit bekämpfte er von dem Boden des Nicänum aus Arianer wie Macedonianer. Seine Stellungnahme zu ihm wie zum Symbol ist bedingt in seinem Verhältnis zur Schrift, die in den Behauptungen der Gegner nicht zu ihrem Rechte kommt (N. coll. p. 330 f. 320, 311, 319, 323).

Was seine Schriften im besonderen anlangt, so werden ihm von Gennadius 6 für

die Unzweiflung von Taufbeyerbern bestimmte Büchlein zugeschrieben. Das 5. Büchlein *De symbolo* ist zweifellos identisch mit der *explanatio symboli*, die als das Werk eines unbekannten Niceta handschriftlich überliefert ist. Es ist ferner sicher, daß das 3. bei Gennadius genannte Schriftchen *De fide uniceae maiestatis* identisch ist mit den beiden *De ratione fidei* und *de spiritus sancti potentia*. Cassiodor (*instit. div. lit. op.* 16) hat sie noch als eine einzige Schrift eines Bischofs Nicetus mit dem Titel *De fide* gefaßt. Außerdem sind von ihm 6 Fragmente erhalten (*N. coll.* VII, 339 f.). Auch wird ihm angehören das Traktatchen *De diversis appellationibus domino nostro Jesu Christo convenientibus*. Die übrigen bei Gennadius genannten Schriftchen sind verloren.

Für die Geschichte des apostolischen Taufsymbols ist die zuerst genannte Schrift von Bedeutung geworden. In ihr taucht zum ersten Male als Stück des Bekenntnisses die *communio sanctorum* auf. Nach seinem Bekenntnis zur „heiligen katholischen Kirche“ und nach einer längeren Vorbereitung seines Verständnisses von diesem Stück fährt Niceta fort: *Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum*. Seito unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam; cuius communionem debes firmiter retinere. Eine faktische Deutung wird damit nicht gegeben. Vielmehr macht Niceta nur den Versuch, die *communio sanctorum* seinen Lesern mit Rücksicht auf die Zeitströmung des Arianismus verständlich und ihnen die energische Festhaltung an der heiligen katholischen Kirche zur unerläßlichen Pflicht zu machen. Demnach muß die geprägte Symbolsformel der *communio sanctorum* jedenfalls noch viel älter sein als die Schrift, die sie in dieser Weise zu erläutern unternimmt (vgl. Th. Zahn, *D. ap. symb.* S. 88 f.).

Eine große Bedeutung würde Niceta von Nemesiana für die Geschichte der Hymnologie gewinnen, wenn es sich bewahrheiten sollte, daß Niceta, wie Morin und Zahn wollen, als der Verfasser des *Te deum laudamus* und der beiden Schriftchen *De vigiliis servorum dei* und *De psalmodiae bono* anzusehen wäre. Aber so einleuchtend auch manche insinuation von letzterem Gelehrten vorgebrachten Gründe sind (*N. f. Z.* p. 106 ff.), so erfordert doch die definitive Verabschiedung dieser Frage eine eingehendere Untersuchung, als sie an obigem Orte beabsichtigt war. Hämpfel.

Nicetas, Heinrich f. d. N. Familienf. Bd V, S. 750, 54.

Nicolai, Philipp, gest. 1608. — G. Curge, D. Philipp Nicolais Leben und Nieder, Halle 1859 (grundlegend); H. H. Wendt, Vorlesungen über Ph. N., gehalten auf Veranstaltung des Vereins f. Hamburgische Geschichte, Hamburg 1859; R. Kocholl, Leben Nicolais, Berlin 1860; Victor Schulze, Waldeckische Reformationsgeschichte, Leipzig 1903. Dazu die hymnologische Literatur, bei Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. w., 3. Aufl., Stuttgart 1896. Ein Verzeichnis der Ausgaben seiner Schriften bei Curge, S. 262 ff.

Philipp Nicolai, lutherischer Theologe, Prediger, Schriftsteller und Liederdichter des 16. Jahrhunderts, ist geboren den 10. August 1556 in der Stadt Mengerschinghausen in Waldeck. Sein Vater, Dietrich Maassenboel (oder wie er nach dem Vornamen seines Vaters, eines weisfalschen Hofbesizers, Nikolaus Maassenboel, sich nennt: Theodoricus, Nicolai F., Raffelembolius; der Name des Großvaters wurde bei dem Enkel Familiennamen), war seit 1539 Pfarrer zu Herdecke in der Grafschaft Mark gewesen, 1543 mit einem Teil seiner Gemeinde von der katholischen zur lutherischen Kirche übergetreten, 1550 wegen Nichtannahme des Interims vertrieben worden und hatte dann durch Verwendung des Grafen Johann von Waldeck eine Anstellung in Mengerschinghausen gefunden (Schulze S. 313 ff.). Mit kräftigem Körper und trefflichen Geistesgaben ausgerüstet, zeigte Philipp N. großen Eifer im Lernen; daher sein Vater sich entschloß, ihn (wie noch drei Brüder) „dem lieben Gott und seiner Kirche“ zu widmen, d. h. Theologie studieren zu lassen. Nachdem er den ersten Unterricht von seinem Vater erhalten, besuchte er nacheinander die Schulen zu Kriehen, Kassel, Hildesheim, Dortmund, Mühlhausen, Corbach, erwarb sich vielfache Kenntnisse und übte sich insbesondere auch in lateinischer Poesie und Musik (in einem lateinischen Jugendgedicht *Certamen cervorum cum columbis* behandelt er die iberologischen Streitigkeiten jener Zeit). Im 19. Lebensjahre (1575) bezog er die Universität Erfurt, wo er durch lateinische Gelegenheitsgedichte einen Teil seines Unterhalts sich verdienen mußte. Im Mai 1576 durch den Tod seiner Mutter nach Hause gerufen, konnte er erst im Herbst dieses Jahres sein Studium in Wittenberg fortsetzen, das kurz zuvor nach dem Sturz der Wilsinghusten mit streng luther-

rischen Theologen, unter denen bes. B. Leyer, war bereit zu sein. Nach vollendetem theologischen Studium hielt er sich einige Zeit in dem waldeckischen Kloster Wellhardinghausen auf, wo er mit seinem Bruder Jeremias (geb. 1558, gest. 1632 als Superintendent) wissenschaftlichen Arbeiten oblag und zugleich seinen alten Vater im Predigen unterstützte. In dieser Zeit entstand sein Jugendentwurf *Comment. de rebus antiquis German. gentium libri VI*, 1575 erschienen, abgedruckt in den *Opp. lat. II*, 226 sqq., eine hist.-antiq. Arbeit, die zwar jetzt keinen Wert mehr hat, aber inwiefern sie durch die patriotische Begeisterung, mit der sie geschrieben ist. Von da wurde er 1583 als evangelischer Prediger nach dem noch halbkatbolischen Herdecke in Westfalen, in das fröhliche Arbeitsfeld seines Vaters, berufen. Er hatte hier einen schweren Stand, weil der Rat katholisch und sein Kollege, ein Prediger Tacke, unzuverlässig war. Ein Einfall der Spanier aus den Niederlanden (es war die Zeit des Kölner Kriegs unter Kurfürst Gebhard II. 1583 ff.) nötigte Nicolai zur Flucht in das Städtchen Wetter, wo er eine formliche Belagerung auszuhalten hatte. Nach dem Abzug der Spanier kehrte er nach Herdecke zurück, mußte dieses aber, da indeß die katholische Messe wieder eingeführt war, aufs neue verlassen, bediente eine Zeit lang als Hausprediger die heimlichen Lutheraner in Köln und folgte dann 1587 einem Rufe als Diakonus nach Nieder-Wildungen im Waldeckischen. Im November 1588 wurde er auf den Wunsch seiner Gönnerin, der verwitweten Gräfin Margarethe zu Waldeck, auf die Stadtpfarrstelle zu Alt-Wildungen versetzt und diente von hier aus der frommen und eifrig lutherischen Gräfin zugleich als Hofprediger und Erzieher ihres Sohnes, des Grafen Wilhelm Ernst zu Waldeck, der frühe durch Gottesfurcht und eifriges Studium sich auszeichnete, aber schon 1598 auf der Universität Tübingen starb (Schulze S. 408 ff.). Als eifriger Lutheraner und Ubiquist (im Sinne von Brenz, Andrä, Leyer, Humius etc.) wurde Nicolai in den folgenden Jahren, zur Zeit des damals nach dem Abschluß des Konfessionsvertrags in Kurhessen, Hessen u. a. d. neu sich erhebenden Streits zwischen Lutheranern und Calvinisten oder Kryptocalvinisten, in heftige Kämpfe verflochten. Er beteiligte sich an dem Streit mit mehreren Schriften, z. B. *fundamentorum Calvinianae . . . sectae detectio*, Tübingen 1586 mit Verrede der theologischen Fakultät; *de controversia ubiquitaria ad Dan. Hofmannum epistola* 1590; *de duobus Antichristis* 1590; resp. *ad Sadeleis libellos* 1591. Auch in Waldeck kam es zu wiederholten Verhandlungen über die einschlägigen Fragen auf mehreren Synoden zu Wildungen 1589—1592 mit zwei Predigern, Justus und Heinrich Crane, sowie mit einem gräflichen Kanzleirat Bockbier, dem Nicolai wegen angeblich calvinistischer Anschauungen das Abendmahl verweigerte (Schulze S. 318 ff.). Bei dem Grafen Franz von Waldeck sowie bei dem Landgrafen Wilhelm von Hessen erregte er durch seinen lutherischen Eifer vielfachen Anstoß. Der Landgraf verbot der Marburger Fakultät 1590, ihn zum Dr. theol. zu promovieren, wenn er nicht sein anticalvinisches Buch *fund. Calv. detectio* widerrufe (vgl. Heldmann in den „Geschichtsblättern für Waldeck und Pyrmont“, 2. Bb., Mengershausen 1902, S. 35 ff.), ja nach dem Regierungsantritt des Landgrafen Moritz drohte ihm sogar Absetzung und Gefangennehmung, wo gegen er aber bei der Gräfin Winke Schutz fand. In dieser Zeit des Streites und der Unsechtung dichtete Nicolai sein der Gräfin gewidmetes Lied: „Der christlichen Kirche zu Gott Klage über die Calvinier und Kottengeister“, worin er klagt: „Viel Ackenreich und Rattenstich auf mich geschwind gerichtet sind von Freunden und von Feinden. Dein Abendmahl und ewig Wahl, dein Majestät und Herrlichkeit sind Stein des Anstoß worden.“ Der Umschlag aber, der in Kurhessen 1591 mit dem Tod des Kurfürsten Christian I. und dem Sturz des Kryptocalvinismus erfolgte, machte auch andernwärts sich fühlbar: Nicolai behielt sein Amt, die waldeckischen Prediger bekamen sich 1593 auf einer Synode zu Mengershausen zur Konfessionsformel und unterschrieben später sogar die kurländischen Visitationsartikel. Auch Nicolai erhielt jetzt 1591 in Wittenberg die ihm zuer in Marburg versagte theologische Doktorwürde unter dem Präsidium von Agid. Hunnius durch eine Disputation *de libero arbitrio* und fuhr nun um so eifriger fort in seiner Bekämpfung des Calvinismus. Im Jahre 1596 erschien sein „Kotwendiger und ganz vollkommener Bericht von der ganzen calvinischen Religion nach Ordnung der 5 Hauptstücke“, Frankfurt 1596; 2. A. 1597, und sein *Methodus controversiae de omnipraesentia Christi secundum naturam ejus humanam*, letztere Schrift mit einer Widmung an seinen gräflichen Zögling Wilhelm Ernst von Waldeck, der darin vor der calvinischen Irrlehre ernstlich verwahrt wird, zumal da jetzt Calvins Reich durch viele Gegenden sich verbreitete.

Nach zehnjähriger Wirksamkeit in Wildungen folgt Nicolai 1596 einem Ruf als

Prediger nach Umna in Westfalen, wo die Lutheraner jedoch nach langen Kämpfen mit den aus den Niederlanden und Ostfriesland eingewanderten Reformierten die Oberhand erhalten hatten und den „als harten Ubiquisten und Erzfeind der Calvinisten“ längst bekannten Nicolai als Führer bekehrten. Neue Kämpfe und schwere Trübsale erwarteten ihn hier. Zuerst ein Angriff von Seiten der Reformierten, die ihn 1597 bei den Räten in Cleve verklagten und eine Streitschrift wider ihn herausgaben unter dem Titel: „Entsag des ubiquitistischen Hammerichlags Dr. Nicolai“, die dann N. in einer neuen, katechismusartig in Frage und Antwort abgefaßten Streitschrift beantwortete u. d. T.: Kurzer Bericht von der Calvinistischen Gott und ihrer Religion, 1598 (Vorrede datiert Umna 1. Februar 1597). Es ist das wohl die derbste von allen anticalvinistischen Streitschriften Nicolais, überhaupt eines der schlimmsten Produkte der interkonfessionellen Streitsliteratur des 16. Jahrhunderts. M. Goetze schrieb noch 1770 eine eigene Verteidigungsschrift für Nicolai gegen die Angriffe eines reformierten Predigers zu Worms (vgl. Curge S. 190 ff.).

Die Antworten der Reformierten auf Nicolais „Schandbuch“ waren freilich auch nicht allzu fein: sie nannten ihn ein um sich bauendes Wildschwein, einen Nasenden, der an die Kette gelegt werden müßte, ja sie streuten allerhand üble Nachreden über seinen Lebenswandel aus. Zu diesen Aufsetzungen, die er sich selbst durch die Maßlosigkeit seiner Polemik zuzog, kamen aber bald noch andere Heimtuchungen: Todesfälle in seiner Familie, besonders aber eine fürchterliche Pest, von welcher die Stadt Umna 1597 heim-  
 20 gesucht wurde. Der Würgengel ging von Haus zu Haus, Hunderte starben von Woche zu Woche, Zeichen über Zeichen sah er einscharren, sein eigen Haus war von Pesthäusern umgeben. Die Not trieb ihn, „mit Hintansetzung aller Streitigkeiten“, die ganze Zeit im Gebet hinzubringen und im Nachdenken über das ewige Leben und den Zustand der treuen Seelen im himmlischen Paradies. Die Frucht dieser Todes- und Lebensbetrach-  
 25 tungen war sein 1599 in den Druck gegebenes, seinen trauernden Gemeindegliedern gewidmetes, „von lauter Himmelssblumen duftendes“ Buch u. d. T.: Freudenpiegel des ewigen Lebens, d. i. gründliche Beschreibung des herrlichen Wesens u., allen betrübten Christen zum seligen und lebendigen Trost zusammengefaßt durch D. Ph. N., Frankfurt 1599, 8°. (Neue Ausgaben von 1617, 1633, 1649, 1707, von Mühlmann 1854; einen  
 30 Anhang der ersten Auflage des Freudenpiegels bilden drei geistliche Lieder s. u.) In die Zeit des Aufenthaltes in Umna fällt endlich auch noch eine biblisch-theologische oder biblische Arbeit: Commentariorum de regno Christi, vaticiniis proph. et apost. accommodatorum, libri II (Frankfurt 1597 und 1607; deutsch von Merus in Danzig s. Curge S. 165 ff.) ein merkwürdiges Werk, worin N. eigentümliche apokalyptisch-philos-  
 35 ophische Ideen auspricht und den Weltuntergang aufs Jahr 1670 prophezeien will. Kaum war die Beistrzeit vorüber, so kamen neue Gegenschriften von den Reformierten, weshalb N. auf seinen Freudenpiegel noch in demselben Jahr einen „Spiegel des bösen Geistes, der sich in der Calvinistischen Büchern regt“, Frankfurt 1599, 2. Aufl. 1604, folgen ließ. Und zu dem Federkrieg kam auch bald wieder äußere Kriegsnot: ein Einfall der Spanier  
 40 nötigte N., auf den Wunsch des Rates, mitten im Winter Umna zu verlassen und ins Waldeckische sich zu flüchten, wo er ein Vierteljahr als Vertriebener zubrachte. Erst zu Ostern 1599 konnte er nach Umna zurückkehren, wo er nun, 44 Jahre alt, in die Ehe trat mit der Witwe eines Pfarrers Dornberger aus Dortmund (Januar 1600, dazu  
 45 Viet. Schultze in den „Geschichtsblättern für Waldeck und Pyrmont“ 1. Bd S. 139 ff.). Er entschloß sich jetzt, von aller Polemik eine Zeit lang sich entfernt zu halten und be-  
 50 schäftigte sich mit einer größeren dogmatischen Arbeit „über den mystischen Tempel Gottes“. Eine durch David Chytrous an ihn gelangte Berufung nach Rostock in ein kirchliches oder akademisches Amt verdrängte sich; dagegen wurde er 1601 in Hamburg, wo seine Schriften, besonders sein Freudenpiegel, ihm Freunde gewonnen, zum Hauptpastor an der St. Ka-  
 55 tharinenkirche gewählt - als Nachfolger des 1601 verstorbenen Seniors Stamke, als zweiter Nachfolger von Joach. Westphal. Hier war ihm noch eine siebenjährige, im ganzen ruhige und friedliche, aber arbeitsvolle und gesegnete Wirksamkeit beschieden. Er predigte jeden Sonn und Donnerstag vor dichtgefüllter Kirche und übte durch sein Wort und  
 60 durch sein persönliches Wirken auf seine Gemeinde, seine Kollegen, wie auf die ganze Stadt einen gesegneten Einfluß, als ein „anderer Chrysostomus“, als gottseliger Mann und treuer Seelenhirt, als geistreicher Skribent, als Säule der lutherischen Kirche in weiten Kreisen verehrt und gepriesen. Ein besonderes Anliegen war es ihm, den kirch-  
 lichen Frieden und die Einheit des Bekenntnisses, die reine evangelische Lehre wie sie in göttlicher Schrift gegründet und im Konfessionsbuch von 1580 und dessen Apologie be-  
 65 zeugt und wiederholt war, unter den Hamburger Predigern zu erhalten und zu befestigen,

aber auch, wo es not that, wider allerlei Korruptelen und Ketten mit dem Schwert des Geistes zu verteidigen. Auch seine schriftstellerische Thätigkeit setzte er in Hamburg ruhig fort: 1602 erschien sein bedeutendstes dogmatisches Werk: *Sacrosanctum omnipraesentiae J. Chr. mysterium libris II solide et perspicue explicatum*; das erste Buch handelt von der Omnipräsenz Christi nach seiner Gottheit, das zweite de omni-  
 praesente Christo secundum humanitatem ejus. Darauf folgt 1603 ein Bericht  
 von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl und mehrere Streit-  
 schriften gegen den reformierten Prediger Pierius in Bremen, gegen den Socinianer  
 Ostorodt pro divina Christi gloria, gegen einen kryptocalvinistischen Prediger Joh. Cuno,  
 gegen einen reformierten Prediger Peter Plancius in Amsterdam. Eine deutsche Bear-  
 beitung der lateinischen Schrift von der Omnipräsenz ist die 1604 erschienene, in Frage  
 und Antwort abgefaßte „Grundfeste und richtige Erklärung des streitigen Artikels in der  
 Gegenwart J. Chr. nach beiden Naturen etc.“, der Königin Katharina von Schweden ge-  
 widmet. Ein Gegenstück zu seinem „Freudenpiegel“ aber bildet die 1605 während einer  
 ähnlichen Festzeit in Hamburg zu seiner und seiner Gemeindeglieder Stärkung und Tröstung  
 geschriebene, im Jahr 1606 im Druck erschienene „Theoria vitae aeternae oder histo-  
 rische Beschreibung des ganzen Geheimnisses vom ewigen Leben“ in 5 Büchern (1. von  
 des Menschen Erschaffung zum ewigen Leben, 2. von unserer Erlösung zum ewigen Leben,  
 3. Wiedergeburt, 4. von der wiedergeborenen Seele Heimfahrt, 5. von der Auferstehung  
 des Fleisches zum ewigen Leben); spätere Auflagen von 1611, 1628, 1651 u. j. w. Noch  
 zwei Monate vor seinem Tode beendigte N. seine letzte anticalvinistische Streitschrift (Zieg-  
 und Freudentritt der Wahrheit christl. Religion etc., Hamburg 1608), und noch in den  
 letzten Wochen beschäftigte ihn eine Streitschrift gegen einen Jesuiten Heinrich Neverus  
 in Altona de Antichristo Romano, nach seinem Tod herausgegeben von seinem Bruder  
 Jeremias, Rostock 1609. Witten in seiner rastlosen Thätigkeit wurde der bisher gesunde  
 und kräftige Mann (sein Bildnis bei Schultze S. 317) „von einem bösen Fluß des Hauptes  
 befallen“, der ihn im Predigen hemmte und aufs Krankenbett warf. Nachdem er noch  
 am 22. Okt. 1608 einen neuen Kollegen ordiniert, erkrankte er lebensgefährlich. Nachdem  
 er die Seinen segnet und dem ihm innig verbundenen Diakonus Dedeken ein schönes  
 Bekenntnis seines Glaubens abgelegt, ist er am 26. Okt. sanft und selig im Herrn ent-  
 schlafen. Bestattet wurde er im Chor der Katharinenkirche in demselben Grabe mit J. West-  
 phal. Dedeken hielt ihm die Leichenrede über seinen Lieblingspruch Off 11, 13 und hat  
 nachher seine zahlreichen Schriften gesammelt und herausgegeben — die lateinischen in  
 zwei, die deutschen in vier Foliobänden, Hamburg 1611—17.

Seinen christologischen Schriften (s. *omnipr. mysterium* 1602, *Grundfeste* etc. 1604, *Synopsis articuli de omni-  
 pr. Chr.* 1607 u. a.) ist neuerdings ein Ehrenplatz in der  
 Geschichte der Christologie angewiesen worden von Thomaßius, Christi Person und Werk,  
 3. Aufl. II, 480 ff.; Dorner, *Entwicklungsgeschichte* etc., 2. Aufl. II, 779 ff.; Zeig, *Art.  
 Ubiquität* in der AG, 1. Aufl., Bd XVI, 605 ff. Ihr Grundgedanke ist die Parallel-  
 sierung der Unio personalis in Christo mit der Unio pneumatica der Gläubigen mit  
 Christo und die hieraus sich ergebende ethische Verwertung der Lehre von der commu-  
 nicatio idiomatum, — ein Versuch, den spinösen Gegenstand nicht bloß in anziehenderer,  
 sondern auch in fruchtbarer Weise zu behandeln, als es gewöhnlich geschah, und den  
 lutherischen Grundsatz „finitum est capax infiniti“ in der Konstruktion des ganzen dog-  
 matischen Systems (Theologie, Christologie, Soteriologie) zu verwerten, vgl. Hocholl, *Real-  
 präsenz*, S. 199 ff.

Von Nicolais Predigten sind nur wenige gedruckt, meist solche aus der Hamburger  
 Zeit; f. Dedeken in der *Ausg. der deutschen Schriften*, II, 313; Wendt, 76 ff., der einige  
 charakteristische Auszüge daraus mitteilt, aus denen teils die homiletische Gewandtheit, der  
 Gedanken- und Bilderreichtum des Verf., teils aber auch die Manier des Allegorisierens  
 und Polemisierens auf der Kanzel, die N. mit den meisten seiner Zeitgenossen teilt, sich  
 erkennen läßt. Auch von Nicolais Briefwechsel scheint verhältnismäßig wenig erhalten.  
 Was aber seinen Namen im Gedächtnis der evangelischen Kirche wie in der Geschichte  
 der deutschen Dichtung unvergänglich macht, sind die vier geistlichen Lieder, die uns  
 von ihm aufbehalten sind (Anderes ist ihm mit Unrecht beigelegt worden) und die sämtlich  
 aus der Wildunger Zeit 1588—96 herkommen: 1. „Mag ich Unglück nicht widerstan“,  
 ein kirchliches Parteilied gegen die Calvinisten, Afroßlich auf Margaretha von Waldeck,  
 geb. von Gleichen, gedruckt zuerst 1596, bei Curze S. 76 ff.; 2. „So wünsch ich nun  
 ein gute Nacht etc.“, „der Welt Abdanck für eine himmelsdürstige Seele“, über Psalm 42  
 (vgl. Curze S. 139 ff.); 3. „Wie schön leuchtet der Morgenstern etc.“, ein geistlich Braut-

lied der gläubigen Seele von Jesu Christo ihrem himmlischen Bräutigam, über Ps 45,  
 Merck auf Wilhelm Ernst Graf und Herr zu Waldeck, hierüber ausführlich Curze S. 80 ff.;  
 1. Wadet auf, ruft uns die Stimme 2c., ein geistlich Lied von der Stimme zu Mitter-  
 nacht und von den klugen Jungfrauen nach Mt 25, 1 ff. Von diesen vier Liedern sind  
 es besonders die beiden letztgenannten, welche zu den Kleinodien des evangelischen Lieder-  
 schatzes gehören. Mit beiden beginnt eine neue Periode des evangelischen Kirchenlieds  
 ansehn, als einerseits die Glut subjektiver Glaubens- und Liebesinnigkeit, andererseits  
 der poetisch musikalische Schwung, der sich schon in den neuen Versmaßen ankündigt,  
 namentlich auch die farbenreiche Schilderung überirdischer Zustände, den Liedern der Re-  
 10 formationszeit noch fremd ist. Während er durch den Gebrauch lateinischer Wörter wie  
 durch die Anlehnung an die kl. Schrift, auch durch seine beiden polemischen (1 und 2)  
 Lieder noch an die ältere Zeit erinnert, so eröffnet er dagegen durch den hohen Schwung  
 und die innige Liebesglut seines geistlichen Brautlieds wie durch den Prophetenton seines  
 geistlichen Wächterlieds eine neue Zeit in der Entwicklung des evangelischen Kirchenlieds,  
 15 die Periode der Subjektivität (vgl. Curze S. 116 ff.). Diese beiden vielbewunderten und  
 „wunderbaren“ Lieder übten denn auch eine mächtige Wirkung auf die Zeitgenossen und  
 fanden bald die weiteste Verbreitung und den ihnen gebührenden Platz in den evangel.  
 Kirchengesangbüchern, nachdem sie 1601 in dem von den vier Hamburger Organisten  
 Jakob und Hieron. Prätorius, Scheidemann und Decker herausgegebenen „Melodien-  
 20 Gesangbuch“ zum erstenmal mit ihren an Hebel und Feuer ebenbürtigen Melodien er-  
 scheinen waren. Die früher von Winterfeldt, Ev. KG I, 90 ausgesprochene, von Vielen  
 nachgesprochene, aber von niemand bewiesene Meinung, N. habe sein Lied vom Morgen-  
 stern einem weltlichen Volks- und Liebeslied nachgedichtet, ist durch Curze u. a. widerlegt;  
 dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß die Melodie dem Volksgefang entnommen ist. Das  
 25 Versmaß und die Melodie von: Wadet auf 2c. (der „König der Choräle“, wie Palmer  
 sie nennt) ist wahrscheinlich von Nicolai selbst zugleich mit dem Liede erfunden, doch so,  
 daß er sich dabei entweder (wie Winterfeldt meint) an eine ältere Kirchenweise, den sog.  
 funften Ton des Magnificat, angeschlossen, oder (wie Palmer meint) die Weise eines  
 Wächterberns in idealisierter Gestalt zum Anfang dieser Liedweise verwendet hat. (Weiteres  
 30 über die Entstehung und Verbreitung von Lied und Melodie s. bei Curze S. 126.)  
 (Wagenmann †) Victor Schulze.

**Nicolaß, Michel**, französischer protestantischer Theologe, gest. 1886. — E. Rabaud,  
 Michel Nicolas, sa vie, ses oeuvres. Paris, Fischbacher 1888; Edm. Stapier, Michel Nicolas,  
 critique biblique in Etudes de théologie et d'histoire publ. par Mm. les professeurs de la  
 5 Faculté de théologie protestante de Paris en hommage à la Faculté de théologie de Mon-  
 tauban à l'occasion du Tricentenaire de sa fondation, Paris, Fischbacher 1901. Seine  
 Zürißten: Dissertation sur la forme de la poésie hébraïque 1833; Rapport de l'Ancienne  
 à la Nouvelle Alliance 1836; Essai d'hermeneutique 1838; Réponse à la lettre de M.  
 l'abbé Lacordaire sur le Saint Siège 1838; De la destination du savant et de l'homme  
 10 de lettres par J. G. Fichte (Uebersetzung) 1838; De l'eclectisme 1840; Quelques considé-  
 rations sur le Panthéisme 1842; Jean-Bon. Saint-André. Sa vie, ses écrits 1848; L'idée  
 et le développement historique de la philosophie chrétienne par Henri Ritter (Uebersetzung)  
 1851; Introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie, 2 Bde 1849—50; Histoire lit-  
 téraire de Nîmes et des localités voisines, 3 Bde, 1854; Les doctrines religieuses des Juifs  
 15 pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne 1860; Etudes critiques sur la Bible.  
 Ancien Testament 1861; Etudes critiques sur la Bible. Nouveau Testament 1863; Essai  
 de philosophie et d'histoire religieuse 1863; Etudes sur les Evangiles apocryphes 1865;  
 Le symbole des apôtres. Essai historique 1867; Histoire de l'ancienne Académie de Mon-  
 tauban 1885.

20 Michel Nicolas, in Nîmes am 22. Mai 1810 geboren, widmete sich von 1827 bis  
 1832 in Genf und dann noch zwei Jahre in Deutschland dem Studium der Theologie.  
 Nach kurzer Thätigkeit als Hilfsprediger in Bordeaux war er von 1835—1838 refor-  
 mierter Pfarrer in Mey. Während seines Meyer Aufenthalts erwarb er sich in Straß-  
 burg 1836 den Licentiatengrad und 1838 die theologische Doktorwürde. 1839 wurde er  
 25 vom französischen Unterrichtsminister als Professor der Philosophie an die protestantisch-  
 theologische Fakultät in Montauban berufen. Hier hat er fast ein halbes Jahrhundert  
 lang in erfolgreicher Lehrthätigkeit und fasser, unermüdlicher Gelehrtenarbeit gewirkt. Das  
 weite Feld der Philosophie und der Theologie mit gleicher Sicherheit überschauend hat er  
 auf beiden Gebieten Hervorragendes geleistet.

30 Zu seinem philosophischen Lehrauftrag brachte N. außer einem gesunden und treffend-  
 dem Urteil vor allem eine im damaligen Frankreich seltene, auf selbstständigen Quellen-



studien beruhende Kenntnis der deutschen Philosophie mit. Zuerst erste große Veröffentlichung war eine Übersetzung von Richies „Das Wesen des Geistes“. Auch Heinrich Mitters christliche Philosophie hat er dem französischen Publikum zugänglich gemacht. Ohne große systematische Bedürfnisse fand er seine eigene philosophische Stellung im Anschluß an die damalige französische Modephilosophie, den Ektecticismus Victor Cousins, für den er auch literarisch Partei ergriff. 1850 erschien seine *Introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie*. Wenn auch in der Stellung und Lösung der Probleme teilweise veraltet, ist dieses aus der Lehrpraxis hervorgegangene und auf solidem Wissen begründete Werk heute noch eine für Studenten wohl brauchbare kritische Darstellung der verschiedenen philosophischen Systeme. 10

Den Übergang von den philosophischen zu den theologischen Arbeiten Ns bildet eine bedeutende religionsphilosophische Studie über die Mystiker des 11. und 15. Jahrhunderts (*Les mystiques rationnels et les mystiques irrationnels in der Revue de théologie de Strasbourg* 1859–1861), eine lichtvolle Entwicklung der Grundgedanken der Mystik, die er nach ihrer ethischen oder metaphysischen Orientierung unterscheidet und in ihren Hauptvertretern (auf der einen Seite Gerfen, auf der andern Eckart, Tauler, Molinos, die heilige Theresä und Antoinette Bourignon) schildert. Von 1860 an wandte N. seine ganze Kraft der Theologie zu und hier sind es vor allem zwei Disziplinen, die ihm reiche Förderung verdanken: die Einleitungswissenschaft und die Kirchengeschichte. 15

Durch seine historisch-kritischen Untersuchungen über die Schriften des N und NT ist N. mit Reuß, Colani, N. Neville im protestantischen Frankreich einer der Erneuerer der wissenschaftlichen Theologie geworden, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts verstummt war. Ihr Organ wurde die Straßburger *Revue de Théologie*. Sie trat von Anfang an in scharfer Opposition gegen die Theologie des *Recueil*, als deren Hauptwerk Gaussons „*Theopneustie*“ (j. Bd VI Z. 382 ff.) noch größtenteils das theologische Denken beherrschte. Unbefriedigt von der orthodoxen Lösung des Problems der Schriftautorität und unter dem Einfluß der zeitgenössischen deutschen Theologie, der die Straßburger theologische Fakultät auch unter der französischen Herrschaft viel näher stand als der Geistesrichtung von Gess und Montanban, unternahmen es jene Männer, die Grundlagen der religiösen Gewißheit mit den Mitteln der historischen Kritik zu revidieren und das Christentum als geschichtliche Größe unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu begreifen. An dieser Arbeit nahm Nicolas trotz den der modernen Theologie wenig günstigen Traditionen der Montanbaner Fakultät hervorragenden Anteil. Nicht nur so, daß er den Ertrag der deutschen theologischen Wissenschaft der reformierten Kirche Frankreichs vermittelt hätte. Er hat auch wertvolle originale Beiträge zur Bibelkritik geliefert. Im Jahre 1861 trat N. mit dem ersten Band seiner *Etudes critiques sur la Bible* vor das französische Publikum. Er enthält vier Abhandlungen über alttestamentliche Probleme (Was ist der Pentateuch? Die Grundgedanken des Mosesismus. Der Mosesismus vom Tod Josuas bis zum Ende der Monarchie. Wer waren die Propheten?) und trägt im wesentlichen die an die Namen Graf und Wellhausen geknüpfte Auffassung über die Entstehung des NT vor auf Grund einer durchsichtigen Analyse der Dokumente, zu der N. durch seine gründliche Kenntnis des Hebräischen und seine völlige Vertrautheit mit dem Stand der deutschen Forschung vorzüglich befähigt war. Nach dem NT nahm N. die kritische Untersuchung der neutestamentlichen Schriften in Angriff. Die dazwischen liegende Periode hatte er schon 1860 in seiner *Histoire des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieures à l'ère chrétienne* dargestellt. Das Buch, wohl heute noch die einzige vollständige Darstellung des vordurchschnittlichen Judentums aus der Feder eines protestantischen Gelehrten in Frankreich, erlebte 1869 eine zweite Auflage. Das Studium der jüdischen Religionsvorstellungen hatte N. zu der Überzeugung geführt: „Le christianisme n'est pas un fait isolé dans l'histoire. On constate diverses manifestations religieuses qui ont contribué à préparer l'avènement du christianisme et qui servent pour ainsi dire de lien entre celui-ci et le prophétisme. La forme historique de la religion nouvelle a été déterminée en partie par le milieu dans lequel elle est née et par les antécédents auxquels elle se rattache.“ 1863 erschienen dann die auf das NT sich beziehenden *Etudes critiques sur la Bible*. Die Lösungen, die hier Nicolas bietet für das synoptische und das johanneische Problem, für die Fragen des apostolischen Christentums und der Bildung des Kanons, sind ja wohl heute größtenteils überholt, aber Nicolas selbst hat zum Fortschritt der Forschung mitgewirkt und Edm. Stapfer z. B. (a. a. O. 153–185) hält die Nicolassche Lösung der johanneischen Frage, wonach ein früherer heidnischer Gnostiker 10

beim Apostel Johannes Jesus als „das göttliche Wort“ kennen gelernt und dann Jesu leben unter den menschlichen Kategorien „Nicht, Nichtsein, Leben, Tod, Präexistenz u. s. w.“ in unhäuslicher Weise dargestellt habe, heute noch für die einzig mögliche. Den Abschluß der historisch kritischen Arbeiten Ns bildet eine Uebersetzung über „Les Evangiles apocryphes“ 1865 und eine Abhandlung über Le symbole des apôtres 1867.

Mit diesen Schriften — sagt sein Biograph — entüllte Nicolas dem protestantischen Frankreich eine neue Welt. Deutschland bejaß schon eine reiche Litteratur über die Fragen, als man in Frankreich noch nicht einmal die Existenz solcher Probleme kannte. „N. hat das doppelte Verdienst, daß er die Ergebnisse der deutschen Wissenschaft ins Französische übersezt und durch seine eigenen Forschungen bereichert hat“ (Mabaud, a. a. O. S. 10).

Nicolas kannte nur eine Art der Erholung: die Abwechslung in der Arbeit. So widmete er jede freie Stunde der großen Vergangenheit der französischen Hugonottenkirche. In den Ferien durchstöberte er die Bibliotheken von Paris, Genf, Schweden, Holland und England nach Dokumenten über die Geschichte des reformierten Frankreichs und wie groß war seine Freude, wenn er etwa nach den verstaubten Urkunden eines städtischen Archivs oder Standesamts die authentische Schreibweise eines alten Hugonottennamens feststellen konnte! In seinem Nachlaß fanden sich zehn dicke Bände mit handschriftlichen Notizen über die Geschichte des französischen Protestantismus. Es war besonders ein Gebiet, das seinen Gelehrtenfleiß und seinen Spürsinn anzog: die Geschichte des Unterrichtswezens in der Hugonottenkirche. Schon 1851 hatte er eine dreibändige *Histoire littéraire de Nîmes et des localités voisines* erscheinen lassen. Seine Studien über das reformierte Schulwesen legte er in zahllosen Beiträgen zum *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, zu Vichtenbergers *Encyclopédie des sciences religieuses*, zur zweiten Ausgabe der *France protestante* der Gebrüder Haag und andern Zeitschriften nieder. Auf Grund dieser Bearbeitungen schrieb er 1885 seine *Histoire de l'ancienne Académie de Montauban (1598—1659) et de Puy-laurens (1660—1685)*, ein lebensvolles Bild von den Einrichtungen und Schicksalen, den Lehren und Studenten der berühmten reformierten Hochschule.

Dieses Werk bildet den Abschluß der wissenschaftlichen Thätigkeit Nicolas'. Das erste Exemplar desselben wurde ihm überreicht kurz vor dem Ausbruch der Krankheit, die ihn nach langem schmerzvollen Leiden am 28. Juli 1886 der liebgewonnenen Arbeit entzog. Der größte Teil seines handschriftlichen Nachlasses, für die Geschichte des französischen Protestantismus höchst wertvolles Material, harret als *collection des papiers de Nicolas* in der Bibliothek der „Société de l'Histoire du protestantisme français“ in Paris des künftigen Bearbeiters, noch kommenden Geschlechtern ein Zeichen des rastlosen ununterbrochenen Fleißes des Mannes, den seine Freunde einen *bénédictin de la science*, eine *encyclopédie vivante* zu nennen liebten. Das Lebenswerk des stillen, bescheidenen Mannes, der in seiner schlichten, wertvollen, aller Pose und Prahlerei abholden Frömmigkeit an die austerität seiner hugonottischen Verfahren, in seiner wissenschaftlichen Grundsätzlichkeit an den deutschen Gelehrten erinnerte, wird in der Geschichte des französischen Protestantismus unvergeßlich bleiben.

Eugen Lachmann.

**Nicole, Peter**, gest. 1695. — Quellen: (Besoinne) *Histoire de l'Abbaye de Port-Royal*, Bd V; Goujet, *Vie de Nicole*; Dom Clémencet, *Hist. générale de Port-Royal*; Die *Mémoires* von Lancelot, Gentaine, du Jossé; Sainte-Beuve, *Port-Royal* Bd IV u. auch Bd III an verschiedenen Orten.

Nicole, Peter, geboren in Charvres den 13. Oktober 1625, war einer der drei Männer von Port-Royal, die mit ihrer Feder den Jesuiten so empfindliche Schläge versetzten, daß sie sich in zwei Jahrhunderten nicht davon erholt haben. Arnaud, Nicole, Pascal sind in ihrer Verschiedenartigkeit kurz und treffend von Damou folgendermaßen geschildert worden: „La vertu d'Arnaud, les moeurs de Nicole, le génie de Pascal“. Nicole hatte eine vortreffliche Begabung und wurde frühe vorbereitet zu der Aufgabe, die ihm gestellt wurde. Sein Vater, ein Advokat des Parlaments, war sein erster und zwar ein vortrefflicher Lehrer; mit vierzehn Jahren hatte Nicole alle lateinische und griechische Autoren, die sich in seines Vaters Bibliothek befanden, gelesen; er war nicht ein Mann *intra libri*, sondern hatte eine unerfättliche Wissbegierde. „Ich kenne, — so schreibt Brienne, der nicht sein Freund war, — keinen Menschen auf der Welt, der so viele Bücher und Reisebeschreibungen gelesen hätte, als er; dazu alle griechischen und lateinischen Klassiker, Dichter sowohl als Medner und Historiker; alle Kirchenväter, von

Sankt Ignaz und Sankt Clemens Papst bis zu Sankt Bernhard, alle Romane von Amadis de Gaule bis zur Clélie und zur Princesse de Clèves, alle älteren und neueren Häretiker, von den alten Philosophen bis zu Luther und Calvin, die indischen und Chamer, deren Schriften er erzerperte; alle Streitchriften von Erasmus bis zum Cardinal du Perron und den zahllosen Schriften des Bischofs von Belen, endlich alles, was während der Kreunde geschrieben worden, alle eingeschmuggelten Bücher und alle Traktate von Gelsast bis zu Nola. Nachdem er den Unterricht seines Vaters genossen, studierte er (1642) die Philosophie in dem Kollège d'Harcourt und widmete sich alsdann ausschließlich dem Studium der Theologie. Sein Hauptlehrer, der am meisten Einfluß auf ihn hatte und ihm seine Richtung und sein Gepräge gab, war Sainne Beuve, ein reiner „Sorbonnist“, der Augustin, in der Lehre der Gnade, die damals so viel Nummer machte, befolgte, ihn jedoch zu mildern und möglichst mit Thomas Aquino zu vergleichen strebte. Das Ziel, das Nicole sich vorgesetzt hatte, war, Doktor zu werden und einmal in die Sorbonne einzutreten; doch hat er es nicht weiter als zum Baccalaureus gebracht, da seine Verbindung mit Port-Royal und der immer heftiger werdende Streit über die „fünf Sätze des Janfenius“ ihn von der Universität entfernten. Frühe war er mit Port-Royal in Verkehr getreten, woselbst seine Tante, Mère Marie des Anges Suireau Ordensschwester war. Die „Herren“ (messieurs, wie sie sich zu nennen pflegten) von Port-Royal stellten ihn an ihren vortrefflichen Schulen an, wo er bald einer der bedeutendsten Lehrer wurde. Als er nach Port-Royal des-Champs zog, arbeitete er mit an allem, was geschrieben wurde, hatte oft die Aufgabe, Bücher zu durchlesen und Material herbeizuschaffen (s. z. B. für die Provinciales von Pascal); er verband sich am innigsten mit Anton Arnaud und mit Pascal; letzterer stellt am meisten Einfluß auf ihn gehabt haben; Brienne nennt Nicole einen „pascalin“ und wirft ihm vor, Pascals Art, auch seine Fehler, kopiert zu haben. Doch scheint dieser Einfluß mehr ein moralischer, als ein theologischer gewesen zu sein. „Nicole, schreibt Sainne-Beuve, était le moraliste ordinaire de Port-Royal, tandis que Pascal a été le moraliste de génie“. Er wurde ganz besonders der Mitarbeiter und Mitstreiter Anton Arnauds, dem er zur Seite blieb auf Reisen, auf der Flucht und in den Verstecken, wo er sich oft verbergen mußte; doch wurde er schließlich dieses Kampfesleben, das seiner Natur unvder war, überdrüssig und sehnte sich nach Ruhe, worauf er von Arnaud die herbeijße Antwort erhielt: „Nous avons l'éternité pour nous reposer“. Er beklagt dieses unruhige Leben: „Ich bin wie ein Mann, der, auf einer Spazierfahrt im kleinen Mahne von dem Sturm in die hohe See geworfen würde und um die ganze Welt herum getrieben“. Darum ließ er endlich den eisernen Kämpfer, da er ihm ins Gril nach Holland folgen sollte, im Stich und ersuchte den Erzbischof Harlai von Paris um Erlaubnis, nach Paris zurückzukehren. Er zog sich dadurch den scharfen Tadel seiner Kreunde von Port-Royal zu und suchte sich gegen sie in Briefen und in einer „Apologie“ zu rechtfertigen. In dem Orden hat es Nicole nicht weiter als bis zu einem Clere tonsuré gebracht; im Jahre 1676 hatte er wohl versucht, die Priesterweihe zu erhalten; doch verweigerte ihm der Bischof von Chartres die dazu nötige Einwilligung; daher Abbé Poissonen in seinen *Anecdotes littéraires* behauptet, er sei im Examen durchgefallen und als unfähig (incapable) abgewiesen worden, was nicht nur unrichtig, sondern geradezu lächerlich ist. Nicoles Schriften sind sehr zahlreich, so daß wir nur die wichtigsten hier erwähnen können; ein vollständiges Verzeichnis derselben befindet sich in dem Leben Nicoles, von Abbé Goujet, am Anfang des XIV. Bandes der *Essais de Morale*. — Mit Arnaud hat Nicole die berühmte *Logique de Port-Royal* (*La Logique ou l'art de penser*, Paris 1659) verfaßt. — Pascals *Provinciales* überlegte er, mit heißenden Noten und Kommentar begleitet, ins Lateinische unter dem Pseudonym (als von einem deutschen Gelehrten verfaßt), Wendrock (Köln 1658). Diese Noten und Kommentar wurden von einem Fräulein de Jencour ins Französische übertragen und fanden sehr großen Beifall. — Ferner schrieb Nicole: *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie* (1664), auch *Petite perpétuité* genannt; in dieser Schrift sucht er Port-Royal von der Anklage des Calvinismus zu reinigen. Er geht in keinerlei Schriftbeweis mit seinen Gegnern ein; folgender Hauptgrund gemat ihm: „Am 11. Jahre hundert hat sich die Kirche gegen Berengar und gegen seine in calvinistischem Sinne gesagte Abendmahlslehre ausgesprochen; die Kirchenlehre des 11. Jahrhunderts muß demnach auch die Kirchenlehre der vorhergehenden Jahrhunderte gewesen sein. Es ist unmöglich, daß die Kirche in einem so wesentlichen Lehrpunkte variiert habe; solche Variation hätte Störungen und Kämpfe herbeigeführt, die nicht spurlos vorübergegangen wären“. Claude

erschaffen, indem er die calvinistische Lehre auf die Schrift gründete und mit einigen Beweisen nachwies, daß es in der Kirche auch graduelle Abänderungen gegeben habe. Auf diese Erwiderung antwortete Nicole in der *Grande perpétuité: Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie* (1669–1676), von welcher er die drei ersten Bände schrieb. *Lettres sur l'hérésie imaginaire* (1661), auch *Imaginaires* genannt, zehn geistreiche Briefe in der Art der *Provinciales*; wahrscheinlich um der Zahl der achtzehn *Provinciales* gleich zu kommen, schrieb er noch acht andere Briefe, *les Visionnaires* (1665–1666). Beide zusammen wurden mit dem *Traité de la foi humaine* in einem ebenen Bande in Melin herausgegeben (1701). — *Essais de Morale*, 1671 u. ff. in 13 Bänden, denen ein 11. beigelegt worden, mit Nicoles Leben von Abbé Goujet. Diese Bände fanden große Anerkennung, Mme de Sévigné spricht sich mit steigender Begeisterung über dieselben aus. Heute muß man sich darüber wundern. Joseph de Maistre beurteilt diese *Essais* mit leidenschaftlich übertriebener Schärfe: „Nicole, dieser Moralist von Port-Royal, ist der kälteste, der farbloseste, der bleichste (*le plus plombé*), der unerträglichste von allen langweiligen Männern dieses großen langweiligen Hauses“. Sainte-Beuve nennt ihn jedoch auch „*le plus terne et le plus attristé des moralistes*“. Nicole, der mit dem Dogmatismus der *Pensées* von Pascal (über welche er sich übrigens sehr wenig anerkennend ausspricht) sehr unzufrieden war, wiederholt gerne in seinen *Essais* dieses Wort: „*Omnis sermo vester dubitationis sale sit conditus*“.

Gegen die Calvinisten polemisierte er mit äußerster Bitterkeit, ja mit Gehässigkeit; er geht darin noch viel weiter als die anderen Jansenisten; er will eben, daß man ihm seine Verbindung mit Port-Royal und seinen übrigens mehr als gelinden Jansenismus verzeihe. Er schrieb: *Préjugés légitimes contre le Calvinisme* (1671). *Prétendus réformés convainscus de Schisme* (1684). *Unité de l'Eglise* (1687). Nicht mit Unrecht ist gesagt worden, er habe seine Feder in Galie getaucht. — Wir erwähnen sodann eine Reihe von lehrhaft erbaulichen Schriften: *Traité sur l'oraison* (1679), später unter dem Titel *Traité de la prière* gedruckt. — *Instructions théologiques sur les Sacrements* (1700). — *Instructions théologiques et morales sur le Symbole* (1706). — *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale, la salutation angélique, la sainte Messe et les autres prières de l'Eglise* (1706). — *Instructions théologiques et morales sur la décalogue* (1709). Diese Schriften werden zum Teil heute noch gelesen. — Nicole war weder ein tiefer Denker, noch ein großer Charakter; er war ein feiner, gewandter Geist in der Art der Humanisten, von großer Gelehrsamkeit; Sainte-Beuve nennt ihn „*un homme de lettres chrétien*“. Von Natur war er sehr schüchtern; sobald er die Feder niedergelegt und seinen Schreibtisch verlassen hatte, verschwanden ihm die Ideen und Argumente, und er verlor alle Geistesgegenwart. Arnaud hatte ihn in viele Kämpfe mit hineingezogen, und doch war er dieses Streitens so müde, das ihm zuweilen vorgeworfen wurde, als ob er seine Lust daran hatte; da stimmte er in Ciceros Klage ein: „*Quod est igitur meum triste consilium? ut discederem fortasse in aliquas solitudines*“. „Ich bin“, schreibt er in seinen *Nouvelles Lettres*, „von Natur unruhig und hastig, leicht in Verwirrung und Bestürzung zu bringen. Das Urteil der Menschen und ihr Widerspruch wirkt gewaltig auf mich“. Darin war er von seinen Genossen von Port-Royal grundverschieden; dieselben waren auch zuweilen sehr entrüstet über ihn: „Zweihundert Personen, rief ihm einst Einer zu, setzen über Ihre Eitelkeit“, und entschuldigte sich hernach: „was er gesagt habe, sei wohl die Wahrheit, doch hätte er es nicht sagen sollen“. Sainte-Beuve, der in dem vierten Bande seines Port-Royal (*Livre cinquième, chap. VII et VIII*) eine vollständige und sehr feine Skizze von Nicole giebt, vergleicht ihn mit Bayle, nennt ihn „*un Bayle chrétien, un Bayle janséniste, un Bayle qui, emprisonné dans les quatre fins de l'Homme, n'a pas osé avoir toute sa critique et toute sa raison*“. In seinem Alter wollte Nicole nicht mehr wider die Jesuiten schreiben; darüber zur Rede gestellt, sprach er: „Ich fühle in mir keinen Beruf dazu; auch bin ich ein zu schlechter Arzt, um sie zu heilen“. Dagegen beschäftigte er sich mit den Quietisten; eben hatte er eine Schrift gegen sie vollendet, als er durch einen Schlaganfall gelähmt wurde; nach fünf Tagen starb er den 16. November 1695, im Alter von siebenzig Jahren.

G. Pfender.

Nider, Johann f. Bd III S. 472, 25 ff. Bd VIII S. 33, 38 ff.

Niederlande f. Holland Bd VIII S. 263.

## Niederländisch-reformierte Kirche, Begründung der.

Natur: C. Hooijer, Oude Kerkconclingen der Ned. Herv. gemeenten (1563—1648), 's Grav. 1805; J. Rutgers, Acta van de Ned. synoden der zestiende eeuw, 's Grav. 1806; Der geldigheid van de oude Kerkordening der Ned. Geref. Kerken, Amst. 1807; Werken der Marnix-Vereeniging, 3 Ser., 12 dln., Utrecht 1870—89; Ecclesiae Latinae Batavae Archivum, Tom. II, Epistolae et tractatus cum reformationis tum ecclesiae Latinae Batavae historiam illustrantes, ed. J. H. Heijst, Lond. 1889; Philips van Marnix, St. Alden-gonde, Godsdienstige en Kerkelijke geschriften, voor het eerst in 't licht gezegeven door J. J. van Toorenenbergen, 3 dln., 's Grav. 1871, 73, 91; W. J. van Leeuwen, Gaspar van der Heyden, 1530—1586 (Acad. proefschrift) Amst. 1884; J. Reitsma en S. D. van Veen, Acta der Provinciale en Particuliere synoden, behoudende de Noordelijke Nederlanden, gedurende de jaren 1572—1620, 8 dln., Gron. 1892, 99; B. van Meer, De synode te Emden 1571 (Acad. proefschrift) 's Grav. 1892; C. Meiners, Oostvrieschlands Kerkelyke geschiedenisse, 2 dln., Gron. 1738, 39; Joh. Stenbogaert, Kerkelijke Historie enz., 1647; Jac. Triglandius, Kerkelyke geschiedenissen enz., Leiden 1650; G. Brandt, Historie der Reformatie en andere kerkelyke Geschiedenissen in en omtrent de Nederlanden, 4 dln., Amst. 1671—1704; J. G. de Hoop Schoffer, Geschiedenis der Kerkhervorming in Nederland van haar ontstaan tot 1531, Amst. 1873; I. W. J. Hoog, De Martelaren der Hervorming in Nederland tot 1566 (Acad. proefschrift), Schiedam 1885; C. F. Hoffede de Groot, Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming in de Nederlanden (1518—1619), Leiden 1883; A. Ypey en I. J. Dermout, Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk, 4 dln., Breda 1819—1827; J. Reitsma, Geschiedenis van de Hervorming en de Herv. Kerk der Nederlanden, Gron. 1893, 2de uitg. 1899.

Die Begründung der reformierten Kirche in den Niederlanden erfolgte unter sehr eigenartigen Verhältnissen. Die Anhänger der „neuen Lehre“ wurden von Anfang an auf alle Weise verfolgt, jedoch die strengen Befehle, durch die das Lesen der Schrift und die Predigt des Wortes Gottes verboten wurden, haben ebensovienig wie Schaffotte und Scheiterhaufen die Saat der Reformation zu erlöchen vermocht. Trotz der Wachsamkeit und des Eifers der Inquisition nahm die Zahl der Freunde der Reformation stets zu; auch hier war das Blut der Märtyrer der Same der Kirche. An vielen Orten entstanden Gemeinden, und nachdem es einen Augenblick den Anschein gehabt hatte, als würden Sacramentarien und Anabaptisten die Oberhand gewinnen, brach sich die reformierte Grundrichtung doch bald unter dem Volk Bahn, und allerlei Ursache wirkten mit, dem Calvinismus den Sieg zu verschaffen. Die große Mehrzahl der Gegner Roms war dem auch schon calvinistisch gesinnt, als 1567 Alba in den Niederlanden eintraf, um die Keterei auszurotten. Wozu die Inquisition nicht im stande war, sollte der „Raad van Be-roerte“, der sog. Blutrath vollbringen. Es schien abgesehen zu sein auf den Untergang des ganzen niederländischen Volkes. „Haeretici fraxerunt templa, boni nihil faxerunt contra, ergo debent omnes patibulari“, hatte in schledtem Latein Juan de Vargas gesprochen (Brandt I S. 466), und demgemäß wurde auch gehandelt. Schredlich wütete die Verfolgung, und mit Recht wurden die Gemeinden, die nur im Geheimen und selbst dann noch nur unter grossen Gefahren sich versammeln konnten, „Gemeinden unter dem Kreuz“ genannt. Schon früher hatten viele das Vaterland verlassen, aber seit Albas Ankunft in den Niederlanden wuchs die Zahl der Flüchtlinge immer mehr. Sie gingen nach Deutschland, England und Frankreich. Besonders Deutschland wurde vielen eine Zuflucht, und in einer Reihe von Städten, wie in Emden, Wesel, Köln, Aachen, Frankfurt a M. entstanden niederländische Flüchtlingsgemeinden. Aber obwohl die Brüder in der Fremde dasselbe reformierte Bekenntnis hatten wie die Gemeinden unter dem Kreuz in der Heimat, empfanden sie immer tiefer den Mangel der kirchlichen Gemeinschaft, die sich darstellt in der Einheit des Kirchenverbandes. In der Zerstreung und unter dem Kreuz entbehrte man die Gelegenheit, sich zu organisieren, wie man es zum Wohlsin der Kirche für nötig erachtete. Zu einer solchen Organisation wurde nun 1571 zu Emden durch die dort gehaltene Synode der Grund gelegt. Dieses Jahr ist das Begründungsjahr für die reformierte Kirche in den Niederlanden.

Schon in der Einrichtung von Monasterien hatte sich das Bewusstsein ausgesprochen, daß die Glieder einer Ortsgemeinde zusammengehören, nun galt es, das Bedürfnis zu befriedigen, auch mit den Gemeinden an anderen Orten zusammenzuleben. Im engeren Kreis suchte man diesem Bedürfnis wenigstens einigermaßen durch Veranstaltung von Provinzialsynoden zu genügen. So wurden schon 1563 durch die Walischen Gemeinden in den südlichen Niederlanden drei solcher Zusammenkünfte gehalten (Hooijer, blz. 7—13), und auch in den folgenden Jahren kam man einigemal zu Antwerpen synodaler zusammen (Hooijer blz. 13—23), aber es war dies doch noch nicht, was man wollte. Die Schwierigkeiten,

die die Gemeinden drückten, brachten mancherlei Fragen mit sich, über die man mit einander zu beraten wünschte. Man wußte sich eins im Glauben und im Bekenntnis. Aber diese Einheit drängte auch zu möglichster Einheit im Handeln, und so entstand unwillkürlich das Verlangen nach einer festen Organisation zugleich mit dem Streben, auch die Einheit in der Lehre auszuspochen (Trigland S. 161).

Dies erblickt bereits aus dem Knevent zu Wesel. Am 3. November 1568 traten dort etwa 10 Flüchtlinge zusammen, sämtlich Prediger und Älteste niederländischer Gemeinden, darunter Petrus Datheus, Herman Meded, Marnix van St. Aldegonde, Willem van Zwilen van Nijveld u. a., in der Absicht, eine Kirchenordnung zu entwerfen, die nach kämpfter Freiheit in Kraft treten könnte. Einen besonderen Auftrag zu ihrem Werk hatten diese Männer, deren Vorsitzender Petrus Datheus gewesen zu sein scheint, nicht empfangen, ebensowenig das Recht, eine Kirchenordnung mit bindender Kraft aufzustellen. Sie suchten denn auch nur die Linien aufzuzeichnen, denen man später folgen könnte. Wegen der vorläufigen Bestimmungen, die sie zu treffen wünschten, hatten sie jedoch vorher mit verschiedenen Gemeinden beraten („capita, de quibus apud optime reformatas ecclesias consultatum est“). Daß sie diese Bestimmungen in der That als bloß vorläufige betrachteten, geht deutlich hervor aus Cap. I 8: „videtur aliqua esse ineunda ac certis capitibus consignanda ratio, quam pro se quisque in ea cui praefectus erit ecclesia tantisper sequatur, donec coacta Synodo rectius aliquid atque perfectius constitutum fuerit“. Die Thatfache, daß diese Weseler Artikel durch nicht weniger als 63 Personen unterzeichnet sind, beweist klar, daß ein solcher Entwurf von vielen für nötig gehalten wurde. (Die Handschrift dieser Artikel ist zu finden in dem Oudsynodaal archief zu 's Gravenhage und nach dem lateinischen Text herausgegeben von Rutgers, Acta blz. 9—41.)

Indessen was zu Wesel vorläufig angenommen war, mußte offizielle Geltung gewinnen; der dort gehaltenen Zusammenkunft einiger interessierter Männer mußte eine Synode folgen, aus Abgeordneten der Gemeinden bestehend und befugt, bindende Beschlüsse zu fassen für die ganze Kirche. Mit dem Bau der Kirche hatte man begonnen, nun wartete das begonnene Werk auf Vollendung, und für das letztere hat niemand mit so viel Kraft gearbeitet als Marnix van St. Aldegonde (s. d. Art. XII S. 347—355); vor allem seinem unermüdbaren Eifer ist es zu verdanken, daß die Synode zu Emden zu stande kam (van Meer blz. 44—78).

Marnix war tief durchdrungen von der Notwendigkeit einer allgemeinen Synode. Er glaubte an die Einheit des Leibes Christi (Meiners I 422). Die Zeit seiner Gefangenenschaft in Deutschland — seit 1567 — hat er denn auch auf jede Weise dazu verwendet, für die Verwirklichung seines Ideals zu arbeiten. Davon zeugt u. a. ein Rundschreiben, abgehandelt im Namen der Gemeinden zu Heidelberg und Frankenthal an „de Eerhare ende Godsalige mannen, de Dienaren ende Ouderlingen der Nederduytscher gemeynten tot Londen, Zandwijck, Nordwijck, Emden etc.“ (v. Toorenbergen, Marnix. Aanhangsel blz. 3—38). Dieser höchswahrscheinlich durch Marnix verfaßte Brief ist von ihm und Gaspar van der Heyden am 21. März 1570 unterzeichnet. Es handelt sich in dem Schreiben um die Heranbildung von Predigern, den Verkehr der zerstreuten Gemeinden untereinander und die Versorgung reisender Glaubensgenossen, und bei dieser Gelegenheit äußert Marnix sein Verlangen, „alle Gemeinden der Niederlande zu einem Leibe zu vereinigen“ und so eine Niederländisch-reformierte Kirche zu gründen. Daß dies nicht sein und van der Heydens Wunsch allein war, sondern vieler mit ihm, erblickt 1. hieraus, daß Marnix den Brief unterzeichnet hat „im Namen und Auftrag der niederländischen Brüder zu Heidelberg“, und v. d. Heyden zunächst im eignen Namen und dann namens der Brüder in Frankenthal; und 2. aus der Thatfache, daß dieser Brief, von dem feststeht, daß er in England, in Emden, Kleve, Köln und Aachen angekommen ist und zirkuliert hat, den Stoß gab zur Vorbereitung der Synode zu Emden. Beachtenswert ist es denn auch, daß die von Marnix in diesem Brief ausgesprochenen Hauptgedanken auf der Emdener Synode nicht nur behandelt sind, sondern zu bestimmten Beschlüssen Veranlassung wurden. Darum ist jener Brief ein wichtiges Dokument der Vorgeschichte der Emdener Synode und der Gründung der niederländisch-reformierten Kirche.

Marnix äußerte jedoch in seinem Brief nicht nur den Wunsch nach größerer Einheit, er gab zugleich ein Mittel an, das Ziel zu erreichen. Er lud nämlich die Gemeinden ein, an die er schrieb, aus ihrer Mitte Männer zu einer Zusammenkunft in Frankfurt abzuordnen, um über die Heranbildung von Predigern zu verhandeln. „So bidden ende

begeeren wy dat ghy doch wilt de naevolgende Franckfortsche Misſe deſen volgenden Septembri een of twee ofte meer bequaeme ludens nae Franckfort opſeynden, welcke vollen laſt ende commiſſie hebben de ſaecke met den geſanden van andere gemeynen, die hier oock weſen ſullen, ten vollen te be- raetslagen, te verhandelen ende gantschelijck te beſhuyten, opdat alſoo met 5 ghemeyne verwillinge ende overeencominge de Kereke Chriſti Jeſu opgebou- wet werden mach. Ende wilt deſen onſen brief den naestliggenden ghemeynten uwen naeburen, ofte ymmers anders copie deſſelven overſeynden, opdat sy oock van haerentwegen hetselve moghen doen ende haere gedeputeerde op- ſeynden, op datter een eyndelijck beſluyt van gemaeckt mach werden tot 10 lof ende prijs des naems Godes en tot opbouwinge der Kereken Chriſti Jeſu."

Die Zuſammenkunft in Frankfurt fand ſtatt im September 1570. Zeiter ſind uns keine officiellen Beſcheide über das dort Verhandelte erhalten geblieben, aber wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß die Notwendigkeit einer Generalsynode dort beſprochen wurde, und daß die Synode von Emden die Frucht dieſer Zuſammenkunft iſt. Ein deſi- 15 nitiver Beſchluß wurde jedoch nicht gefaßt, dennoch ſind die von jener Verſammlung aus- gegangenen Antriebe zweifellos nicht vergeßlich geweſen. Der Gedanke an eine General- ſynode wurde lebendiger, das Bedürfnis nach einer ſolchen mehr empfunden, man ſag- an, mehr darüber zu reden und zu ſchreiben. Einige Kuchtlinge, wahrſcheinlich aus dem Züllicher Land, machten ſich ans Werk, reiſten nach Heidelberg und Frankfurt und berieten 20 den Plan einer zu veranſtaltenden Synode mit den hervorragendeſten Predigern und anderen Brüdern, die alle den Gedanken „heilich, gut und notwendig“ fanden. Die Prediger von Heidelberg ſchrieben deſwegen nach Weſel und an ſonſtige Gemeinden und drangen auf Unterſtützung der Sache. Die Urheber des Entwurfs beſuchten den Prinzen von Tranien, bei dem ſich Marnix damals gerade aufhielt, um ſein Urteil zu vernehmen, und ſie fanden, 25 daß er ihren Plan billigte und ſogar ſeine Hilfe zuſagte. Dann kehrten ſie wieder zurück und ſuchten eine Verſammlung zuſammenzubringen zur näheren Beſprechung. Dieſe Verſammlung, die Provinzialsynode zu Bedbur, fand am 3. und 4. Juli 1571 ſtatt. (Die Akten der Synode ſiehe „Werken der Marnix-Vereen. Serie II Dl. 2 blz. 3—7.) Außer den Deputierten der Züllicher Gemeinden waren hier auch andere Abgeſandte aus 30 Deutſchland und Brabant anweſend. Auch Marnix war zugegen mit dem beſtimmten Auftrag des Prinzen von Tranien, auf die Veranſtaltung einer Generalsynode hinzu- arbeiten. Ihm iſt denn auch zu verſtanden, daß zu Bedbur einſtimmig der Beſchluß einer Generalsynode gefaßt wurde. Zeit und Ort wurden noch nicht beſtimmt, ſondern zwei Abgeordnete, Gerard van Kuilenburg und Willem van Zuren van Riveſelt beauf- 35 tragt, darüber mit der Gemeinde in Emden in Beratung zu treten. Mit Briefen von Marnix verſehen reiſten die beiden nach Emden, nachdem ſie ſich auch von den Gemeinden zu Weſel und im Klever Land die Verſicherung hatten geben laſſen, daß ſie den Be- ſchlüſſen zuſtimmen. Auch in Emden gelang es den beiden Deputierten, nach vielen Beſprechungen die Zuſtimmung zu dem Plan zu gewinnen. Der Erfolg dieſer Beratungen 40 war, daß ihnen noch vier Männer zur Seite geſtellt wurden, um die Vorbereitungen der Generalsynode zu regeln.

Dieſe Kommiſſion wählte Emden als Verſammlungsort der Synode und beſchloß, daß ſie zum 1. Oktober 1571 berufen werden ſollte. Den Gemeinden in England war ſchon am 24. Juli brieflich von dem Plan Kenntnis gegeben (Eecl. L.-B. Arch. p. 378 45 —387) mit der Bitte, Deputierte zur Generalsynode zu ſenden. Daß letzteres doch nicht geſchah, lag an der Kürze der Zeit. An Neigung dazu hat es in England nicht geſehlt, denn aus einem Brief von Herrn. Mober, datiert Emden den 14. Oktober 1571 (v. Meer blz. 262—265) erhellet, daß verſchiedene Prediger der Gemeinden in England nach einer all- gemeinen Synode verlangten. Merkwürdig iſt aber, daß man gerade bei den Gemeinden 50 in den Niederlanden auf Widerſtand ſtieß, und zwar ſo, daß von dieſer Zeit ſogar ver- ſucht wurde, die Berufung der Synode zu verhindern. Aus welchen Gründen man ſich weigerte, zur Veranſtaltung der Synode mitzuwirken, iſt nicht bekannt, jedenfalls wurden die Gründe für belanglos gehalten. Die Gemeinden zu Köln — Walloniſche ſowohl wie Vlaamiſche — urteilten, daß „Satan die Tagung der Synode zu vereiteln trachtete und 55 ſich zu dieſem Zwecke der holländiſchen Brüder als ſeiner Werkzeuge bedienen wolle“. (Werken Marn. Vereen. Serie III Dl. V blz. 6—7.) Dieſe Gemeinden baten den Prinzen von Tranien um Hilfe und erſuchten ihn, durch ſeine Autorität die Holländer zu bewegen, ſich bei der Synode vertreten zu laſſen (Werken Marn.-Vereen. Serie III Dl. V blz. 3—6). Was der Prinz gethan hat, wiſſen wir nicht, aber der Widerſpruch 60

aus Holland wurde offenbar zurückgezogen, denn der Synode zu Emden haben mehrere Prediger von Gemeinden unter dem Kreuz aus Holland beigezogen.

An Emden, der „Herberge der Gemeinde Gottes“, wo Gott seiner verfolgten und verjaagten Kirche Trost gegeben hat, kam die erste allgemeine Synode der Ned. Geref. Kirchen am 1. Oktober 1571 zusammen (nicht am 1. Oktober, weil man noch auf die allerdings nicht erschienenen Deputierten aus England wartete und weil man auch in Emden noch nicht ganz bereit war). Bis zum 13. Oktober blieb man zusammen. Gaspar van der Heyden, Prediger zu Frankenthal, war Vorsitzender, Jean Tassin, Prediger der Wallonischen Gemeinde zu Heidelberg Beisitzer, und Joannes Polhyander, Prediger der Wallonischen Gemeinde zu Emden Schriftführer. Im ganzen waren 29 Personen anwesend, darunter fünf Älteste. Unter ihnen finden wir Abgesandte von Gemeinden unter dem Kreuz und von Flüchtlingsgemeinden, von Niederdeutschen und Wallonischen Kirchen, alle mit Instruktionschreiben versehen. Man hat die Frage aufgeworfen, ob die Versammlung von Emden wirklich eine Synode war, und wenn ja, ob sie auf den Namen einer Generalsynode Anspruch erheben darf. Die hiergegen eingebrachten Bedenken sind hauptsächlich widerlegt von van Meer (blz. 152–154, 177–181); außerdem erhellt aus den Akten der Synode selbst (vgl. Rutgers, Aeta blz. 55–119, und van Meer blz. 229–261), daß sie sich selbst als eine allgemeine, d. h. nationale Synode betrachtete; zudem hat auch die Synode zu Dordrecht 1571 sie als solche anerkannt.

Die Emdener Synode hat den Grund gelegt zur Organisation der nied. reform. Kirche. Sie war zusammenberufen, um die äußere Einheit der Kirche zu Wege zu bringen. Daher nimmt auch in den Verhandlungen alles auf die Verbindung der Kirchen Bezügliche die Hauptstelle ein. Wer diese Verhandlungen liest und die festen Grenzen beobachtet, die darin hinsichtlich der Kirchenregierung gezogen werden, ahnt kaum, daß die Kirchen, deren Abgeordneten sich in einem solch bestimmten Ton aussprachen und Beschlüsse von so weittragenden Folgen faßten, noch unter dem Druck der Feinde oder in der Armut in der Verbannung lebten. Während man zu Wesel lediglich auf eigene Verantwortung hin zusammengelassen war und somit nur beratend auftreten konnte und durfte, waren sich die Brüder in Emden bewußt, daß sie berufen waren, bindende Beschlüsse zu fassen, und daß sie als Beauftragte ihrer Kirchen dazu berechtigt waren. Gleich in den Aeta Emdana von dem Weseler Konvent nicht die Rede ist, dürfen wir doch voraussetzen, daß man die Weseler Artikel sehr wohl erwogen haben wird, und zwar 1. auf Grund der Tatsache, daß einzelne Emdener Artikel (Art. 19, 20, 21) denen von Wesel entlehnt zu sein scheinen, und 2. weil 6 Glieder der Synode auch in Wesel zugegen gewesen waren, und kaum anzunehmen ist, daß man dann die Weseler Artikel, an denen sie mitgearbeitet hatten, völlig sollte übersehen haben. Sicher ist aber, daß man die französische Kirchenordnung von 1559 gebraucht hat. Zwischen dieser und den Aeta Emdana herrscht eine große oft wörtliche Übereinstimmung. Doch ist andererseits wieder zu viel Verschiedenheit vorhanden, z. B. in Betreff des Klassikerverbandes, als daß man die Aeta Emdana nur eine weitere Ausarbeitung der französischen Kirchenordnung nennen könnte.

In welcher Weise wurde nun in Emden die kirchliche Gemeinschaft organisiert? Die Aeta Emdana tragen ein sehr bestimmt calvinistisches Gepräge, und die beschlossene Einrichtung der Kirche ist presbyterial-synodal. Zu allererst wird (Art. 1) protestiert gegen jede Hierarchie in der Kirche. Von einem „*primatus seu dominatio*“ darf keine Rede sein und jeder soll sich hüten „*ab omni et suspitione et occasione*“, eine Herrschaft in der Kirche zu führen. Das Band der Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Kirchen ist der „*consensus in doctrina*“. Diese Gemeinschaft wird aber auch gesucht mit den Kirchen anderer Länder, vorausgesetzt, daß sie das reformierte Bekenntnis hatten. Darum beschloß die Synode, daß nicht bloß die Confessio Belgica, sondern auch das französische Bekenntnis sollte unterzeichnet werden „*ad testandum harum Ecclesiarum cum Ecclesiis Regni Galliae consensum et coniunctionem*“, in der Hoffnung, die französischen Kirchen möchten dasselbe hinsichtlich der Confessio Belgica. Über den Unterschied in der Lehre wurde bestimmt, daß in Gemeinden französischer Zunge der Genfer Katechismus gebraucht werden sollte, in den niederdeutschen Gemeinden der Heidelberger Katechismus, „*sic tamen, ut si quae Ecclesiae alia Catechismi formula verbo Dei consentanea utantur, necessitati illius mutandae non astringantur*“. Man wollte also möglichst Freiheit lassen, wenn man sich nur hielt an Gottes Wort. Außerdem waren die äußeren Zustände noch nicht dazu angethan, in dieser Beziehung schon eine allgemein gültige Vorschrift ausführen zu können. Die einzelnen Kirchen waren sich noch



zu viel selbst überlassen gewesen und konnten erst allmählich in einheitlichem Handeln gebracht werden. Wohl aber wurde die Einheit der Kirchenleitung von der Synode jetzt schon eingeführt. Die Kirchenleitung sollte ausgehen von verschiedenen Körperschaften: von Konsistorien, Klassen, Synoden und Nationalsynoden. Auch hier wurde jede Hierarchie ferngehalten. Außer den Konsistorien, die aus ständigen Mitgliedern bestehen sollten, kannte man keine ständigen Körperschaften. Die Glieder der Klassikal und Synodalversammlungen mußten jedesmal neu „ad hoc“ deputiert werden und konnten Beschlüsse nur fassen kraft des ihnen durch ihre Kirchen erteilten Auftrags. Nach Ablauf der Versammlung war auch ihr Mandat beendet: „officium eum actione finitur“. Jede Kirche oder Gemeinde sollte ein Konsistorium haben, zusammengesetzt aus Predigern, Ältesten und Diakonen. Diese Konsistorien hatten mindestens eine wöchentliche Versammlung. Nach je drei oder sechs Monaten sollte jedesmal eine Klassikalversammlung stattfinden „vicinarum aliquot Ecclesiarum“. Ferner wurde bestimmt, daß jährlich eine Synode der zerstreuten Gemeinden in Deutschland und Südfriesland, eine Synode der englischen Gemeinden und eine Synode aller Gemeinden unter dem Kreuz zu halten sei. Endlich sollte alle zwei Jahre etwa eine Nationalsynode zusammenkommen, „omnium simul Ecclesiarum Belgicarum“. Zugleich entwarf die Emdener Synode eine Verteilung der Klassen. Die beiden Gemeinden zu Frankfurt, die Gemeinde zu Schenau, die französische Gemeinde zu Heidelberg, die Gemeinden zu Frankfurt und zu St. Lambert sollte eine Klasse bilden, ebenso die beiden Gemeinden in Köln und die beiden in Aachen, die Gemeinden in Maastricht, Limburg, Neuß und des Jülicher Landes. Eine dritte Klasse bestand aus den Gemeinden zu Wesel, Emmerich, Goch, Nees, Gennep und des übrigen Klever Landes, auch die Gemeinden zu Emden mit den fremden Dienern am Wert und Ältesten aus Brabant, Holland und Westfriesland sollten eine Klasse bilden. Unter dem Kreuz sollten folgende Klassen sein: 1. die beiden Gemeinden zu Antwerpen und die Gemeinden zu 's Hertogenbosch, Breda, Brüssel und die übrigen Gemeinden der Provinz Brabant; 2) die Gemeinden zu Gent, Menzen, Tudenaaarde, Comen und im übrigen Ost- und Westlandern; 3. die Gemeinden zu Doornik, Nijvel, Alost, Armentiers, Valenciennes und die übrigen Wallonischen Gemeinden; 4. die Gemeinden zu Amsterdam, Delft und im übrigen Holland, Overijssel und Westfriesland. Auch seien die Brüder in England zu ermahnen, ihre Gemeinden in Klassen zu verteilen. — Hinsichtlich dieser Versammlungen wurden in besonderen Kapiteln nähere Bestimmungen getroffen. Der Grundgedanke war offenbar der, daß alle niederländischen Gemeinden eine Einheit bildeten, und daß jede Gemeinde zwar selbstständig war, doch nur als Glied eines organischen Ganzen. Als solches war sie auch gebunden an die Beschlüsse der Klassen, der Synode und Generalsynode. Dabei lag aber die Vorstellung zu Grunde, daß die Gemeinde selbst zu diesen Beschlüssen mitgewirkt hatte durch die Deputierten, die sie direkt oder indirekt zu der betreffenden Versammlung abgeordnet hatte. Jede Versammlung durfte nur das behandeln, was in ihren Wirkungskreis gehörte, und nur was in den niederen Versammlungen nicht erledigt werden konnte, durfte in einer höheren zur Behandlung kommen. Von einer niederen Versammlung konnte man sich berufen auf eine höhere, von dem Konsistorium auf die Klasse, von der Klasse auf die Provinzialsynode und von dieser wieder auf die Generalsynode, aber dem Beschluß der letzteren mußte sich schließlich die ganze Kirche unterwerfen.

Die Emdener Synode faßte sodann noch eine Reihe von Beschlüssen, die sich auf die innere Ordnung der reformierten Gemeinden bezogen; z. B. über die Berufung der Prediger, die Wahl der Ältesten und Diakonen und die Dauer ihrer Amtsverwaltung, über die Taufe, das Abendmahl, die Eheschließung, die Kirchenzucht, die Kirchenzeugnisse und über die Studenten, Beschlüsse, die wir hier nicht näher anzuführen brauchen. Auch auf eine Anzahl besonderer Fragen wurde Antwort gegeben als Wegweiser für spätere Fälle. Schließlich wurde bestimmt, daß im Frühjahr 1572 abermals eine Generalsynode gehalten werden sollte, falls die englischen Gemeinden bereit und im Stande wären, Abgeordnete dahin zu senden. Wenn sie dies nicht wollten oder nicht könnten, sollte die Synode bis zum Frühjahr 1573 verschoben werden. Zugleich wurde die Pfälzer Klasse angewiesen, diese Generalsynode zu berufen. Jedoch fand diese Synode nicht statt. Es stellte sich heraus, daß die Brüder in England wohl geneigt waren, Klassen zu bilden und Deputierte zu einer Generalsynode zu senden, allein die englische Regierung verweigerte ihnen die dazu nötige Erlaubnis. Hieraus sowie aus anderen Thatsachen erhellt, daß man in England wenigstens in den Hauptstädten den Acta Emdana zustimmte. Auf den nationalen Synoden zu Dordrecht 1578 und zu Middelburg 1581 waren denn auch Deputierte aus England zugegen (Rutgers, Acta blz. 304—306, 360), während auf dem colloquium zu

Zenden am 28. August 1599 noch einmal beschlossen wurde, die niederländische Kirchenordnung, deren Grundlage die Emdener Beschlüsse bildeten, soweit als möglich aufrecht zu erhalten. Auch in den Flüchtlingsgemeinden der Pfalz, in Emden, der Kölner Klassis, in Jülich und Berg und in der Weseler Klassis sind die Acta Emdana angenommen worden und gehandhabt, soweit es die Umstände erlaubten. Allmählich aber, hier früher dort später, haben diese Gemeinden ihren eigentümlichen holländischen Charakter verloren, und das Band mit der niederländischen reformierten Kirche löste sich.

Als sich die Synode zu Emden versammelte, konnte man noch nicht ahnen, daß die Erlösung der Niederländer von dem spanischen Joch und die Freiheit der Kirchen schon so nahe war. Noch kein halbes Jahr war seit der Synode verlossen, als man begann, das Joch abzuwerfen. Am 1. April 1572 wurde Brielle durch die Wassergeuzen erobert, eine holländische Stadt nach der anderen machte sich von der spanischen Gewalt frei. Bald waren in Holland und Zeeland nur noch wenige Städte übrig, u. a. Amsterdam und Haarlem, wo man sich nicht auf die Seite Oraniens und der Freiheit gestellt hatte. Die Vertreibung der Spanier hatte überall die Gründung reformierter Gemeinden zur Folge, oder wo solche Gemeinden bereits in der Verborgenheit bestanden, konnten sie jetzt öffentlich auftreten. Das Volk schien überall nach der lauterer Predigt des Wortes Gottes begierig zu sein. Die römischen Kirchen wurden an den meisten Orten für den reformierten Gottesdienst in Gebrauch genommen. Viele Flüchtlinge kehrten aus Deutschland, England und Frankreich ins Vaterland zurück, und unter ihnen eine Reihe von Predigern, die früher geflohen waren und nun wieder ihren Dienst thun konnten. Die Staaten von Holland kamen schon am 15. Juli 1572 zu Dordrecht zusammen. Auch Marnix war als Abgesandter des Prinzen von Oranien hier anwesend und teilte den Wunsch des Prinzen mit, daß Römischen und Reformierten freie Ausübung des Gottesdienstes gestattet würde, den ersteren jedoch nur so lange, als die römische Geistlichkeit sich nicht der Untreue und Feindschaft gegen die Freiheit des Landes schuldig machte. Die Staaten beschloßen demgemäß, saßen sich aber bereits im folgenden Jahr genötigt, die öffentliche Ausübung der römischen Religion zu verbieten. Verschiedene Gründe zwangen die Staaten zu diesem Beschluß: z. B. daß viele Priester und Laien es mit dem Feind hielten und sich verschworen gegen die Freiheit; die von den Spaniern zu Mecheln, Zutphen und Naarden angerichteten Missethaten; die Erbitterung des Volkes über die Grausamkeiten Albas und seiner Truppen; der Haß gegen die römische „Abgötterei“, wie er sich in dem Bildersturm in verschiedenen holländischen Städten offenbarte u. s. w. Im Oktober 1572 trat der Prinz von Oranien öffentlich zur reformierten Kirche über, und am 18. Dezember desselben Jahres verließ der Herzog von Alba, der Huter von Tausenden, mit dem Fluch von Römischen und Nicht-Römischen beladen, die Niederlande, die er unter seiner Verwaltung so schrecklich hatte leiden lassen.

Bei dieser unerwarteten Änderung der Verhältnisse war es ein großes Glück, daß die Synode von Emden so zeitig gehalten war. Nachdem die reformierte Kirche Hollands ihre Freiheit erlangt hatte, und es ihr unter dem wohlwollenden Schutz der Staaten ermöglicht war, sich kräftig zu entwickeln, mochte man es wohl besonders dankbar begrüßen, daß ihre Organisation fertig war, so daß man das in Emden Beschlossene nur anzuwenden brauchte. Schon im August 1572 versammelte sich die erste Synode von Nordholland (aus Art. 1 und 3 der Akten der Synode von Alkmaar 1573 erhellet, vgl. Meitsma und van Veen, Acta I blz. 1–5, daß dies die erste Synode war und nicht die zu Hoorn, wie Meitsma, Geschiedenis 2 Uitg. blz. 122 meint), wo verschiedene Bestimmungen getroffen wurden über die Zulassung ehemaliger Priester zum Predigamt, über die Kindertaufe, die Eheschließung und die Leichenpredigten. Von der darauf folgenden Synode zu Hoorn ist nur bekannt, daß sie stattfand, aber wegen der unruhigen Zeiten nichts besonderes behandeln konnte. Die dritte Synode jedoch zu Alkmaar im März 1573 faßte schon wichtigere Beschlüsse, nämlich daß die Confessio Belgica von den Brüdern unterzeichnet und der Heidelberger Katechismus gelehrt und in den Kirchen gepredigt werden sollte. Zugleich wurde hier ein Anfang gemacht mit der Verteilung von Nordholland in Klassen. Bei der Synode war auch ein Schreiben eingelaufen von Herrn. Wooded, der damals als Prediger in Zierikzee wirkte, mit der Bitte eine Provinzialsynode zu veranstalten. Einstimmig beschloß man jedoch, darauf jetzt nicht einzugehen, 1. weil das Reisen in dieser Zeit zu gefährlich wäre und 2. weil, man unter den augenblicklichen Verhältnissen die Prediger nicht so lange entbehren könnte (Meitsma und van Veen, Acta I blz. 10).

Raum ein Jahr später, im Juni 1574, wurde eine solche Provinzialsynode gehalten

zu Dordrecht unter Leitung des Vorsitzenden der Emdener Synode, Gaspar von der Heyden, jetzt Prediger in Middelburg. Diese Synode nannte sich zwar selbst nur Provinzialsynode, trug aber in Wirklichkeit den Charakter einer nationalen Synode. (Ihre Akten sind herausgegeben von Rutgers, Acta blz. 120—220, und dech. Reitsma und van Veen, II, blz. 127—157.) Sie war zusammenberufen durch die drei Provinzen, die von dem spanischen Joch frei geworden waren, Südbolland, Nordbolland und Zeeland. Nur in diesen Provinzen war die Reformation eingeführt. Daß die sieben Prediger aus Nordbolland, die von der Synode zu Grootebroek abgesandt waren (N. und v. Veen I blz. 25), verhindert wurden, ihr beizuwohnen, spricht nicht gegen ihren nationalen Charakter, da diese von vornherein erklärt hatten, die Beschlüsse der Synode billigen zu wollen. Aus Südbolland und Zeeland waren viele Prediger, einzelne Älteste und ein Diakon anwesend. Die Kirchenordnung von Emden wurde hier in der Hauptsache gebilligt; beschlossen wurde, daß in Zukunft nur die Confessio Belgica sollte unterschrieben werden und nicht auch, wie in Emden bestimmt, das französische Glaubensbekenntnis, weil man auf einen durch Tassin an Beza geschriebenen Brief mit der Frage, ob man in Frankreich auch beide Bekenntnisse unterzeichnen wolle, keine Antwort empfangen hatte. Sodann wurde festgesetzt, daß fortbin bloß der Heidelberger Katechismus zu brauchen und öffentlich zu lehren sei. Und endlich ergab sich, daß man überall mit der Bildung von Klassen schon begonnen hatte, während die Synode jetzt eine Einteilung derselben feststellte.

Es dauerte bis 1578, ehe eine nationale oder allgemeine Synode gehalten wurde. Die Pacifikation von Gent 1576 war der Ausbreitung der Grundsätze der Reformation in den südlichen Niederlanden günstig, und auch in den nördlichen Provinzen wurde mehr gefragt nach der reinen Predigt des Evangeliums. Auch in den Gegenden außerhalb Hollands, in Brabant, Gelderland, Utrecht, Overijssel, und Friesland kamen die Reformierten öffentlich oder in der Stille zusammen zum Anhören der Predigt des Wortes, während die Obrigkeiten entweder nichts sehen wollten oder sogar zustimmten. Überall entstanden neue Gemeinden; man empfand die Notwendigkeit, eine Nationalsynode zu berufen, um die Einheit in der Lehre und die Gleichförmigkeit in der Kirchenregierung zu fördern. So sollten dann, wenn eben möglich, nicht nur Deputierte der Klassen von Holland und Zeeland zusammenkommen, sondern auch Abgeordnete aus den anderen Provinzen und aus den niederländischen sowohl wie wallonischen Gemeinden, die in der Fremde waren. Vom 2.—18. Juni 1578 versammelte sich diese erste nationale Synode auf niederländischem Boden zu Dordrecht. Petrus Datheus war Vorsitzender. Die niederländischen und wallonischen Kirchen waren vertreten. Mit den Klassen von Holland und Zeeland hatten auch die von Brabant und Ost- und Westflandern ihre Abgeordneten gesandt. Auch aus Gelderland scheinen Vertreter zugegen gewesen zu sein. Von den Kirchen außer Landes waren aus den Klassen der Pfalz, von Alere und aus England Abgeordnete erschienen. Die kölnische Klasse hatte keine Vertreter schicken wollen, weil sie diese Synode nicht für eine Synode sondern für eine Privatversammlung meinte halten zu müssen. Die Synode hat sich aber an den Protest der Klassen Köln nicht geföhrt (vgl. Rutgers, Acta blz. 310—313). Die Beschlüsse von Emden und Dordrecht 1574 wurden verlesen und daraus eine Kirchenordnung zusammengestellt, deren Grundsätze durchaus mit der von Emden übereinstimmen und die nur in einigen Punkten z. B. hinsichtlich der Klassen näher ausgeführt wurde. Besonders der Abschnitt über die Kirchenregierung wurde ausführlich behandelt und geordnet. Damit die Einheit der Lehre bewahrt bleibe, sollten auch die Professoren der Theologie — 1575 war die Universität zu Leiden gegründet worden — verpflichtet sein zur Unterzeichnung der Confessio Belgica, während ebenso wie zu Wesel und Emden den wallonischen Gemeinden der Gebrauch des Genfer Katechismus zugesandt wurde. Die niederländischen Gemeinden sollten den Heidelberger Katechismus gebrauchen und bei der Unterweisung derer, die Glieder der Gemeinde werden wollten, auch das „eorte ondersoek des gheloofs“. Außerdem wurde für alle niederländischen Provinzen eine Einteilung in besonderen Synoden entworfen (vgl. Rutgers, Acta blz. 221—338).

Die Pacifikation von Gent, die dem friedlichen Zusammenleben von Römischen und Reformierten dienen sollte, hatte keine Partei befriedigt. Auf beiden Seiten nahm man Maßregeln, sich zu stärken, und die Spannung wurde nicht geringer. Auch der Entwurf des Religionsfriedens, der von Cranien aufgestellt am 22. Juli 1578 im Namen der Generalsstaaten verkündigt war und volle Gewissensfreiheit und ein gewisses Maß von Religionsfreiheit zugesandt, konnte den scharf sich bekämpfenden Parteien unmöglich genügen. „L'exaltation, de part et d'autre, ne permettait plus les termes“

moyens“ (Green van Brinsterer, „Archives de la maison d'Orange-Nassau“ VI, 389). Es mußte zu einer Scheidung kommen zwischen den südlichen Niederlanden, wo die Römischen immer mehr Gebiet zurückeroberten, und den nördlichen Provinzen, wo die Reformation sich immer mehr ausbreitete und festen Fuß gewann.

Im Mai 1578 war Amsterdam und im Juni desselben Jahres Haarlem von den Spaniern frei geworden. Im März 1578 war Graf Jan van Nassau, ein entschiedener Calvinist und Bruder Craniens, Statthalter von Gelderland geworden und zugleich die reformierte Kirche als herrschende anerkannt. Zwar waren noch viele Orte dieser Provinz in den Händen des Feindes, und der bei weitem größte Teil der Landbevölkerung hing noch der römischen Kirche an, aber allmählich wurde, vor allem durch die unermüdliche Wirksamkeit des Arnheimer Predigers Joh. Fontanus, die reformierte Kirche auch in dieser Provinz fest gegründet. Schon im August 1579 wurde die erste Synode zu Arnheim gehalten, die die Beschlüsse der Dordrechter Nationalsynode von 1578 als „richtig und in Uebereinstimmung mit der hl. Schrift“ anerkannte (N. u. v. B. IV blz. 1; ferner vgl. C. Hille Mis Lambers, „De Kerkhervorming op de Veluwe“, 1890; sowie L. H. Wagenaar, „De hervormer van Gelderland. Levensbeschrijving van Joh. Fontanus“, 1898). 1582 verboten die Staaten von Gelderland ausdrücklich den „Gegendienst“ der Römischen. — Overysel hatte sich dem Religionsfrieden angeschlossen, und in den drei bedeutendsten Städten, Zwolle, Kampen und Deventer erlangten die Reformierten die Oberhand. 1579 finden wir in dieser Provinz schon drei Klassen, Zwolle, Kampen und Deventer, und im Februar 1580 wurde die erste Overyselsche Synode zu Deventer gehalten (N. u. v. B. IV blz. 9—10, V blz. 191—376). — In Friesland wurde im März 1577 die Pacifikation von Gent verkündigt. Die Verbannten kehrten zurück und die spanisch gesinnten Obrigkeiten wurden abgesetzt. Genau ein Jahr später wurde der Bischof von Veenwarden, Cunerus Petri, gefangen genommen und seines Amtes entsetzt. Die Reformation gewann täglich mehr Einfluß. Bald entstanden an verschiedenen Orten Gemeinden, die durch zurückgekehrte reformierte Prediger bedient wurden. Friesland schloß sich der Union von Utrecht an, und im März 1580, nachdem sich der römische Statthalter Graf van Nemenberg verräterischerweise auf Seite der Spanier gestellt hatte, verfügte die Staaten, den römischen Gottesdienst zu verbieten, alle römischen Geistlichen als abgesetzt zu erklären, und die Güter der alten Kirche für den Unterhalt reformierter Prediger und Schullehrer zu verwenden, die nun in allen Gemeinden angestellt werden mußten. Hiermit war die römische Kirche endgiltig überwunden, und die reformierte Kirche zur Herrschaft gebracht (Meijnsma, „Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming en der Herv. Kerk in Friesland“, Veenwarden 1876, blz. 175—217). Schon im Mai 1580 versammelte sich die erste friesische Synode zu Sneek (N. u. v. B. I blz. 73 Benz., VI blz. 1—290).

Wie wir sahen, konnte weder die Pacifikation von Gent noch der Religionsfrieden von 1578 die aufgeregten Gemüter beruhigen. In den südlichen Niederlanden schritt die Sache der Reformation nicht vorwärts (N. Ch. J. van Maasdijs, „De oorzaken van den ondergang der Hervorming in België“, Utrecht 1865). Die Führer der römischen Bewegung schlossen am 6. Januar 1579 die Union von Utrecht, einen Geheimvertrag zwischen Römischen von Utrecht, Henegouwen und Douay, zur Verteidigung des römischen Gottesdienstes und der Autorität des Königs. Demgegenüber wurde am 29. Januar 1579 die Union von Utrecht veröffentlicht, die dort sechs Tage vorher zwischen Gelderland, Holland, Zeeland, Utrecht und Groningen geschlossen war. Die Union war das Werk von Jan van Nassau, der dazu, wenn auch nicht ohne Mühe, die Einwilligung Craniens erlangt hatte, dessen bis dahin auf Veröhnung von Römischen und Nichtromischen gerichtete Politik hierdurch eine völlige Änderung erfuhr. (Die Bestimmungen dieser Union siehe bei Ver, Ned. Hist. II blz. 26—29.) Der dreizehnte Artikel des Vertrags handelte über den Gottesdienst und bestimmte, daß Holland und Zeeland, wo der römische Gottesdienst bereits verboten war, wie bisher nach eigenem Gutdünken vorgehen könnten, und daß die anderen Provinzen in dieser Hinsicht solche Anordnungen treffen durften, wie sie sie im Interesse des Landes und der Ruhe im Inneren für nötig erachten wurden, „mits dat een yder partiuclier in syn religie vry sal mogen blyven ende dat men niemant ter cause van de religie sal mogen achterhalen of ondersoecken volgende de Pacificatie tot Gent ghemaect.“ Es war vorauszuweisen, daß diese Bestimmung der römischen Kirche großen Abbruch thun und den Reformierten zu Gute kommen würde, wie auch geschehen ist. Wie die Emdener Synode den Grund gelegt hat zur Aufrichtung der einen niederländisch-reformierten Kirche, so hat

die Union von Utrecht der Größe der vereinigten Provinzen den Weg gebahnt, in denen die reformierte Kirche zur Blüte gekommen ist. Zwei Jahre später, am 26. Juli 1581, sagten die Generalstaaten dem König von Spanien den Gehorsam auf und verwarfen ihn feierlich als Herrn der Niederlande.

Es dauerte aber noch geraume Zeit, bis in allen Provinzen die kirchlichen An- 5  
gelegenheiten gut geordnet waren. In der Provinz Utrecht konnte infolge verschiedener  
Umstände keine befriedigende Organisation zu stande kommen, und von einer geordneten  
synodalen Einrichtung war keine Rede (vgl. H. J. Meppaards, „Geschiedenis der Hervor-  
ming in de stad Utrecht“, Leiden 1817; J. Wiarda, „Huibert Duijshuis“, Amsterd.  
1858). Sowohl kirchliche wie politische Ursachen wirkten dabei mit. In der Bevölkerung  
herrschte große religiöse Zerrissenheit, und in der Kirche maßten sich die Regenten alle  
Gewalt an, so daß die Kirchlichen selbst in kirchlichen Dingen nicht den geringsten Ein-  
fluß konnten geltend machen. Erst 1618 trat hierin eine entscheidende Änderung ein,  
und nach der großen Synode von Dordrecht 1618–1619 wurde die dort festgestellte  
Kirchenordnung für die Kirche jener Provinz maßgebend (M. u. v. B. VI, Einleitung 15  
blz. VIII–X).

Die Provinz Groningen war 1580 durch den Verrat von Mennenberg in die Hände  
der Spanier gefallen, und erst nach der Eroberung der Stadt Groningen durch Prinz  
Moritz 1594 war es möglich, daß auch hier eine kirchliche Organisation zu stande kam.  
Diese Organisation geschah durch eine Kirchenordnung, die von den Staaten am 27. Februar 20  
1595 festgesetzt wurde und offiziell bis 1816 in Kraft geblieben ist. In der Hauptsache  
jedoch stimmte die Groninger Kirchenordnung mit der von Emden überein. Die erste  
Synode von Groningen fand statt am 14. bis 17. Juli 1595 (M. u. v. B. VII, vgl.  
E. D. v. Veen, „De Geref. Kerk van Groningen voor en na de Reductie“, in  
„Gedenkboek der Reductie van Groningen in 1594“, Gron. 1894, blz. 169–206). 25  
Die Befreiung Groningens brachte auch Drenthe die Freiheit. Graf Wilhelm Ludwig  
von Nassau ordnete auch hier als Statthalter die kirchlichen Angelegenheiten, und am  
12. August 1598 wurde die erste Klassikalversammlung zu Melde gehalten. (M. u. v.  
B. VIII.)

Während man in den genannten Provinzen die kirchliche Ordnung aus mancherlei 30  
Gründen noch nicht durchführen konnte, hatte man doch fortgesetzt, Nationalsynoden zu  
veranstalten. Auf der zu Middelburg 1581, wo auch Flandern, die Gemeinden in England  
und die Klassis Köln vertreten waren, wurde aus den Artikeln der Synode von Dord-  
recht 1578 ein *Corpus disciplinae* oder eine Kirchenordnung festgestellt, die der Obri- 35  
gkeit vorgelegt wurde, um von ihr Rechtskraft zu erlangen (vgl. Rutgers, *Acta* blz. 376–  
401, 402). Diese Kirchenordnung ging von dem Grundsatz aus, daß die Kirche sich  
selbst regieren soll und daß der Obrigkeit kein Recht zusteht, die Kirche zu regieren. Die  
Obrigkeit wollte sich aber hierauf nicht einlassen und gewährte die erforderliche Zustimmung  
nicht. Schon 1576 hatten die Staaten von Holland und Zeeland einige „Kerkelijke  
Wetten“ entworfen (Hooijer blz. 121–131), in denen der Obrigkeit eine große Macht in 40  
kirchlichen Dingen zuerkannt und der Klassen und Synoden nicht einmal gedacht war.  
Es war aber bei dem Entwurf geblieben. Ein neuer Entwurf der Staaten von Holland  
1583 (vgl. Hooijer blz. 233–246) gestand der kirchlichen Partei zwar einige Mitwirkung  
zu und befahl auch das Halten von Klassikal- und Synodalversammlungen, ging aber  
von denselben politischen Grundgedanken aus wie der Entwurf von 1576. Allein zum 45  
Glück für den Frieden der Kirche wurde auch diese Vorlage nicht Gesetz, aus Furcht vor  
großem Streit wagte man nicht, sie zu veröffentlichen. Endlich gelang es der National-  
synode von 's Gravenhage 1586, wo keine fremdländischen Gemeinden zugegen waren, eine  
Kirchenordnung festzustellen (Rutgers, *Acta* blz. 487–506), die sich von der Middelburger  
Kirchenordnung wenig unterschied, aber den von der Obrigkeit erhobenen Bedenken 50  
wenigstens einigermaßen entgegenkam und ihr gewisse Rechte in kirchlichen Dingen zuer-  
kannte. Die Staaten von Holland und Zeeland nahmen diese Kirchenordnung an. Die  
Prediger des Stifts Utrecht, die sich widersetzen, wurden ihres Amtes entoben. Auch  
die Staaten von Gelderland und Overijssel nahmen die Kirchenordnung an. Die Kirchen-  
ordnungen der übrigen Provinzen stimmten im wesentlichen mit ihr überein, die Ab- 55  
weichungen betrafen nur Nebensachen. Die Haagische Synode hat alles gethan, was sie  
konnte, alle reformierten Gemeinden der Niederlande zu einem geschlossenen Ganzen zu  
vereinigen und die von ihr festgestellte Kirchenordnung, die im Grunde dieselbe ist wie  
die von Emden, obwohl in manchen Punkten weiter ausgeführt und den Zeitumständen  
angepaßt, ist die Grundlage geblieben für die Ordnung und Regierung der Niederl. Ref. Kirche. 60

- So war also die reformierte Kirche in den Niederlanden gegründet und eingewurzelt. Die *Confessio Belgica* und der *Heidelberger Katechismus* waren ihre Bekenntnisschriften; sie besaß eine Kirchenordnung, die die Verwaltung der Kirche aufs trefflichste regelte; sie war eingeteilt in Klassen und Synoden, die regelmäßig zusammentamen und die Interessen der Kirche mit großer Sorgfalt wahrnahmen; unter der Leitung ihrer Konfistorien (Kerkeraeden) gelangten die Gemeinden immer mehr zu geordneten Verhältnissen; der in der ersten Zeit noch sehr fühlbare Mangel an Predigern ließ nach, als verschiedene Hochschulen ihre Zöglinge entließen (Leiden 1575, Franeker 1585, Groningen 1614). Die Predigt des Wortes blieb nicht unfruchtbar, so daß die Zahl der Reformierten stets zunahm. Die Obrigkeit beschirmte den reformierten Kultus und unterstützte die Kirche, indem sie ihren Predigern Gehalt gab, Schulen und Lehrer unterhielt und die Kosten der kirchlichen Versammlungen bezahlte. Zwar war noch nicht in allen Stücken Friede, auf kirchlichem und theologischem Gebiet herrschte nicht überall völlige Übereinstimmung. Der calvinistische Charakter der reformierten Kirche wurde von den Remonstranten angestastet.
- 15 Durch deren Verurteilung und Ausschließung aus der Kirche hat die Nationalsynode zu Dordrecht 1618/19 diesen Charakter behauptet und die zu Emden gesuchte, zu 's Gravenhage erreichte Einheil der Kirche kräftig gestärkt. E. D. van Veen.

- Niederländische Konföderation.** — Dr. theol. Th. Hugues, Die Konföderation der reformierten Kirchen in Niederachsen. Geschichte u. Urkunden, Celle 1873; Dr. theol. Fr. H. Brandes, Geschichte d. Konföderation u. j. w. — Die Synodalakten der Konföderation seit 1703, in den Archiven der einzelnen Kirchen. — Glaubensbekenntnis und Kirchenordnung der ref. Kirche Frankreichs, übersetzt und abgedruckt für die Konföderation, Heidelberg 1711. — (Revidierte) Kirchenordnung der Konföderation von 1839. — D. Brandes, Zusätze und Erläuterungen zu der Kirchenordnung von 1839 infolge von Synodalbeschlüssen bis zum Jahre 1893 zusammenge stellt. — Statut über die vereinigte Witwen- und Waisenkasse der Konföderation, Braunschweig 1882; Mischenbach, Gesch. der ref. Gemeinde zu Göttingen 1853; D. Brandes, Gesch. d. ref. Gem. zu Göttingen; ders., Gesch. d. franz. Kolonie zu Wüdeburg; ders., Gesch. der franz. Kolonie zu Braunschweig; ders., Geschichte der ref. Gemeinde zu Stadthagen; ders., Gesch. d. ref. Waisenhauskasse zu Wüdeburg; Deijß, Gesch. d. ref. Kirche zu Lübeck; Prof. Dr. Riber, Die Reformierten in Altona; Vilaret, Die ref. Gemeinde zu Hameln betreffende Aufsätze in der Zeitschr. „Die Colonie“, herausgeg. von Landgerichtsrat Dr. Beringuier 1900; Dr. Walter, Gesch. d. ref. Kirche in Hann. Münden (Minc.); H. Tollin, Gesch. d. ref. Kirche in Celle; ders., Die Hugenotten am Hofe zu Lüneburg; ders., Die hugenottischen Pastoren in Lüneburg; Albrecht, Gesch. d. ref. Kirche in Altona; Vilaret, Gesch. d. franz. Kolonie in Hameln. — Ueber die einzelnen Gemeinden s. die betr. Archive und Tollin, in Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins: Urkunden in Bd III, Heft 10, S. 41 ff.; IV, 10, S. 57 ff.; V, 10, S. 17 ff. 32 ff.; VIII, 10, S. 9 ff. 14 ff. 18 ff. 28. 42. 51.

- Die Konföderation reformierter Kirchen in Niederachsen besteht seit 200 Jahren. Sie ist hugenottischen Ursprungs, jedoch so, daß von Anfang ihrer Gründung an auch deutsche reformierte Gemeinden innerhalb ihres Bereiches sich ihr angeschlossen haben. Sie darf als diejenige Kirchengemeinschaft in Deutschland bezeichnet werden, in welcher die presbyterianische Kirchenordnung zu reiner Geltung und Durchführung gekommen ist. In den Kurhannoverschen Städten Celle, Lüneburg, Hameln und Hannover hatten Hugenotten, welche um ihres Glaubens willen aus Frankreich geflohen waren, Aufnahme gefunden und „Kolonien“ d. h. Gemeinden gebildet. Von seiten der Landesherrschaft, damals vertreten durch die dem reformierten Bekenntnisse zugehane Kurfürstin Sophie von Hannover, eine Tochter des als „Winterkönig“ bekannten Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, waren diesen Flüchtlingen weitgehende Privilegien erteilt worden. Und auch in den benachbarten Territorien von Schaumburg-Lippe und Braunschweig waren unter den gleichen Vergünstigungen hugenottische Gemeinden entstanden. Als nun am 13. November 1699 der von den Hugenotten zu Hannover erbaute „Tempel“ eingeweiht wurde und zu diesem Zwecke Pastoren und Älteste aus den benachbarten „Kolonien“ sich eingefunden hatten, beschloß man, einen engeren Verband zwischen diesen zerstreuten Gliedern der reformierten Kirche herzustellen, weil es, wie schon die im Jahre 1644 zu Charaunt abgehaltene Nationalsynode „angemerkt“ habe, „gewiß eine gefährliche Sache sei, wenn eine jegliche besondere Kirche sich allein nach eigenem Verstande regieren wolle, es könnten auf diese Weise leicht ebensoviele Religionen, als Kirchspiele, entstehen“. Auch wurde hier schon gleich der Entwurf einer „Kirchenunion“ oder Vereinigungsakte“ aufgesetzt, der dann der zu berufenen konstituierenden Synode vorgelegt werden sollte.

- 1 Neben diesen französisch-reformierten Gemeinden hatten sich in Hannover, Celle und

Bückeburg aber auch schon deutsch-reformierte Gemeinden mit obgenannter Erlaubnis gebildet, in Hannover und Celle getragen von der Gunst der bereits erwähnten Kurfürstin Sophie, während in Bückeburg schon im Jahre 1636 durch Lino V., den letzten Sprossen aus dem Mannesstamme der Schaumburgischen Grafen, eine reformierte Gemeinde, mit dem Gottesdienste in der Schloßkirche, war errichtet worden. Lino V. war der Sohn einer Tochter des Grafen Simon VI. zur Lippe, desselben, durch welchen in der Grafschaft Lippe das reformierte Bekenntnis eingeführt worden ist, und als nun in der Grafschaft Schaumburg, als Nachfolger des Fürsten Ernst, ein Marbott, Jobst Hermann zur Regierung kam, floh Lino V. Mutter, Elisabeth, mit ihrem kleinen Sohne zu ihrem Bruder Simon VII. nach Detmold, um das Kind den Händen der Jesuiten zu entziehen. So wurde Lino V. im reformierten Bekenntnisse erzogen, und als Jobst Hermann kinderlos gestorben war und Lino als einziger Erbe die Regierung der Grafschaft antrat, brachte er die reformierte Glaubens- und Lebensordnung mit nach Bückeburg und richtete für sich und die Reformierten der Stadt einen dementsprechenden Gottesdienst in der Schloßkirche ein, jedoch ohne der lutherischen Bevölkerung der Grafschaft einen Übertritt zur reformierten Richtung zuzumuten. Der erste reformierte Hofprediger, den er berief, war Johann Appellius, der aus dem Anhaltischen stammte, und seit der Zeit besteht in Bückeburg eine reformierte Gemeinde mit ihrem Gottesdienste in der Schloßkirche. Diese reformierten Gemeinden schlossen sich nun aber sofort auch der herzustellenden Konföderation an, während denn freilich andere hugenottischen Kolonien in der Nachbarschaft, die auch zum Beitritt aufgefordert wurden, wie die zu Bremen und zu Preussisch Minden, wohl aus territorialistischen Bedenken, welche die betreffenden Landesregierungen entgegensetzten, den Anschluß an die Vereinigung ablehnten.

Von seiten der Braunschweigisch-Lüneburgischen (Hannoverschen), sowie auch der nunmehr Schaumburg-Lippeschen Landesregierung aber kam man dem Einigungsbedürfnis der reformierten Kirchen in ihren Gebieten mit allem Wohlwollen entgegen. Hatte man den einzelnen Gemeinden bereits die zu ihrer Konstituierung neben den lutherischen Kirchen des Landes nötigen Privilegien verliehen, so gab man ihnen nun auch die Erlaubnis, einen Kirchenbund miteinander zu schließen und zwar auf dem Grunde der aus Frankreich mit herübergebrachten presbyterianischen Kirchenordnung, der *discipline ecclésiastique* des *Eglises reformées de France*, und zwar so, daß man dieser Vereinigung und den zu ihr gehörigen Gemeinden das volle Recht der Selbstverwaltung verlieh, nur, daß sich die Landesregierung die sog. *jura circa sacra* vorbehielt, „soweit es die reformierte Glaubenslehre und Kirchendisziplin nicht konzernt.“ So wurde denn die erste Synode der vereinigten reformierten Kirchen in Niedersachsen im Juli des Jahres 1703 zu Hameln unter dem Vorsitze des Bückeburger Hofpredigers Grégot gehalten und hier nicht bloß eine Unionsakte beschlossen, der die sämtlichen dort versammelten, bezw. vertretenen Presbyterien zustimmten, sondern auch ausdrücklich beschlossen, daß die Kirchenordnung der Hugenotten und deren Glaubensbekenntnis, das von la Rochelle, dieser Vereinigung zu Grunde gelegt, auch eine Übersetzung dieser beiden Urkunden ins Deutsche angefertigt werden solle, welche letztere, ein Werk des damaligen Predigers der deutschen ref. Gemeinde zu Hannover, Koltenius, dann auch i. J. 1711 zu Heidelberg im Drucke erschien. Versammelt waren in Hameln die Prediger und Ältesten der französischen und deutschen reformierten Kirchen zu Celle, Hannover, Hameln, Lüneburg und Bückeburg, und in der „Unionsakte“ hieß es ausdrücklich, daß diese Einigung geschlossen sei „in der Absicht, die Reinigkeit der Lehre und des Lebens unter uns zu erhalten“ und daß man „sich verbindet und angelobet, das Glaubensbekenntnis und die Kirchendisziplin der reformierten Kirchen von Frankreich heilig und unverbrüchlich zu bewahren, sich untereinander beizustehen, sich auf eine besondere Weise als Glieder eines Leibes zu betrachten und vermöge dieser Kirchenkonföderation einen eigenen Synodus oder Kolloquium zu formieren, welche Versammlung man so oft, als nötig und möglich sei, zu halten sich bemühen wolle.“ Für die Stellung aber, welche sich selbst die Staatsregierung zu dieser Konföderation und ihren Synoden und Gemeinden gegeben hat, ist zu beachten, daß es in dem Schreiben der Hannoverschen Regierung vom 21. Mai 1703, durch welches die Konföderation privilegiert wurde, ausdrücklich heißt: „Wir erlauben ihnen durch das gegenwärtige Schreiben, in dem genannten Kolloquio über alles dasjenige zu verhandeln, was sie zur Erbauung ihrer Kirchen für notwendig halten werden, und darin verzukslagen, zu beraten, und einzurichten nach der Haltung ihrer Kirchenordnung, was sie für möglich und angemessen erachten werden“, und daß ferner dem landesherrlichen Kommissar, welcher jeder Synode beizuwohnen haben soll, ausdrücklich eingeschärft wird, er solle sich nicht etwa

eine beratende Stimme in dieser Versammlung anmaßen (prétendre), d. h. wohl Sitz, aber kein Votum auf der Synode haben, eine Instruktion, welche dann in einer dem Grafen von Dohna als landesherrlichem Kommissar aufgegebenen Verfügung vom 16. Sept. 1725 wiederholt und dahin erläutert wurde, daß „diejenigen Sachen, welche die reformierte Glaubenslehre und Kirchendisziplin, deren Gebrauch wir gnädigst konzedierte, betreffen, an die in Gegenwart Unsers dazu zu benennenden Kommissarii zu haltende Synode verwiesen, allda examiniert und dezidiert werden, gestalt Wir dann des festen Vorlages bleiben, die reformierten Synodalbeschlüsse in quantum de jure handhaben und bei Kräften erhalten helfen wollen“, nur daß „das vi superioritatis territorialis  
 10 Uns kompetierende jus circa sacra Uns expresse reserviert“ bleiben soll. So erscheint denn hier das Verhältnis dieser Kirchengemeinschaft zum Staate, wie wir heute es nennen, so geordnet, daß beiden Teilen das Ihrige gegeben wird, der Kirche, was ihr gehört: Selbstverwaltung und Staatschutz, und dem Staate das, was seines Amtes ist: die Rechtsverwaltung, wo es sich um Rechtsfragen handelt: ausdrücklich wird hier gesagt,  
 15 daß in solchen Fällen „diejenigen, so sich graviert zu sein vermeinen, ihren Refkurs an das Gericht, wohin die Sache ihrer Natur nach gehört, nehmen, auch sich aller und jeder, in Unserer Gerichtsordnung erlaubten beneficiorum juris gleich Unsern anderen Landes-Untertanen zu gebrauchten Macht haben sollen.“

Zu den acht Gemeinden, fünf französischen und drei deutschen, welche im Anfange  
 20 die Konföderation bildeten, kamen im Laufe der Zeit noch einige andere. Schon im Jahre 1708 schloßen sich die beiden in Braunschweig entstandenen Gemeinden an, eine deutsch-holländische und die hugenottische, wozu dann auch noch die aus Pfälzer Flüchtlingen gebildete Gemeinde zu Beltenhof bei Braunschweig kam, die als Filiale der deutschen reformierten Kirche zu Braunschweig angeschlossen wurde. Ebenso trat im  
 25 Jahre 1711 die deutsche ref. Gemeinde zu Hann. Münden der Vereinigung bei, eine von Bremen aus durch dortige Kaufleute gebildete Gemeinde. Bremer Kaufleute hatten in Münden ihre Comptoirs und benutzten dies „Tempe von Deutschland“, wie Goethe es einmal genannt hat, als Sommerfrische; so wollten sie denn auch dort ihre Gottesdienste  
 30 reiche Reformaten eingefunden, die, anfänglich von Münden aus versorgt, dann, hauptsächlich durch Vermittelung Albrechts von Haller, die Erlaubnis bekamen, sich zu einer selbstständigen Gemeinde zusammenzuschließen. Das im Jahre 1753 ausgestellte Privileg erwähnt ausdrücklich französische und deutsche Universitätsverwandte, denen ge-  
 35 stattet wurde, öffentlichen Gottesdienst zu halten, und auch die so entstandene Gemeinde wurde ein Mitglied der Konföderation. Am spätesten hat sich die Gemeinde zu Altona angeschlossen, nämlich erst im Jahre 1890. Sie war freilich schon im Jahre 1602 durch den Grafen Ernst zu Schaumburg und Hildesheim mit den nötigen Privilegien ver-  
 40 sehen, hatte aber bis gegen das Ende des 19. Jahrhunderts ihr Leben auf Grund der presbyterianischen Kirchenordnung für sich allein geführt. Die Gemeinden zu Lübeck und zu Stadthagen, letztere durch den Grafen Albrecht Wolsfang von Schaumburg-Lippe im Jahre 1733 gestiftet, hatten auch die Synode der Konföderation ein paarmal besuchet,  
 45 doch wandten sie sich bald wieder ab, Lübeck, weil die Entfernung und damit die Kosten zu groß waren, um die Synoden regelmäßig zu besuchen, und Stadthagen, weil diese Gemeinde die für jene Zeit freilich nicht unbedeutende Geldsumme nicht meinte aufbringen zu können, die erforderlich war, um sich in die Kassenkasse des Verbandes einzukaufen.  
 50 Dann aber hörten auch im Laufe der Zeit einzelne Gemeinden des Verbandes auf überhaupt zu besuchen und zwar eben diejenigen, welche ursprünglich der Grund der Stiftung gewesen waren, die der Hugenotten. Die Gemeinde in Lüneburg war von Anfang an nichts anderes, als die Hofgemeinde der verheirateten Herzogin von Celle, der Eleonore  
 55 d'Albrecht, die dort ihren Witwenitzig genommen hatte, und mit dem Tode der Herzogin verfiel diese Gemeinde von selbst wieder. Ein Gleiches geschah aber auch mit den übrigen Hugenottengemeinden. Sie konnten in den Orten, wo sie ihre erste Zuflucht gesucht hatten, ihren Lebensunterhalt, weil den Absatz für ihre Industrieprodukte nicht finden, so zogen sie denn bald anders wohin, wo sie meinten, sich besser ernähren zu können, meistens nach Berlin oder in andere verkehrsreichere Städte, und so  
 60 wurden gerade die Hugenottengemeinden des Verbandes immer kleiner und — mit den deutschen Gemeinden ihres Ortes schließlich vereinigt. Die erste, mit der dies schon im Jahre 1755 geschah, war die zu Büschburg, dann aber folgten zu Anfang des 19. Jahrhunderts auch die zu Braunschweig (1811), zu Hannover (1812) und zu Celle (1805), während die Gemeinde zu Hameln zu Anfang des 19. Jahrhunderts ganz aufgelöst



wurde. Freilich hatte sich auch in Hameln eine nicht unbedeutende Anzahl von deutschen Reformierten der dortigen Hugenottengemeinde angeschlossen, so daß der Pastor Catel, welcher die Gemeinde gegen Mitte des 18. Jahrhunderts bediente, an die Synode berichten konnte, er sei der Pastor der deutschen und der französischen Gemeinde zu Hameln, und wenn die Mehrzahl der Hugenotten auch von Hameln fortgezogen war, so gab es zu Anfang des 19. Jahrhunderts doch immer noch, wie auch noch heute, eine Anzahl von diesen, und die Zahl der aus ihnen und den deutschen Reformierten bestehenden Konmandanten war doch immer noch groß genug, so daß von einem Verschwinden der Gemeinde nicht die Rede sein durfte. Aber freilich, ursprünglich waren die Privilegien den Hugenotten gegeben worden, und als nun der Magistrat von Hameln an die Regierung zu Hannover berichtete, die Hugenottengemeinde sei aufgelöst, und die Bitte hinzufügte, man möge das Vermögen der Gemeinde, Kirche und Pfarrhaus, der Stadt Hameln überweisen, die durch die napoleonischen Kriege ja freilich viel gelitten hatte, da geschah dies über den Kopf der Konföderation hinweg, und alle Bemühungen der letzteren, diese Verfügung rückgängig zu machen, sind vergeblich gewesen. Der Erfolg aber war, daß der Magistrat zu Hameln das Pfarrhaus der Hugenotten für eine Zeit lang einem römisch-katholischen Priester zur Wohnung überlassen konnte und daß die deutschen Reformierten in Hameln ohne Seelsorger waren.

Die Konföderation bestand seitdem denn nun aus den Gemeinden zu Braunschweig, Bückeburg, Celle, Hannover, Göttingen und Münden, wozu seit 1890 auch Altona kam, und — auf der Synode zu Göttingen im Jahre 1839 nahm sie eine Revision ihrer bisherigen Kirchenordnung vor, durch welche zusammengestellt werden sollte, was von den Bestimmungen der alten *Discipline ecclésiastique* noch in Kraft und Geltung bestesse. So entstand die neue Kirchenordnung von 1839, zu welcher durch den Pastor D. Hugues zu Celle der Entwurf geliefert worden war und die dann auch von den drei in Frage kommenden Regierungen zu Hannover, Bückeburg und Braunschweig die landesherrliche Bestätigung empfing, nachdem auch schon durch ein Dekret des Königs Georg IV. von Großbritannien und Hannover vom Jahre 1824 die im Königreiche Hannover wohnenden Gemeinden der Konföderation als vollberechtigte Kirchen anerkannt und der lutherischen Kirche des Königreiches als völlig gleichberechtigt zur Seite gestellt worden waren. Anfanglich waren die Gemeinden im Königreiche Hannover — nicht die in Braunschweig und Bückeburg — gewissen Beschränkungen zu Gunsten der lutherischen Kirchen dieses Landes unterworfen gewesen. Sie durften keine Glocken haben; die Gemeinde zu Göttingen hatte eine solche im Jahre 1753 freilich auf ihren Turm gehängt, durfte sie aber nicht läuten; und was die Hauptsache war, die Gebühren mußten an die lutherische Geistlichkeit entrichtet werden, wie von diesen auch die Kirchenbücher geführt wurden. Das war denn freilich unter dem Königreiche Westfalen anders geworden. Da durften die Göttinger Reformierten, und zwar am 1. Januar 1808 zum erstenmale, ihre Glocken ertönen lassen, und die reformierten Prediger bezogen auch jetzt die Gebühren von ihren Gemeindegliedern und führten ordnungsmäßig die Kirchenbücher für sie, bis — König Jérôme dann vertrieben wurde. Da machten die lutherischen Geistlichen wieder ihre früheren „Rechte“ geltend und — den Göttingern wurde von dem dortigen General-Superintendenten Treffurt das Läuten wieder untersagt. Eben diesem Zustande sollte das königliche Edikt von 1824 ein Ende machen. Es wurde in diesem verordnet, daß die Vorrechte der einen Kirche vor der andern im Königreiche Hannover in Zukunft aufhören sollten, es solle im Gegenteil der Unterschied, der bisher bestanden habe, zwischen einer herrschenden Kirche und bloß geduldeten Kirchen neben ihr völlig aufhören, und die reformierten Kirchen der Konföderation wurden in alle diejenigen Rechte eingesetzt, welche in früheren Zeiten den „Landeskirchen“ zugestanden haben, die den lutherischen Geistlichen aber bisher zu zahlenden Gebühren wurden, und zwar auf Kosten der Landesherlichkeit, abgelöst, die reformierten Kirchen der Konföderation damit ausdrücklich zu Landeskirchen reformierten Bekenntnisses innerhalb der Territorien erheben, in welchen sie ihr Domizil hatten, d. h. der vier Städte und deren Umkreise, wie es ausdrücklich in der landesherrlich bestätigten Kirchenordnung von 1839 heißt (§ 72), „in welchen diese Kirchen sich befänden“: sie waren „*Ecclesiae publicae receptae*“ mit allen Berechtigungen solcher Kirchen, und sind von seiten der königlich hannoverschen Regierung auch alle Zeit als solche behandelt worden. Die Kirchenordnung von 1839 aber, wenn ihr auch einzelne überaus wichtige Bestimmungen fehlen, wie u. a. auch eine den Prozeßgang genau festlegende Disziplinarordnung, hat alle die Merkmale einer presbyterianischen Kirchenordnung, auch im Unterschiede von der independentistischen, zu bewahren geruht. Nach ihr (§ 5)

darf zwar „keine Kirche irgend eine Herrschaft über die andere haben und ausüben, sondern es soll die vollkommenste Gleichheit unter ihnen herrschen“, aber (§ 6) „eine jede Kirche hat die Synode der ganzen Konföderation als ihre kompetente Behörde anzusehen, von deren Beschlüssen in Sachen der Kirchen Disziplin und Glaubenslehre keine Appellation stattfindet“, mit Ausnahme der de abusu an die betreffende Landesregierung, bezw. wo die Rechte von Privaten in Frage kommen, an die ordentlichen Gerichte, und (§ 7), „wie die Synode die Angelegenheiten der konföderierten Kirchen zu leiten hat, so leiten Presbyterien, unter steter Verantwortlichkeit gegen die Synode, die einzelnen Gemeinden.“

„Die ordnende und leitende Kirchengewalt aber über die einzelnen Gemeinden der Konföderation (§ 21) steht“, wie dies auch wiederholt, und zwar auch von Seiten des preussischen Kultusministeriums anerkannt worden ist, „nur der Synode zu, und wichtige Beschlüsse, welche Gesetzeskraft haben sollen, können nur auf einer Synodalversammlung gefaßt werden.“ Der Moderator aber, wenn er auch, nach § 25, kein vorzügliches Ansehen vor den übrigen Predigern, auch keine Autorität in der Konföderation hat“, ist (§ 21) „jeder Zeit zum Wächter über die Synodalordnung in der Konföderation bestellt“ und soll darauf sehen, daß „die Verbindung zwischen den einzelnen Gemeinden erhalten bleibe“, soll also vor allem auch darauf achten, daß nicht etwa durch diese oder jene Untritte Gemeinden verleitet werden, die Verbindung mit der Konföderation zu lösen. Er hat zwar „keine selbstständige Wirksamkeit“, sondern ist „gebunden an die Beschlüsse der Synode“, ist aber „deren exekutives Organ“, und „kann mit einer Staatsregierung wohl Verhandlungen einleiten und unterhalten, aber immer nur, die Synode repräsentierend, durch speziellen Auftrag und für den einzelnen Fall dazu autorisiert“, „innerhalb des Verbandes aber hat er sich nur als der Vermittler der zu unterhaltenden Gemeinschaftlichkeit in Anordnung und Besorgung der kirchlichen Angelegenheiten zu betrachten“ (Beschluß der Synode zu Münden 1853). Als „der Wächter über die Synodalordnung“ hat er (§ 22) aber auch von sich aus Anträge bei den konföderierten Gemeinden durch Umlaufschreiben zu stellen, namentlich aber (§ 76), wo „Beschwerden von Gemeindegliedern wider ein Presbyterium vorliegen oder auch wo „unter den Gliedern eines Presbyteriums selbst, zu denen (§ 35) auch der Pastor und zwar als dessen Vorsitzender gehört, „Zrrungen entstehen“, da „sind diese bei dem Moderator anzubringen, welcher nach den Umständen entweder selbst oder durch einen auf Kosten der Klagenden abzuführenden Kommissarius, oder durch Mitteilung an die ganze Konföderation, unter eventueller Beantragung einer außerordentlichen Synodalversammlung die Zrrungen beilegen wird“, und nach einem Beschlusse der Synode zu Celle, 1859, der von den betr. Landesregierungen bestätigt worden ist, hat die Synode solche Streitigkeiten, wenn sie etwa im Schoße der Presbyterien oder zwischen Gemeinde und Presbyterien ausgebrochen sein sollten, entweder beizulegen oder zu entscheiden. So haben wir es denn hier mit einer Kirchengemeinschaft zu thun, in welcher das Bedürfnis der Selbstständigkeit der einzelnen Gemeinden gegeneinander, wie auch das der Unterordnung unter die Gesamtheit der zu ihr gehörenden Kirchen gleichmäßig gewahrt, den Kirchen und ihrer Gesamtheit aber auch das Recht der Selbstverwaltung im vollen Maße gewährleistet worden ist, und zwar ohne daß sie eine geordnete Verbindung mit der Staatsgewalt, durch welche auch dieser die ihr aus der Territorialgewalt fließenden Rechte zugesprochen werden, vermissen ließe. Nach § 12 ist „der hohen Landesregierung nicht bloß zu rechter Zeit Anzeige davon zu machen“, wenn eine Synode gehalten werden soll, sondern diese auch um die Erlaubnis dazu zu bitten, sowie auch darum, einen Kommissar zu ernennen, „welcher abseiten der Regierung dazu abgeordnet wird, der Synode beizuwohnen, um darauf zu achten, daß in der Versammlung nichts den Rechten des Landesherrn und der Landesverfassung entgegen vorgenommen werde, der aber übrigens keine Stimme, noch sonst einige Autorität hat.“ Die Beschlüsse der Synode müssen dann der betr. Landesregierungen vorgelegt werden und erhalten Gesetzeskraft erst dann, wenn sie von diesen bestätigt worden sind. Ebenso bedurfte die Wahl eines Pastors früher der Bestätigung durch die Regierung und in Preußen jetzt nach den allgemeinen Landesgesetzen der Anzeige bei dem betr. Oberpräsidenten, der das Recht hat, innerhalb von dreißig Tagen Einsprache gegen die Wahl zu erheben, und was besonders auch von Wichtigkeit ist, bei Urteilen der Synoden in Disziplinarsachen steht, wie schon erwähnt, den Betroffenen das Recht der Appellatio de abusu bei der in Frage kommenden Landesregierung, in Preußen bei dem Kultusministerium zu. Da kann doch nicht gesagt werden, daß dem Staate nicht das Seinige gegeben sei, d. h. eben das, was ihm der Natur der Sache nach gebührt. „Wir wollen“, sagt Duques a. a. O. S. 4, „keine Trennung der Kirche vom Staate,

Aufsicht, Schutz und Beistand erbittet sich die Kirche von der Staatsgewalt, nicht aber Oberherrschaft und Regierung!"

Und daß es auch in den Formen der presbyterianischen Kirchenverfassung geht, das hat die Konföderation durch die zwei Jahrhunderte ihres Bestehens ebenfalls bewiesen. Nicht daß nicht auch in ihrem Gebiete das eine oder das anderemal Ketzereien und Verwirrungen entstanden wären; dazu sind es doch eben Menschen, die auch in solchen Formen ihr Leben zu führen haben. Aber wo solche Wirrnisse und Streitigkeiten vorkamen, da hat die Konföderation noch jeder Zeit es verstanden, sie zu beilegen und den Frieden, wo er bedroht war, in ihren Gemeinden wieder herzustellen. So im Verlaufe des 18. Jahrhunderts in Hannover und in Celle, wo Mißhelligkeiten gelegentlich der Wahlen entstanden waren, so auch noch im 19. zu Braunschweig, wo es sich darum handelte, den Frieden in der Gemeinde herzustellen, der durch taktloses Benehmen ihres Pastors gestört war, und in Göttingen, wo es darum zu thun war, die Gemeinde gegen die Unrechtfertigkeiten eines lange mit Geduld getragenen Lehrers zu schützen. Immer geschah es im Geiste der Liebe und des Friedens und so, daß das Wohl der Gemeinde zwar als der leitende Gesichtspunkt galt, aber ohne die begründeten Bedürfnisse auch des Einzelnen nicht auch zu berücksichtigen. Dagegen aber was das kirchliche Leben und auch das Schulwesen angeht, so darf gesagt werden, daß die Presbyterien und die Synoden es redlich zu pflegen sich bemüht haben, und hinsichtlich der Fürsorge für die materiellen Grundlagen der Gemeinschaft darf die Konföderation sagen, daß sie in der That Anerkennenswertes geleistet hat. Die Presbyterien versahen es zu verwalten, das zeigt die Geschichte dieses Verbandes. Am Beginne hatten sie sämtlich mit des Lebens Notdurst hinreichend zu kämpfen, jetzt aber steht es so, daß die Mehrzahl der Gemeinden sich eines Kirchenvermögens erfreuen, aus welchem ihre Bedürfnisse auch ohne Kirchensteuern gedeckt werden können. Und schon früh, schon im Anfange ihres Bestehens hat die Konföderation auch auf Mittel gedacht, um die Hinterbliebenen ihrer Pastoren (und später auch ihrer Lehrer) versorgen zu können. Die im Jahre 1706 gestiftete Wittentasse begann mit sehr geringen Mitteln, mit dem „selbsten Pfennige“ aus dem Sonntagsgesepfer, der zu diesem Zwecke zurückgelegt wurde, jetzt hat sie ein Vermögen, nach welchem auf jede zu ihr gehörende Gemeinde nahe an 60000 Mk. kommen würden, sollte das Kapital verteilt werden, und das verdankt sie der umsichtigen und unentgeltlichen Verwaltung durch das Presbyterium zu Braunschweig! Und auch im Frieden mit ihren lutherischen Nachbarn hat die Konföderation zu leben sich redlich bemüht. Gleich in den Anfängen der Kirchenordnung von 1711 nahm die Synode jenen Beschluß der Versammlung von Charenton aus dem Jahre 1631 auf, nach welchem Lutheraner, wenn sie im Geiste der Liebe und des Friedens kämen, weil sie im Grunde der wahren Religion mit den Reformatierten übereinstimmten, ohne alles Ablegen ihrer besonderen Meinungen an den Sacris der reformierten Kirche sollten teilnehmen können, ein Beschluß, wie er in einer konfessionell gemischten Bevölkerung den Familienbedürfnissen entgegen kam, ohne das eigene kirchliche Bekenntnis aufzugeben, und der im Einklange stand mit dem Aufrufe, den der König von Preußen, Friedrich Wilhelm III., ein Jahrhundert später erließ, um in seinem Lande den konfessionellen Frieden herzustellen. Nach diesem allen aber darf die Konföderation denn wohl darauf bestehen, daß sie auch in Zukunft erhalten bleiben möge! In der letzten Zeit ist die Gemeinde zu Hannover aus ihr geschieden, doch fehlt hier der Raum, im einzelnen darzulegen, wodurch und durch wen das veranlaßt worden ist. Die Angelegenheit ist auch noch nicht völlig abgeschlossen, und daher darüber hier denn kein weiteres Wort.

D. Brandes.

Niedner, Christian Wilhelm, gest. 1865, einer der bedeutendsten protestantischen Kirchenhistoriker, wurde geboren den 9. August 1797 zu Oberwinkel bei Waltenburg in Sachsen. Nachdem er in Leipzig (1816 ff.) Theologie studiert hatte, habilitierte er sich daselbst in der philosophischen Fakultät als Privatdocent (De loco commentar. Luc. 16, 1—13 diss., Lips. 1626) und ward 1828 Baccalaureus der Theologie. Die drei Leipziger Docenten, Theile, Hase und Niedner, erregten damals Begeisterung unter der studierenden Jugend; an dem letzteren wurde besonders „die für sein Lebensalter fast unglaubliche Gelehrsamkeit in der historischen Theologie“ bewundert, nur wünschte man ihm einen „aufgelösteren Stil“ (Allg. Kirchenzeitung 1829, S. 109 f.). Nach dem Tode H. G. Tiedharns, seines Lehrers, gab Niedner von dem unter dem Titel „Der Fall des Heidentums“ hinterlassenen Werke desselben den ersten Band heraus (Leipzig 1829), konnte sich aber nicht entschließen, den unvollendet gebliebenen zweiten Band selbstständig zu beenden.

Noch im Jahre 1829 wurde er außerordentlicher Professor und 1838 Dozent und ordentlicher Professor der Theologie. (Gleichzeitig erschien seine „*Philosophiae Hermesii Bonnensis novar. rer. in Theologia exordii explicatio et existimatio*“ (Lips. 1838. 39). Diese Schrift ragt durch Gründlichkeit und Scharfe aus der reichen Litteratur über Hermes hervor und ist charakteristisch für den Verfasser selbst. Es war eine Haupteigentümlichkeit Niedners, daß er mit dem Interesse für Theologie, insbesondere Kirchengeschichte, ein ganz gleiches Interesse für Philosophie und deren Geschichte verband, ohne sich einem bestimmten philosophischen System anzuschließen. Seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen waren durchdrungen von philosophischem Geist. Die Dogmengeschichte las er als „Geschichte der Philosophie und Theologie christlicher Zeit“. Außerdem hielt er Vorlesungen über Geschichte der alten Philosophie und Geschichte der neueren Philosophie seit Kant. Über alle diese Disziplinen gab er seinen Zuhörern sorgfältig gefertigte und wiederholt überarbeitete Kompendien in die Hand, welche er als Manuskripte auf eigene Kosten drucken ließ. Neben seinen Vorlesungen hielt er Examinatorien über Kirchengeschichte und leitete ein historisch-theologisches Seminar. Zu diesen anstrengenden Arbeiten übernahm er noch nach Prof. Allgens Tode (1811) das Präsidium der von dem letzteren 1814 gegründeten (1875 aufgelösten) historisch-theologischen Gesellschaft und die Herausgabe der „Zeitschrift für die historische Theologie“. Nach langem Zögern entschloß er sich zur Veröffentlichung seines Lehrbuchs der „Geschichte der christlichen Kirche“ (Leipzig 1846). Mit Recht ist an diesem Werke der Umfang und die Tiefe der Forschung, die selbstständige und scharfsinnige Durchdringung der gewaltigen Stoffmasse bewundert, mit Recht freilich auch die schwerfällige scholastische Form der Darstellung, die mangelhafte Durchführung der „leitenden Idee“ des Ganzen, zu welcher „der sittliche Geist des Christentums“ erwählt wird, getadelt worden (vgl. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 244 f.). Niedner trat mit diesem Werke sofort an die Seite von Neander, Gieseler und Hase. Gemeinsam ist diesen vier Gelehrten die selbstständige umfassende Quellenforschung. Während aber Neander mit gemütvoller Begeisterung sich in erbaulichen Charakterbildern ergiebt, Gieseler mit nüchterner Verständigkeit eine summarische Erzählung verfaßt und aus den Quellen kommentiert, Hase mit künstlerischem Sinne lebensvolle Bilder entwirft und aneinanderreißt, hat Niedner mit philosophischem Geist, bei strengster Objektivität, die Menge der einzelnen Erscheinungen übersichtlich zusammenzufassen und deren innerstes Wesen darzulegen gestrebt, ja selbst dem Äußeren seiner Darstellung durch die „streng systematische Form“ und eine eigentümliche Terminologie ein philosophisches Gepräge gegeben. Niedner gehörte der damals herrschenden „Theologen-Schule“, der großen Partei der vermittelnden Theologie an; der von Strauß, Baur und dessen nächsten Schülern eingeschlagenen Richtung war er entschieden abgeneigt, nicht minder abgeneigt auch der konfessionellen Theologie. Seiner theologischen Überzeugung hat er Ausdruck gegeben in der geistvollen Rede über die beiden Prinzipien des Protestantismus, welche er bei der akademischen Gedächtnisfeier Luthers an dessen dreihundertjährigem Todestage hielt (gedruckt als „Vorlesung zur akademischen Gedächtnisfeier“ etc., Leipzig 1846). Einige inhaltschwere Sätze mögen hier Platz finden. S. 7: „Nur die Nacht wirft keine Schatten. Die Reformation aber fiel als ein Licht in die Finsternis, war eine Gabe Gottes in Menschenhand gegeben: die Empfänger erreichen den Geber nicht; die Wirklichkeit der Welt ist die Ironie Gottes, das Dinkmal seiner Güte und nicht das Nachbild seiner Größe.“ S. 9: „Weiter teilen sich alle noch christliche nach Luther Benannte in materielle und in prinzipielle Lutheraner. — Mit Unrecht klagen die Materiellen die Prinzipiellen an, daß sie einen Wald ohne Bäume wollen. Nein, so ist das Verhältnis nicht. Wir glauben an einen dreihundertjährigen Wald, nur nicht an durchaus dreihundertjährige Bäume.“ S. 12: „Noch gegenwärtig ist Unwissenheit über den Sinn des augustinischen wie des lutherischen Augustinismus bemüht, auch den edlen „Synergismus“ zu verurteilen: auch den, welcher nur ein Mitwirken ohne Bewirken oder Verdienen, und selbst jenes ebensosehr als Pflichtfolge setzt wie als notwendigen Erfolg, wo Geist auf Geist wirkt.“ S. 13: „Wahrlich, es hat keine Gefahr, daß wir dem Unendlichen zu nahe kommen, wenn wir ihm näher kommen.“ S. 16: „Die noch bis jetzt fortwährende Verwechselung Calvins mit Zwingli, welche auch Luther untergeschoben wird, sie ist die mächtigste unter mehreren Ursachen gewesen, daß die Abspaltung evangelischer Kirche konfessioniert und sanktioniert worden.“ S. 17: „Wir wollen Lehren, welche geglaubt und gelebt werden, denn das ist protestantisch; nicht Lehren, welche nur gelehrt und erzählt werden, denn das ist selbst nicht katholische Theorie, nur katholische Praxis gewesen.“ S. 18: „Die Reformatoren haben wirklich eine nicht auf ihnen persönlich stehende, sondern eine nach ihnen auf demselben Schrift-

grund fortschreitende Kirchenverbesserung gewollt; ihre Fassung des Schriftprinzips wollte nichts anderes sein, als was sie nach ihm sein durfte.“ S. 32 f.: „Die gegenwärtige Zeit fragt: Buchstabe oder Geist? Die Frage ist falsch. Auf sie giebt es nur eine halb falsche Antwort: Keines von Beidem; weil Keins ohne das Andere. Schon Christus selbst ist für uns da nur zusammen mit seinem leblichen Erscheinen.“ — Nehmt auch von 5 der hl. Schrift immerhin die Schale weg. Aber es liegt noch etwas zwischen dem Kern und der Schale. Durch dies Zwischenliegende sich durcharbeiten, das nennt man Schriftwissenschaft und Religionsgesinnung. — Sittlicher und also religiöser Sinn, und wissenschaftlicher Bildungssinn, beide einander bestimmend und tragend, beide zusammen sind der „Geist“. — Selten trat Niedner so, wie mit dieser Rede, in die Öffentlichkeit, seine 10 Hauptbeschäftigung blieb die stille, gelehrte Forschung. Aus solcher sind die scharfsinnigen Abhandlungen „De subsistentia τῷ Θεῷ λόγῳ apud Philonem tributa“ (Lips. 1848. 49) hervorgegangen, deren Kern in dem Satze enthalten ist: Τὸν Θεὸν λόγον a Philone dici arbitror non aliam praeter deum subsistentiam, sed ipsum unum deum, quatenus in manifestatione sui tanquam prodierit, itaque modum 15 subsistendi alium quam quo per se est suscepit“. — Diese Arbeit ist die letzte, welche Niedner in Leipzig veröffentlicht hat. Bereits war die Revolution von 1848 ausgebrochen, welche den fast nur in seinem Studierzimmer und Auditorium lebenden Mann sehr erregte und verwirrte. Er hielt sich und seine kostbare, die seltensten Quellenwerke enthaltende Bibliothek für gefährdet, schloß sich, nur äußerlich, einem ultrademokratischen 20 Vereine an, und flüchtete aus seiner an einem freien Plage gelegenen Wohnung in ein Hoflogis, in welchem er sich „sicherer fühlte“. Einer immerfort wachsenden Schaar von wirklich oder angeblich brotlosen Arbeitern spendete er so reichliche Gaben, daß er endlich, „um sich nicht ganz zu erschöpfen“, eine Ferienreise fingierte und sich einige Wochen lang in seine Zimmer einschloß. Durch die Behandlung, welche die Universität infolge ihrer 25 teilweisen Opposition gegen den oktroyierten Landtag von 1850 erfuhr, ward er dermaßen verstimmt, daß er seine Professur niederlegte (sogar mit Verzichtleistung auf seine Pension, welche ihm erst später auf Anregung des edlen Prof. Weiße von dem Staatsminister v. Falkenstein förmlich ausgenützt wurde) und nach Wittenberg übersiedelte. Hier lebte er zurückgezogen als Privatgelehrter, hauptsächlich beschäftigt mit der Herausgabe der Zeit- 30 schrift für historische Theologie. In dieser veröffentlichte er damals zwei wertvolle Abhandlungen: die eine über „Das Recht der Dogmen im Christentum, in geschichtlicher Betrachtung“ (Jahrg. 1851, H. 1), die andere über „Richtungen und Aufgaben der Dogmatik in gegenwärtiger Zeit“ (eine kritische Besprechung der dogmatischen Werke von Joh. Peter Lange und Martensen, Jahrg. 1852, H. 1). Erst nach Anbruch der „neuen Aera“ 35 in Preußen wurde Niedner als ordentlicher Professor der Theologie und Konsistorialrat nach Berlin berufen (1859). Hier hat er noch sechs Jahre gewirkt mit altem Eifer und neuem Erfolg, hochbefriedigt von seiner Stellung. Aufsehen erregte seine Beteiligung an dem Protest gegen Schenkels „Charakterbild Jesu“, zumal er selbst eine sehr freie Stellung zur evangelischen Geschichte einnahm. Hase hat bei den Namen, von denen er in 40 seiner Kirchengeschichte sagt, daß sie „eines besseren Geschickes wert, jenem Protest verfallen seien“, sicher auch an den Namen seines Freundes Niedner gedacht. Doch soll dieser, obwohl er bei seinem tadelnden Urteil über Schenkels Buch verharrete, jene aufregenden „Demonstrationen“ gegen dasselbe hinterher gemüßilligt und ausdrücklich erklärt haben, daß es ihm fern liege, „irgend welcher Antastung der akademischen Lebensfreiheit 45 zuzustimmen“ („Bemerkungen über Niedners Charakter“, JbJb 1866, S. 133). Bald darauf starb er an einem Fußleiden, den 13. August 1865. — Niedner war ein Mann von tiefer, fast kindlicher Frömmigkeit, wohlwollend und wohlthätig, bei allem Selbstgefühl demütig und bescheiden, nicht ohne Empfindlichkeit, aber dankbar für die kleinste Aufmerksamkeit. Er besaß einen staunenswerten Fleiß, hat zu Zeiten nur eine Nacht 50 um die andere geschlafen, gönnte sich selten einen Spaziergang, selten auch ein geselliges Vergnügen, obwohl er dann geistvoll und witzig zu unterhalten mußte und im Gespräch mit jüngeren Freunden, die er zum Abendessen geladen, gern die Mitternachtsstunde verrinnen ließ, auch dann noch oft zum Arbeitstisch eilend. Selten hat er eine kleine Reise unternommen, nur einer Kur wegen. Auch zum Heiraten „hatte er keine Zeit“. Trotz 55 seines immensen Wissens kannte er doch die wirkliche Welt nur wenig, und fast gänzlich fehlte ihm Sinn und Interesse für Kunst. Hieraus erklären sich viele Mängel seiner Darstellungsweise. Er war ein großer Geschichtsforscher, aber kein Geschichtsschreiber. Mit seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte vom Jahre 1816 hat er sich ein bleibendes Denkmal gesetzt. Die nach seinem Tode erschienene zweite Ausgabe dieses Werkes (Berlin 70

1866) wurde in der vorliegenden Gestalt von ihm selbst nicht veröffentlicht worden sein, jedenfalls macht sie die erste Ausgabe nicht entbehrlich. Dr. P. M. Tzschirner f.

Nieheim, Niehm s. Dietrich von Niem Bd IV S. 651.

Niemeyer, August Hermann, gest. 1828, Professor, Kanzler der Universität und  
 5 Direktor der Frandscheu Stiftungen in Halle. — Jacobs und Gruber, A. H. Niemeyer. Zur Erinnerung an dessen Leben und Wirken (Gedächtnisrede auf N. von J. im Ton eines Panegyrikus und biographische Notizen, letztere durch G. ergänzt, S. 432 ff. Verzeichnis der sehr zahlreichen Schriften Niemeyers, Halle 1831; W. Schrader, Gesch. der Friedrichs-Universität zu Halle, 2 Bde, 1894; W. Fries, Die Frandscheu Stiftungen in ihrem zweiten  
 10 Jahrhundert, Halle 1898 (hier S. 252 f. sonstige Einzelschriften über N.); A. Schürmann, Zur Geschichte der Buchhandlung des Waisenhauses und der Cansteinischen Bibelanstalt in Halle a. S., Halle 1898, S. 175 ff.; F. Boffe, Der Garnisonprediger und Schuldirektor F. A. Zimmler zu Braunschweig in seinen Beziehungen zu dem Universitätskanzler A. H. N. in Halle, sowie zu andern Schulmännern und Gelehrten seiner Zeit (Nachrichten über das her-  
 15 zogl. Lehrerseminar zu Braunschweig), Braunschweig 1901.

Geboren in Halle den 1. September 1754 als jüngster Sohn des dortigen Archidiacons an der Hauptkirche A. L. Jr. und Urenkel August Hermann Frandses (seine Mutter war eine Tochter Freylinghausens), stand August Hermann N. früh verwaißt unter dem erziehlischen Einfluß der Witwe eines Arztes Systemius, geb. von Wurm, Tochter  
 20 eines Schwagers von Frands, die durch Gaben und Kenntnisse ausgezeichnet war und N. auch pekuniär reich ausgestattet hat. Er studierte nach dem Besuche des Pädagogiums von 1771 an Theologie unter Semler, Köstelt (dem er 1809 eine Biographie gewidmet hat), Griesbach und seinem Onkel G. H. Freylinghausen und wirkte unter letzterem einige Jahre an den deutschen Schulen und der Latina der Frandscheu Stiftungen, denen er  
 25 ein zweiter Gründer werden sollte. Durch die „Charakteristik der Bibel“, die in 5 Bänden erschien (1775—1782), hat er seinen schriftstellerischen Ruhm begründet. Er hielt seit 1777 (Dr. phil.) philologische Vorlesungen über Homer, griechische Tragiker, Horaz u. s. w., auch nach seiner Ernennung zum a.o. Professor der Theologie und Inspektor des theol. Seminars (1779), und besorgte eine selbst von Fr. A. Wolf (dort seit 1783) anerkannte  
 30 Ausgabe der Ilias, wie später von Sophokles. 1778 gab er einen Quartband „Gedichte“ heraus (mit Vignetten von Chodowicki), „Herrn Klopstock zugeeignet“, dem er nachsaherte; die Sammlung enthält religiöse Dramen und Oden und ist in vermehrter Ausgabe bis in sein Alter wiederholt (Starkesruhe 1783, Halle u. Berlin 1814. 1818. 1820). Die Dramen (Tragödien), unter denen „Nazarus, oder die Feyer der Auferstehung“ das wirkungsvollste  
 35 ist, gelangten in der Komposition des Musikdirectors Rolle in Magdeburg zur Aufführung (W. Kaveran, Aus Magdeburgs Vergangenheit, Halle 1886, S. 226 ff.). 1784 wurde N. ordentlicher Professor der Theologie und im Oktober desselben Jahres Inspektor des Pädagogiums, 1785 neben G. Chr. Knapp (s. den A. Bd X S. 588) dem Direktor der Stiftungen A. L. Schule als Mitdirektor gesetzt. Seine stark besuchten theologischen  
 40 Vorlesungen behandelten die christliche Moral, die Einleitung in das NT., das Leben Jesu, Homiletik, „biblisch-praktische Theologie“, Einleitung in die theologischen Wissenschaften und Encyclopädie, nicht zum wenigsten auch Pädagogik, für die er 1787 bei gleichzeitiger Errichtung eines pädagogischen Seminars einen besonderen Lehrauftrag erhielt und worin er wirklich Hervorragendes und Bleibendes geleistet hat. In zahlreichen Schriften, die  
 45 immer von neuem aufgelegt sind, hat er diese angewandten Fächer von rationalistischem Standpunkt aus behandelt und sich für seine Zeit als selten fruchtbarer Schriftsteller erwiesen. „Erziehung des Menschen zur Sittlichkeit unter harmonischer Entwicklung seiner allgemeinen Geistesanlage auf Grund des Christentums und nach Maßgabe der Ver-  
 50 nunft . . . war das Ziel, dem er während einer fünfzigjährigen Wirkksamkeit in Amt und Wissenschaft mit unermüdelichem Fleiße und stets wachsender Erfahrung nachstrebte“ (Schrader I, 187; vgl. 197 über das Verhältnis seines theologischen Standpunkts zu dem seiner Vorgänger). Zu seinen zahlreichen Schülern an den Stiftungen und der Universität gehörte z. B. der Kirchenhistoriker Gieseler (s. Bd VI S. 663). Der Schwerpunkt seiner  
 55 Thätigkeit lag in der praktischen Theologie, das Wort in weiterem Sinne genommen. Eine eigentlich selbstständige Stellung in theologischer Beziehung hat er nicht eingenommen. Gelehrten Zweiten und Terminologien war er abgeneigt; die Fortschritte der neueren Philosophie über Kant hinaus, dessen philosophischer Behandlung der Kirchenlehren er widerstrebte, hat er nicht mitgemacht, ist aber zu Schleiermacher (1801—1807 in Halle) in ein freundschaftliches Verhältnis getreten (Jacobs S. 318). Er meinte, das Zu-

teresse des Herzens und des Kopfes trennen, zwischen Lehre und Verstellungsart von der Lehre unterscheiden zu können und nur das dem allgemeinen und praktischen Verständnis nach seinem Dastehen unmittelbar dienliche in der Darstellung der christlichen Lehre und des neutestamentlichen Schriftinhalts hervorheben zu müssen. Seine Schriften sind im Geist und in der Richtung der Zeit verfaßt, der alles, was über andernverständliche Darstellung mit moralischer Abzweckung hinausging, des Mysticismus oder gar Eschurantismus verdächtig verkannte. Es ist der Standpunkt eines ebrlichen Nationalismus älterer Obervanz, den N. einnimmt, eines Nationalismus, der eigentlich bloß in seiner zeitgemäßen Ausdrucksweise vom biblischen Christentum abzuweichen glaubt, der die Kirchenlehre nicht antastet, sondern nur eins und anderes auf sich beruhen lassen will (vgl. z. B. 10 Lehrbuch für d. ob. Kl. § 121 und § 111). Wie Niemeyer in der Pädagogik die Humanität zum Prinzip macht, so ist ihm auch an Christus und dem Christentum die humane Seite die Hauptsache. In dieser Beziehung ist schon die „Charakteristik der Bibel“ von Interesse, die 1791 bereits in 5. Auflage erschien und 1787 eine Streitschrift hervorgerufen hatte (vgl. Diefel, Gesch. des N. S., S. 739). N. suchte die Charaktere der 15 biblischen Personen schärfer zu zeichnen, was ihm auch im ganzen gelungen ist; dabei forderte er von seinen Lesern, unter denen er sich auch Frauen dachte, „richtige Erkenntnis der stufenweise erfolgten Vervollkommenung des menschlichen Geschlechts“. Der erste Band enthielt die Charaktere des N. S., die übrigen diejenigen des A. S., unter denen besonders David stark apologetisch behandelt wird. Für die Tendenz Niemeyers ist hervorzuheben, 20 daß ihm die Bibel, so wenig er ihre Göttlichkeit antastet will (vgl. Vorrede S. X in der Aufl. von 1830, 1. Bd.), doch vornehmlich als Material zur Menschenkenntnis dient und an die darin vorkommenden Personen ein rein menschlicher Maßstab gelegt wird und daß ihm gerade dies Verfahren für apologetische Zwecke dienen soll (ebend. S. 13 ff.), indem die Möglichkeit, aus den biblischen Erzählungen ein in sich wahres Charakterbild 25 zu gewinnen, die geschichtliche Wahrheit derselben wesentlich mit verbürge. Entgegen seiner ursprünglichen Absicht konnte er sich aber trotz öfterer Aufforderungen nicht dazu entschließen, unter diese Charakterbilder auch den Herrn selbst mitaufzunehmen; ein deutlicher Beweis, daß er, ob auch seine Theologie hiergegen nichts zu erinnern haben konnte, persönlich doch ein Höheres und Höchstes in der Person Jesu erkannte und heilig hielt. So 30 gewiß ihm die Sittlichkeit der Weg zur Glückseligkeit und er für seine Person von der Perfektibilität der menschlichen Natur überzeugt war, so gewiß erboste er ihre Bethätigung am sichersten auf der Grundlage religiöser Ueberzeugungen, deren Abgrenzung nach Seiten der sittlichen Bethätigung freilich nicht mit gehöriger Bestimmtheit und Würdigung der Eigenkraft des Religiösen erfolgte; vgl. die Erbauungsschriften: Philotas, Ein Versuch 35 zur Belehrung und Beruhigung für Leidende und Freunde der Leidenden 1779. 1782; Timotheus, zur Erweckung und Beförderung der Andacht nachdenkender Christen an den geheiligten Tagen ihrer Religion 1781. 1790; Feiertage während des Krieges, Versuch über die religiöse Ansicht der Zeitbegebenheiten, Den Freunden und Lehrern der Religion gewidmet, 1808 (N. warnt hier die Zeitgenossen, ihre Ansicht der Begebenheiten 40 zur Ansicht der Vorzeitung zu machen, schränkt den Begriff der letzteren ein und möchte an Stelle knechtischer Furcht allseitige erzieherische Wirksamkeit zur Abhilfe der gegenwärtigen Schäden setzen). Über seine theologischen Hauptschriften referiert treffend Schrader S. 188 ff.; 1790 erschien seine „Homiletik, Pastoralanweisung und Liturgik“, 1792 seine „populäre und praktische Theologie oder Materialien des christlichen Volksunterrichts“, jene als 15 zweiter, diese als erster Teil eines „Handbuchs für christliche Religionslehrer“, welches zeitweilig unter dem Ministerium Wöllner verboten war, aber doch mehrere Auflagen erlebt hat (die 1. schon 1799. 1800; die 6., noch von ihm selbst besorgte, 1823. 1827). Die dogmatischen und ethischen Aussagen fließen in diesem Buche (1. Teil) nach Maßgabe der oben dargelegten Grundsätze bedenklich ineinander über, wiewohl sich N. der 20 durch G. Calist erfolgten Trennung beider systematischen Gebiete bewußt ist. Zur näheren Erläuterung dienen seine „Briefe an christliche Religionslehrer“ in drei Sammlungen (1796—1799, 2. Aufl. 1803), Kößel, Spalding und Zack gewidmet; zur weiteren Verbreitung seines Systems das „Lehrbuch für die oberen Religionsklassen in Gelehrtenschulen“ 1801 (in 15. Aufl. 1827), dem ein Anhang über die Vorteile, Gefahren und Pflichten 25 des akademischen Lebens beigegeben ist; das Buch ist erst unter dem Ministerium Eichhorn außer Gebrauch gekommen. Einer ähnlichen Verbreitung erfreute sich sein „Gesangbuch für höhere Schulen und Erziehungsanstalten“ (1. Aufl. 1785), das auch viele seiner eigenen Lieder enthielt; auch seine „Beschäftigungen der Andacht und des Nachdenkens für Jünglinge“ sind hier zu nennen (1. Sammlung 1787). Von größter Bedeutung und 30

bleibendem wissenschaftlichen Wert sind seine „Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts“, ursprünglich (1796) für die Bildung des Hauslehrers berechnet und dann durch Hineinbeziehung des öffentlichen Schulwesens (seit der 3. Aufl.) zu zwei Bänden erweitert (1799; 8. Aufl. 1827), — die erste wirklich systematische Darstellung der Pädagogik auf deutschem Boden. Sie basieren auf N.s. vielfährigen Erfahrungen und gehen von gehenden psychologischen und ethischen Anschauungen aus. Alle Künstlichkeit suchte er aus dem Gebiete der Erziehung fernzubalten; eine für alle Zeit gültige Methode (z. B. die Pestalozzische) wies er zurück. Noch heute gilt N. als vortrefflicher Gewährsmann in allen Fragen der eigentlichen pädagogischen Technik sowie als Systematiker der Pädagogik; 1878 sind die Grundsätze gleichzeitig von G. A. Lindner in Wien in der Pädag. Bibl. Bd IV und V und W. Klein in der Bibl. pädagogischer Klassiker (Langensalza) nachgedruckt.

Weniger genügend ist die wissenschaftliche Form, die Niemeyer der praktischen Theologie gegeben hat. (Eine blühende Kritik über diesen Punkt s. bei Nitsch, Praktische Theol., I, S. 85, und bei Moll, S. 25.) Es ist schon nicht entsprechend, daß alles unter den Begriff eines „Handbuchs für christliche Religionslehrer“ subsumiert wird, als ob die praktische Theologie nur den Geistlichen zu instruieren hätte und dieser auch in Liturgie und Seelsorge nur Religionslehrer, sowie als ob außer ihm sonst niemand Religionslehrer wäre. Als solcher soll der Geistliche statt bloßer Kopfgelehrsamkeit das „echte Humanitätsgefühl“ (Handbuch II, S. XXVIII), statt der Annäherung, Vermittler zwischen Gott und Menschen zu sein, reinen Pflichteifer haben; was der saviyische Vikar in Rousseaus Emil über das Schöne des geistlichen Amtes sagt, hat Niemeyers volle Zustimmung. Um populär zu sein, soll der Prediger und Katechet die vielen Orientalismen der Bibel sprache, Ausdrücke wie „Christum anziehen“, „Kinder des Lichts“, „Kräfte der zukünftigen Welt“ u. s. w., in landesübliche Münze umprägen (ebend. II, S. 184). Schief ist es ferner, als ersten Teil dieser Wissenschaft eine Dogmatik und Moral, in dem Umfang und in der Form, wie beides für den Volksunterricht zu behandeln sei, einzureihen und diese „Materialien“ die „populäre und praktische Theologie“ zu nennen; sowie auch die übrigens nicht weiter ausgeführte Ästhetik (II, S. 20) ganz ungebührweise in eine Reihe mit Homiletik, Katechetik, Pastoralwissenschaft und Liturgik gestellt ist.

Und dennoch müssen wir uns wohl hüten, über diesen Mängeln theologischen Inhalts und theologischer Form das Tüchtige zu übersehen oder zu unterschätzen, was Niemeyer in sich trug und geleistet hat. Er gehörte unter die nicht wenigen Männer jener Zeit, in denen mehr Christentum war, als sie zu sagen wußten; die eine leberne Sprache führten in Prosa und Poesie, aber dabei einen Ernst in der Überzeugung und eine sittliche Entschiedenheit des Charakters hatten, wie sich dies, auch wo man von allen himmlischen Dingen mit überhörschwenglicher Salbung zu reden weiß, nicht immer findet. Und daß unter der flachen Decke nüchterner Verständigkeit eine tiefere religiöse Innigkeit fast unbewußt ruhte, davon geben einzelne Laute — wie Niemeyers Lied: „Ich weiß, an wen ich glaube“, wenn es auch dogmatisch den ersten Artikel des Symbolums nicht vollständig repräsentiert — ein immerhin schönes Zeugnis. Was aber die Systematisierung der praktischen Theologie anbelangt, so muß, um Niemeyers Leistung zu würdigen, im Auge behalten werden, daß sich zu seiner Zeit die praktische Theologie noch gar nicht aus der Pastoraltheologie, d. h. der für den Pfarrer bestimmten Pastoralanweisung, herausgewunden hatte; derselbe wissenschaftliche Trieb und ordnende Verstand, der Niemeyer zum Vater wissenschaftlicher Pädagogik gemacht, hat auch dort, nur weniger glücklich, doch einmal etwas einigermaßen Abgerundetes, Ganzes und Gegliedertes von praktischer Theologie zustande gebracht; hat namentlich für die gottesdienstliche Funktion (freilich auch nur mehr mit dem Zwecke der „Veredlung“ in damaligem Geiste) einen selbstständigen Ort, die Liturgik, ausgemittelt.

Höher indessen, als die wissenschaftliche Bedeutung des Mannes ist jedenfalls das zu stellen, was er für Halle und seine Institute getan. Nachdem N. 1792 zum Konsistorialrat ernannt und 1793/94 mit dem Prorektorat der Universität betraut war und sich in dieser Stellung aus Anlaß der Zending einer Examinationskommission auf Vertrieß Wollners des Vertrauens des Königs wie der Studentenschaft zu erfreuen gehabt, am Schlusse dieses Amtsjahres auch die Würde eines Dr. theol. erhalten hatte, fiel ihm und seinem Kollegen Knapp, den Kondirektoren, 1799 mit dem Tode Schulzes das Direktorat an den Hals an. Beide Naturen ergänzten sich in diesem Amte glücklich. N. hat später bei Erneuerung seiner Würde als Oberkonsistorialrat (vordem 1804, da er zugleich Mitglied des Berliner Oberschulkollegiums wurde) und Ernennung zum Mit-



gliede des Magdeburger Konfistoriums (1816) sich zur Annahme der Würde nur für den Fall bereit erklärt, daß sie auch Knapp erhalte. Die unmittelbare Leitung über das Pädagogium hat N. auch nach 1799 beibehalten (bis 1820) und sich durch eine Darstellung seiner Geschichte (1796) wie Mitbegründung einer Zeitschrift „Frankens Stiftungen“, einer hauptsächlichlichen Quelle für deren Geschichte (1792–98), verdient gemacht. Es ist seiner Geschäftsgewandtheit und vielfachen persönlichen Verwendung zu verdanken, daß seit 1778 die Unterstützungen durch die preussische Regierung reichlicher flossen und auch während der westfälischen Zeit günstig fortliefen. Damit gewannen die Stiftungen sonstigen öffentlichen Charakter.

Nach der Schlacht bei Jena hatte Napoleon am 20. Oktober 1806 die Universität aufgehoben und die Studierenden ausgewiesen. Niemeyer hatte sofort einzig seinen Studien gelebt, als er plötzlich in der Morgenfrühe des zweiten Pfingstfeiertages 18. Mai 1807 geweckt und mit vier anderen angesehenen Männern als Geiseln nach Paris deportiert wurde (vgl. seine „Beobachtungen auf einer Deportationsreise nach Frankreich im Jahre 1807“, Halle 1824). Seinen dortigen Aufenthalt benützte er, um an maßgebender Stelle für die Wiederherstellung der Universität und für die Frankenschen Stiftungen, die unter den letzten Katastrophen sehr gelitten hatten, vorläufige Schritte zu thun. Als er im Oktober desselben Jahres nach halbjährigem Exil heimkehren durfte, war inzwischen durch den Frieden von Tilsit Halle von Preußen abgerissen und zum Königreich Westfalen geschlagen worden. Nach dem, was N. schon in Paris vorgearbeitet, gelang es um so eher, daß von Kassel aus die Herstellung der Universität und Hilfe für die Frankenschen Stiftungen zugesagt wurde; Niemeyer selbst war bei Jérôme so empfohlen, daß er von diesem zum Kanzler und Rector perpetuus der Universität eingesetzt wurde (1. Januar 1808). Das Gehässige der letzteren, mit dem Geiste der deutschen Universitäten schlechtthin unverträglich die Würde konnte damals, als vor der Barbarei der welschen Räuber nichts sicher noch heilig war, nicht wie zu anderen Zeiten empfunden werden; jedenfalls wußte man, daß Niemeyer seine Stellung nie anders als zum Besten der Universität anwenden werde. So war es auch Treue gegen die ihm anvertrauten Institute, daß er, so sehr er Preußen zugethan war, doch den Ruf nach Berlin an die neuerrichtete Universität, sowie als Staatsrat in der Leitung des öffentlichen Unterrichts ablehnte (1807). Die Würde eines Kanzlers an der hallischen Universität war übrigens schon im vorhergehenden Jahrhundert stellenweise von Professoren versehen (über die Funktionen in der westfälischen Zeit s. Schrader II, 14). Allein die Gunst des Kasseler Hofes währte nicht lange. Man merkte wohl, wohin die Herzen sich neigten; und als dem Rufe Preußens im Februar 1813 eine Menge Studierender von Halle folgte, als persönliche Verleumdungen das übrige gethan hatten, da verbehlte der Schattenkönig bei einer Durchreise seinen Groll nicht mehr; er hatte die Stirn, Niemeyern mit dem Galgen zu drohen. Dennoch gelang es diesem, noch gute Worte für Halle von Jérôme zu bekommen; allein der kaiserliche Bruder war weniger gnädig und gerubte die abermalige Aufhebung der Universität zu befehlen (15. Juli 1813). Der Oktober kam heran, es erschienen preussische Truppen in Halle, die mit Jubel aufgenommen wurden; vor der Leipziger Schlacht logierte Blücher bei Niemeyer und lud sich, falls er verwundet würde, zur Pflege in dessen Haus ein.

Bei der Neuorganisation unter der preussischen Regierung im Jahre 1815, wo die Vereinigung Wittenbergs mit Halle ins Werk gesetzt wurde, führte N. in der aus Professoren beider Universitäten zusammengesetzten Kommission den Vorsitz, legte aber das Rektorat nieder und behielt nur, als Kanzler, die Oberaufsicht über die äußere Verwaltung. Die Maßregeln, die man 1819 wegen Demagogie gegen die Universitäten zu nehmen für gut fand, trafen auch Niemeyer insofern, als ein außerordentlicher Kommissar die ihm zustehenden Funktionen zu besorgen erhielt. Damit sah er sich stillschweigend abgesetzt und benutzte die nun gewonnene Muße zur Ausarbeitung seiner „Beobachtungen auf Reisen in und außer Deutschland“ (I, 1820 und II, 1821, 2. Aufl. 1822 England, III, 1823, 2. Aufl. 1824 einen Teil von Westfalen und Holland, IV 1, 1824; 2, 1826 die Deportationsreise nach Frankreich betreffend), die gern gelesen wurden, so nüchtern uns diese Schilderungen auch heute anmuten. Auch sonst hat N. viele Reisen unternommen, z. B. 1811 mit Lafontaine nach Italien; der Rückweg über Wien veranlaßte ihn, Erzherzog Karl aufzusuchen. Überhaupt ist er auf seinen Reisen bemüht gewesen, alte Bekanntschaften mit bedeutenden oder hochgestellten Männern zu erneuern oder neue anzuknüpfen. Das entsprach der großen Beweglichkeit seines Geistes und dem hervorragenden Interesse für Menschenkenntnis, das ihn von Jugend auf besetzte; dazu stimmte auch seine Vorliebe für Biographien, deren er mehrere selbst verfaßt hat (seines Vaters)

1772, Arverlinghausens 1786, Übersetzung eines Lebens Wesleys 1793). Vor allem setzten ihn die so geschlossenen Verbindungen in den Stand, zum Besten der Institute einzutreten. Er wußte wie sein Onkelbruder die Umstände zu benutzen und verschmähte die Gunst der Mächtigen nicht. Dessen Ziel, „die Erneuerung des ganzen Volkslebens“ auf dem Grunde einer aus lebendiger christlicher Erkenntnis wiedergeborenen Bildung“ (Aries S. V), kam in gewissem Sinne noch als das seinige bezeichnet werden, so verschieden die Intensität des religiösen Gefühls auf beiden Seiten war. Auch die nähere Aufgabe Brandes, durch sein Seminarium praeceptorum geschickte Lehrer heranzuziehen, wovon die Anstalt selbst in erster Linie Nutzen zog, ist von A. weiter gepflegt. Nicht weniger hat er das lokale Interesse für Halle und seine Bewohner bethätigt (Familienfürsorge, vgl. Jacobs S. 201; Zuschrift an die Halloren und Jücker zu Halle: Über den Aberglauben bei Ertrunkenen 1783; Gründung des hallischen patriotischen Wochenblattes 1799 zusammen mit Wagwitz, das fast ein Jahrhundert lang bestanden hat; Abschiedsworte an seine Mitbürger am Tage seiner Wegführung 1807, von Cönnern aus, worin er sie zur Ruhe ermahnt). Sein Haus, worin ihm seit 1786 Agnes Wilhelmine von Köpfen, Tochter eines Hofrats in Magdeburg, zur Seite stand, war durch beiderseitiges Verdienst der Mittelpunkt eines regen geistigen Lebens. Mit den Weimarer Dichtern und anderen Größen kam A. in nahe Berührung, Fürsten und Könige waren in seinem Hause Gäste. Daß das Bewußtsein der Stellung, die er einnahm, und der Verehrung, die ihm allenthalben entgegenkam, in seiner äußeren Haltung, die noch würdevoller gewesen sein muß, als nötig und angenehm war, etwas zu merklich wurde (Ausführungen von Harleß, Muge u. a. bei L. Witte, Das Leben . . . Tholucks II, S. 10 ff.; auch Karl Müllers, der in seinem Hause wohnte, vgl. dessen Biographie von Kramer, und Mantel vgl. dessen Jugenderinnerungen 1877, S. 93), läßt sich als menschliche Schwäche wohl begreifen; es wird aber von den Freunden, die diesen Zug erwähnen (Jacobs S. 254 ff., vgl. Aries S. 112), beigesügt, daß den näher mit ihm Verkehrenden bald nur ein reines Wohlwollen fühlbar gewesen sei — jene Humanität, deren Prediger er als Theolog und Pädagog gewesen ist. Aus dem Bilde der Malerin Karoline Bardua (vgl. deren „Jugendleben“ von W. Schwarz, Breslau 1874) spricht nur das wirklich Imposierende dieser Persönlichkeit, welcher Selbstbeherrschung, Klarheit und Harmonie aufgeprägt war. Durch fließende Rede zeichnete er sich aus. Er lebte und schrieb für die Gebildeten seiner Zeit, denen er, wie die zahlreichen Auflagen seiner Schriften beweisen, Genüge that; diese mußten, sobald man nach Geschlossenerem und Tieferem verlangte, samt seinen Liebern in Vergessenheit geraten. Von bleibendem geschichtlichem Werte ist die Biographie Möllers (1809) und seine Abhandlung aus Anlaß des Reformationsfestes über „die Universität Halle nach ihrem Einfluß auf gelehrte und praktische Theologie in ihrem ersten Jahrhundert“ (1817; auch als Einleitung zu den Akadem. Predigten und Reden 1819). Die allgemeine Teilnahme, welche A. bei seinem Dienstjubiläum im Jahre 1827 fand — auch Schleiermacher war aus Berlin zugegen —, zeugte von der vielseitigen Verehrung und Anerkennung, die er sich durch ein rastlos thätiges Leben hindurch erworben; am Vorabend der Feier ließ ihm der König die Kunde zugehen, daß zum Neubau einer Aula, den Niemeyer längst gewünscht und betrieben hatte, die erforderliche Summe angewiesen sei. Als glücklicher Greis, wie er sich selbst nannte, ist er am 7. Juli 1828 gestorben. (Palmer†) G. Hennecke.

15 Niemeyer, Hermann Agathon, gest. 1851, außerordentlicher Professor der Theologie und Direktor der Stiftungen in Halle. — Fr. A. Eckstein, Gedächtnisrede auf A. im Programm der Lat. Hauptschule von 1852 (= Hallisches patriot. Wochenblatt 1852, Nr. 47.); Abz. XXIII (1886), S. 682–687 (von Rasemann); Fries, Die brandenburgischen Stiftungen, S. 139 ff.; Schürmann, Zur Gesch. der Buchhandlung des Waisenhauses, S. 223 ff. 247 ff.

20 Hermann Agathon A. wurde als neuntes von fünfzehn Kindern des Aug. Herm. A. am 5. Januar 1802 zu Halle geboren, studierte daselbst und in Göttingen Theologie, habilitierte sich nach seiner 1823 erfolgten Promotion (Abhandlung de doctis) im Jahre 1825 mit der Schrift über Nisidor von Pelusium (s. Bd IX S. 444, 25), wurde 1826 außerordentlicher Professor der Theologie in Jena und, nach seiner Ernennung zum Dr. theol. aus Anlaß des väterlichen Jubiläums, 1829 in Halle, wovon er als Konrektor der Stiftungen berufen wurde. Er hat in seinen akademischen Vorlesungen außer der Exegese und Teilen der älteren KG allgemeinere theologische Fächer, auch die Pädagogik, behandelt und mehrere Schriften seines Vaters, dessen Glaubensrichtung er teilte, neu herausgegeben (1830/31 die „Charakteristik der Bibel“; 1831, 9. Aufl. der „Grundsätze der Erziehung“;

1843 eine 18. Aufl. des Lehrbuchs für die oberen Religionsklassen. Er war wie jener mehr Pädagog als Theolog und eine hervorragende Lebenskraft, in der Sorge für den Ausbau und weitere Reformen an den Erziehungsanstalten unermüdet, in allen ihm aus seinem Schulanst und Direktorat erwachenden Geschäftszweigen. Letzteres mußte er 1830—1833 und 1841—1849 ohne Konzeptionsleiter führen von rastlos Eifer, durch Neuausdehnung des buchhändlerischen Betriebes der Anstalt ein weiter Bräuter ihrer Buchhandlung und um Hebung ihres wissenschaftlichen Lehrkörpers mit Erfolg bemüht, dazu noch in anderen Ämtern tätig (seit 1839 Stadtwerebmeister, zeitweilig sogar mit dem Vorsitz betraut; 1848 Mitglied der konstituierenden Nationalversammlung, deren Verhandlungen ihn enttäuschten). Neben rastloser Arbeitsamkeit und klarem Urteil werden ihm schlichte Gemütsstimmung und Innigkeit des Glaubenslebens, Feinheit des Geschmacks und Adel des Empfindens, sowie Hingebung als Grundzüge des Wesens nachgerühmt. Zur literarischen Tätigkeit blieb ihm außer seiner sonstigen, auch akademischen, wenig Raum. Verdienstvoll und noch heute geschätzt ist seine (ursprünglich von M. Mödler geplante) *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Lips. 1810 (mit 15 einer Appendix von demselben Jahre), von grundlegender Bedeutung die kritische Herausgabe von Luthers Bibelübersetzung (nach der letzten Originalausgabe von 1545), für die er sich mit dem Universitätsbibliothekar H. C. Bindseil in Verbindung setzte (7 Teile in 3 Bdn, Halle 1845—55); seine eigene Mitarbeit an diesem Werke wurde durch frühzeitigen Tod (6. Dezember 1851) abgeschnitten.

Zu den Männern, welche unter des Direktorats an den Stiftungen Anstellung fanden, gehörte Hermann Adalbert Daniel (1812—71), Verfasser einer Monographie über Tatian (1837) sowie der beiden Sammelwerke *Thesaurus hymnologicus* in 5 Bdn 1841—56 und des *Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus* in 1 Bdn, 1847—54, daneben eines sehr verbreiteten geographischen Handbuchs (Schürmann, 25 S. 233 ff.).

G. Hennecke.

**Nightingale**, Florence, geb. im Mai 1820. — Litteratur: Monod, *Les heroines de la Charite*. Par. 1873; G. Barnett Smith, *Noble Womanhood*. Lond. 1894; Wintle, *Fl. N., the heroine of the Crimea*. Lond. 1896; Engl. Cyclopaedia ed. Knight. Lond. 1856 vol. III; Chambers' Encycl., Philadelphia 1901, vol. VII.

In Florenz, von dem sie ihren Vornamen hat, wurde F. N. als Tochter des in Derbyshire begüterten Grundbesitzers William Shore N., der mit seiner Familie viel reiste, im Mai 1820 geboren; ihr Großvater mütterlicherseits war der aus der Antislaverybewegung bekannte Will. Smith. In dem ephemerischen alten Herrnsitz Lea Hurst verlebte sie Kindheit und Jugend. Sie war eine dem Innenleben zugewandte Natur. Als Kind schon gewann sie durch Hausbesuche, Pflege von Menschen und Tieren die Herzen ihrer ländlichen Umgebung als „der gute Engel der Armen und Kranken“.

In ihrem 10. Jahre, auf einem Spazierritte mit dem Dorfpfarrer, den sie auf seinen Hausbesuchen zu begleiten pflegte, „entdeckte sie die Eigenart ihrer Natur“ — an einem verwundeten Schäferhund, dem sie mit Hingabe und Geschick die gequerschnittene Pfote wiederherstellte. — Ihr Vater gab ihr eine sorgfältige Erziehung, führte sie, als sie, 18 Jahre alt, zum Typus des wohlgezogenen englischen Mädchens herangebildet war, in die Gesellschaft und stellte sie am Hofe vor.

Nun stand Welt und Leben mit reichen Verheißungen vor ihr. Aber in dem Köpfchen voll krauser Haare trug sie heimliche Gedanken; ihre Seele, in der die philanthropischen Überlieferungen der mütterlichen Familie nachwirkten, verlangte nach Besserem. Bei Tanz und Unterhaltung konnte sie die Erinnerungen der Kinderjahre, an das wirtschaftliche Elend und die Hilflosigkeit der Armen in Krankheitsfällen nicht los werden. So entschloß sie sich, Krankenpflegerin zu werden — zuerst gegen den Wunsch ihrer Eltern, die ihr Kind nicht einem Berufe überlassen zu dürfen glaubten, der damals den üblen Ruf, in dem er stand, in alle Wege rechtfertigte; alle Welt, nicht bloß die oberen Tausend, sahen auf den Pflegerinnenstand als für ein anständiges Mädchen ungeeignet herab; wandte sich ein Dienstmädchen ihm zu, so geschah das nach der Meinung aller, weil sie nichts leistete oder sittlich ansehnlich war. Dies Vorurteil, daß sie als junges Mädchen unter Frauen gehen wollte, als deren Typus in jenen Jahren die berüchtigte *Sairey Gamp*, eine durch Whisky und Laster heruntergekommene Heilitalypfegerin, galt, zu überwinden, wurde der schwerste Kampf ihres Lebens.

Zuletzt gaben ihre Eltern nach; für den Hochflug ihres Lebensideals hatten sie kein Verständnis. Die junge Menschenfreundin ging nun in die Hospitäler ihrer Heimat, später

in die großen Londoner Häuser, um Erfahrungen zu sammeln. Elisabeth Fry, die ihr Leben dem Dienste der Gefangenen gewidmet hatte, begegnete ihr damals. Sie machte, sich und dem Tode nahe, durch den Zauber ihrer milden und energischen Persönlichkeit einen tiefen Eindruck auf F. N., die eben den Aufstieg zu den Höhen ihres Lebens

5 begann.

Nachdem sie in Edinburgh und Dublin weiter gelernt und, die neuen mit den alten Erfahrungen vergleichend, erkannt, daß, um einmal Tüchtiges zu leisten, sie das Grund-  
übel der englischen Pflage, den Mangel an systematischer Schulung, an der Wurzel fassen  
müsse, ging sie auf Reisen nach Frankreich, Deutschland, Italien bis nach Ägypten, um  
10 an Vorbildern, die besser als das englische waren, zu lernen. Hier fand sie Frauen, die,  
oft aus glänzenden Verhältnissen heraus, um Christi und der Armen willen ihr Leben  
den Elenden weihen und durch Entsayungen und strengen Dienst sich sorgfältig auf ihre  
Aufgabe vorbereiteten. In England war eben unbekannt und unerhört, daß Frauen aus edlem  
Stande als schlichte Pflagerinnen in die Hospitäler gingen, um ein Heldentum der Liebe  
15 zu üben. F. N. aber empfand unter den Einwirkungen, die das Vorbild El. Frys und  
der Kaiserswerther Schwestern auf ihre empfängliche Seele gemacht, daß ein edles Ver-  
langen an Vorurteilen nicht scheitern dürfe. Frauen, meinte sie, haben ein Recht zum  
Dienste im Reiche Gottes; wer aber andern Leiter und Meister werden will, muß selbst ge-  
dient haben und sich vertraut machen mit dem, was Berufene vorbildlich ins Werk ge-  
20 setzt haben.

In Verfolg dieser Erwägungen trat sie 1849 als freiwillige Krankenpflagerin bei  
Ablidner in Kaiserswerth ein, in dessen Anstalten sie eine relativ vollkommene Organisation  
des Pflagedienstes gefunden hatte; von ihm lernte sie freudig, und zu ihm kehrte sie von  
ihren Streifzügen nach Paris (1851 zu den Petites Soeurs), Brüssel, Lyon, Marseille,  
25 Rom und Konstantinopel, von denen sie reiche, fruchtwirkende Eindrücke heimbrachte, immer  
wieder zurück. Eine Krankheit zwang sie zur Rückkehr in die Heimat. Nach kurzer Er-  
holung in Lea Hurst übernahm sie die Leitung des vor dem finanziellen Ruin stehenden  
Home for Sick Governesses in London und gab ihm in kurzen 3 Jahren eine ge-  
sunde Grundlage und feste Organisation.

30 So kamen die Lehrjahre zu Ende. Als die Not an ihre Thür klopfte, war sie bereit:  
hier bin ich, nehm mich hin. Im Frühling 1854 erklärten die Westmächte Rußland  
den Krieg; die blutige Schlacht an der Alma am 20. September überfüllte die ganz  
ungenügend versorgten Hospitäler am Bosphorus mit Kranken und Verwundeten, daß  
binnen kurzem ihre Sterbeplätze die der Schlachtfelder weit übertraf. Die glühenden Be-  
35 richtungen des Timeskorrespondenten Russell (13. Oktober ff.) rüttelten das englische Volk auf;  
in 3 Monaten war eine Summe von 1½ Millionen Pfd. St. gesammelt. Vorräte, Betten,  
Kleidung, medizinische Instrumente, Arzneien und Ärzte gingen unter einem Kommissar  
nach der Krim ab; aber Russell hatte auch, auf Grund seiner Erfahrungen mit den  
französischen Schwestern in Skutari, in flammender Sprache „die Töchter Englands in  
40 dieser Stunde schlimmster Not zu den Werken des Erbarmens aufzurufen“. Nicht  
umsonst. Viele junge und reiche Frauen gaben große Summen, F. N. mit dem Heldentum  
reiner Menschenliebe sich selbst.

Ihr Brief, in dem sie am 15. Oktober dem Kriegsminister Herbert ihre Dienste  
als Kriegskrankenpflagerin anbot, kreuzte sich mit der von Sir Sidney an sie gerichteten  
45 Frage, ob sie bereit sei, die Führung einer Pflagerinnenkolonne zu übernehmen. 6 Tage  
später schiffte sie sich, mit reichen Vorräten versehen und von ungeheurem Enthusias-  
mus getragen, mit 38 Schwestern, darunter 10 katholischen, ein. Nun wurden  
Stimmen laut, die über das junge unverheiratete Mädchen, das an die Betten ver-  
wundeter Soldaten ging, spotteten und an der Konfessionslosigkeit der Kolonne Anstoß  
50 nahmen. Indes vor dem sichtbaren Segen, der die Liebesarbeit begleitete, verstummten  
die Verkleinerer.

Am 5. November, dem Tage der heißen Schlacht von Inkerman, kam sie in  
Skutari, der „silbernen Stadt“, die viele für das schönste Stück Erde halten, an.  
Welch ein Gegenatz: in den Baracken das furchtbarste Elend und Aufgaben, die Menschen-  
55 kräfte zu übersteigen schienen! Indes F. N. wuchs an den Schwierigkeiten der Arbeit.  
Bis Ende November hatte sie 3000, im Januar 1855 über 10000 Verwundete unter  
ihrer Fürsorge; auch die Zahl ihrer Pflagerinnen wuchs rasch auf 85. Sie gab dem  
Verband feste Normen, verlangte als erste Pflicht unbedingten Gehorsam, richtete gegen  
den orientalischen Schmutz in jedem Hospital eine Waschanstalt und eine Küche ein, be-  
60 kämpfte die Ungeziefer- und Mattenplage der türkischen Krankenhäuser und sorgte für Er-

holungsstätten der Genesenen. So schuf sie in der Schule einer harten Not ihrem Vaterlande, was Deutschland und Frankreich längst besaßen: ein organisiertes System der Kriegsfrankenpflege.

Durch Sanftmut und Schweigen, durch die Kraft eines reinen, liebreichen Herzens, nicht minder als durch die großen Vollmachten, die sie von der Regierung hatte, war es ihr nun gelungen, die anfänglichen Widerstände, auch der Ärzte und Sanitätsoffiziere, zu brechen. Denn mächtiger noch als ihre Organisation wirkte ihr eignes Thun. Selbstlos stellte sie ihre Persönlichkeit hinter ihrem Werke zurück; die meisten Kranken wußten kaum ihren Namen; ihnen war sie, wenn sie bei ihren nächtlichen Gängen, mit der einen Hand das Licht der Ampel vor den Kranken beschattend, lautlos durch die Betreiben der Lazarette huschte, „die Dame mit der Lampe“; so sah sie Longfellow, als er zu ihrem Preise seine (übrigens recht schwächliche) *Santa Filomena* schrieb. Ihre Pflegeringe verehrten sie wie ein überirdisches Wesen. Sie vorbeigehen sehen war Beglückung; „zu Tausenden lagen wir dort, aber wir hätten ihren vorbeihuschenden Schatten küssen und dann unser Haupt beglückt auf die Kissen zurücklegen können“, schreibt ein Soldat von ihr.

So hat sie, in der steten Gefahr der Infektion und des geistigen und körperlichen Zusammenbruchs durch ihr Gottvertrauen als durch eine starke Mauer gedeckt, für eine große Sache, die Elenden zu erlösen, gekämpft, ohne je an ihrem endlichen Siege zu zweifeln.

Im Frühling 1855 besuchte sie die Laufgräben von Sebastopol, setzte die Reform der Feldbaracken durch, überwand einen schweren Anfall des gefährlichen Krampfiebers und nahm mit todesverachtender Energie ihre Arbeit wieder auf. Als der Friede (30. März 1856) geschlossen war, behielt sie die Leitung des Hospitals in Skutari noch 5 Monate, bis sich die Thore hinter dem letzten englischen Soldaten geschlossen hatten. Auf Umwegen und in der Stille (unter dem Decknamen einer Mrs. Smith) kehrte sie am 8. September 1856 nach Lea Hurst zurück, nach einer zweijährigen Arbeit, die ihren Namen unvergänglich gemacht hat.

Allen Ehrungen und Aufdringlichkeiten entzog sie sich; in der ländlichen Abgeschiedenheit schrieb sie 1857, vom Kriegsgesundheitsamt aufgefordert, ihre Erfahrungen aus dem Kriege nieder, und 1858 veröffentlichte sie ihr am meisten verbreitetes Buch *Notes on Nursing*, praktische Ratschläge über gesunde Wohnungen, Lüftung, Heizung, Beleuchtung, Schlafstätten und Nahrung; 1859 die *Notes on Hospitals*, die für die baulichen Einrichtungen der Krankenhäuser in der Folgezeit von maßgebendem Einfluß wurden; 1874 *Life and Death in India*, endlich in demselben Jahre *Rural Hygiene*; im übrigen hat sie sich je und dann in kleineren Aufsätzen zu den sanitären Tagesfragen geäußert.

Indes die Wurzeln ihrer Kraft ruhten auch nach dem Kriege nicht in diesen Veröffentlichungen, sondern in ihrem persönlich praktischen und vorbildlichen Wirken. Willfährig flogen ihr Liebe und Lob entgegen; von der Königin wurde sie durch Handschreiben und Ordenskreuz (the Nightingale Jewel), ebenso durch den Sultan ausgezeichnet, und die dankbare Nation überwies ihr 50000 Pfd. St. zur Einrichtung eines Diaconissenhauses, das unter dem Namen Nightingale Home als Teil des großen St. Thomas-Hospitals (gegenüber dem Parlament an der Themse) von ihr erbaut und eingerichtet wurde; ihr Wunsch, das große Haus zu leiten und nach dem Vorbild von Kaiserswerth zu einer Musteranstalt zu machen, scheiterte indes an ihrer durch die Beschwerden des Krieges geschwächten Gesundheit.

Sie zog sich nach dem stillen Lea Hurst zurück und mußte sich damit begnügen, mit ihrem maßgebenden Worte in den oben genannten Schriften die öffentliche Behandlung der volksgesundheitlichen Fragen in die rechten Bahnen zu leiten.

Seit einer Reihe von Jahren wohnt sie, jetzt 83 Jahre alt, in London, in ihrem Stadthaus am Hyde Park; sie empfängt keine Besucher, läßt die Zeitungsschreiber nicht vor und hat bislang in ihrer angeborenen Scheu vor lautem Lobe mit Erfolg die Veröffentlichung ihres Lebens und ihrer Briefe verhindert. „Habt Geduld, bis ich nicht mehr bin, dann mögt ihr schreiben“, damit hat sie vor nicht langer Zeit die Dränger abgewiesen. In Demut und Stille wartet sie darauf, daß der Meister, dem sie, ein reiner Typus mitleidenden, opferbereiten Christentums, ihr Leben hindurch treu und fromm gedient, sie heimhole.

Rudolf Buddenieg.

Nikodemus Hagiorites, gest. 1809. — Literatur: Sein *βίος ἡ συνόψεις* von dem Zeitgenossen Dymphrios, dem Athosmönch, in der Einleitung des unten zu nennenden *Συναγωγῆς*; Sathas, *Νεοελληνική φιλολογία* 1868, S. 624 ff.; Nicolai, *Gesch. der neugriechischen Literatur* 1872, S. 173 und sonst; Ph. Meyer, *3MΘ* XI S. 560 ff., 573 ff.; L. Petit, *La grande Controverse des Colobes in den Echos d'Orient* 1899, S. 321 ff.; A. D. Kyriakos, *Gesch. der orient. Kirchen*, übersetzt von Haush 1902, S. 155.

Nikodemus, oder wie er mit seinem weltlichen Namen hieß, Nikolaos, ist geboren 1718 auf Karos, daher auch *Νάσιος* genannt. Er wurde Mönch in dem Athoskloster Dionysiu und hat bis zu seinem Ende den Athos kaum verlassen. Hier lebte er zuletzt  
10 in dem Kellien τῶν Σχοριῶτων oberhalb Karpes. Sein Leben verlief im ganzen ruhig, nur daß er in den Kolywastreit verwickelt wurde, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Ruhe des heiligen Berges arg störte und in dem es sich darum handelte, ob die Gedächtnisse für die Toten am Sonnabend (so die Meinung der Strengen nach alter Anschauung) oder am Sonntag (so die „Modernen“) gefeiert werden sollten. N.  
15 gehörte der strengen Richtung an und hatte daher manche Anfechtung zu erleiden, wurde aber schließlich gerechtfertigt. Auf diese seine Erlebnisse bezieht sich seine kleine Schrift *Ὁμολογία πίστεως*, gedruckt Venedig 1819, die auch einen interessanten Einblick in das Leben auf dem Athos thun läßt.

Die Bedeutung des N. liegt in seiner ausgebreiteten Schriftstellerei. N. war kein  
20 neuschaffender Geist, er reproduzierte vielmehr das alte genuin Griechisch-Orthodoxe. Diesem gab er das Gewand der volksgriechischen Sprache und machte es dadurch zum Gemeingut der kirchlichen Kreise, gab aber auch der späteren Wissenschaft manchen neuen Anstoß. Seine Hauptgebiete sind die Hagiographie, die Asketik und Mystik, das Liturgische, das Kirchenrecht und die praktische Geese.

Unter seinen hagiographischen Schriften ist die bedeutendste der schon genannte *Συναγωγῆς τῶν δώδεκα μνητῶν τοῦ ἐναντοῦ*, eine selbstständige Bearbeitung eines  
25 älteren Werkes von dem Diakonen *Μαυρόζιος*, zuerst erschienen 1819 in Venedig, 3 Bde, 1841 ff. in Konstantinopel, 12 Bde, 1868 in Zafynth, 3 Bde und neuerdings in Athen; eine Fundgrube für das Studium des Heiligenkultus in der griechischen Kirche. Sammlungen von ausführlichen Heiligenleben enthalten das *Νέον ἐκλόγιον*, Venedig 1803 und das *Νέον Μαγνητολόγιον*, Venedig 1799. Das Mönchtum der alten Kirche brachte  
30 er seiner Zeit nahe durch die Herausgabe der *Συναγωγή τῶν θεοφθόγγων ᾠμῶν καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφύλων καὶ ἁγίων Πατέρων* von Paulos, dem Gründer des Klosters τῆς Εὐεργετίδος, Venedig 1782. Dies Werk, das bei den Griechen meistens der Guergetinos genannt wird, steht etwa in einer Linie mit der *Historia Lausiaca* des Palladius. Die Heiligen des Athos verherrlichte er mit einer großen Acoluthie, die  
35 manches Historische enthält, herausgegeben in Hermupolis 1847.

Auf dem Gebiet der Askese und Mystik verfolgt N. ein ganz klares Ziel. Er will die alte, nie ganz ausgestorbene Mystik der Heschäften wieder beleben. Dieser Absicht  
40 dient vor allem sein *Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικόν*, s. l. (Wien?) 1801, dessen Gedankengang ich *3MΘ* a. a. O. S. 419 ff. näher angegeben habe. Ebendahin gehört der von N. bearbeitete *Λόγος πόλεμος*, Venedig 1796. Er stützte seine Theorie von der *ροεὰ προσερχή*, die zur Vision führt, historisch durch die Herausgabe der *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Ἀπαιτικῶν*, Venedig 1782, eines großen Sammelwerks, in dem die namhaftesten  
45 Vertreter der alten Mystik ihren Platz fanden. Es ist ganz oder teilweise von Migne in PSG wieder abgedruckt. N. ist auch bei der Herausgabe der Schriften Symeons des neuen Theologen beteiligt gewesen. Für allgemeinere Zwecke ist die *Χρηστοθήκεια τῶν Χριστιανῶν*, Venedig 1803, auch Hermupolis 1838 und Chios 1887, berechnet. Es ist eine der wenigen neueren Ethiken aus der griechischen Kirche, in 13 großen Abhandlungen eine asketische Zittenlehre vortragend, auch kulturhistorisch interessant. Ein seltsames  
50 Buch sind die *Γυμνάσματα πνευματικά* (*Exercitia spiritualia*), Venedig 1800, in denen N. eine abendländische Vorlage orthodox umgearbeitet hat, nach dem Urteile einiger Athosmönche des Katholisierens verdächtig, trotzdem 1869 neu aufgelegt. Dymphrios der Biograph und Sathas schreiben dem N. auch das Schriftchen *Περί τῆς συν-  
55 ἐχούσης μεταλήψεως τῶν ἀρρώτων τοῦ Χριστοῦ μυστηρίου*, Venedig 1783, später Athen 1887 zu, das den täglichen Abendmahlsgegnuß empfiehlt und seiner Zeit viel Aufsehen machte (vgl. Ph. Meyer, *Die Haupturkunden zur Gesch. der Athosklöster* 1894, S. 78 f.). Es stammt aber wohl von Makarios, dem früheren Erzbischof von Korinth, einem Freunde des N.

60 Dem kirchlichen Gebrauch im engeren Sinne diente N. mit seinem *Ἐξομολογητάριον*

1794, 7. Ausgabe 1851, das bis heute ein gesuchtes Buch ist. Er gab auch 1799 das große Eubölogion heraus. Das größte Ansehen aber erwarb er sich durch die Bearbeitung des Corpus des griechischen Kirchenrechts, die in dem *Hydóliov tēs roytīs nōs tēs mias árias zadoúxēs zai áποστολικής τῶν ὁμοδόξων ἐκκλησίας* vorliegt. Die erste Ausgabe, Leipzig 1800, wurde ihm zwar dadurch verdorben, daß sein hinterlistiger Korrektor, der Hagiorit Theodorites in Leipzig ihm allerlei Kegerien in das Buch hineinkorrigierte. Die späteren Ausgaben, die von diesen Zuthaten gereinigt sind, fanden aber allgemeine Billigung. Das Buch hat noch jetzt eine weite Verbreitung.

Zu seinen exegetischen Arbeiten sind schon zu rechnen der *Κήπος χαρίτων*, eine Erklärung der sogenannten 9 Oden, mit mystischen Traktaten und einem praktischen Briefsteller im Anhange dem Publikum noch anziehender gemacht, Venedig 1819 und die *Νέα Κλίμαξ, ἥτοι ἐρμηνεία εἰς τοὺς ἐβδομήζοντα πάντα ἀραβισμῶς τῆς Ὀκτωήζον*, Konstantinopel 1841. Sein exegetisches Zwecke verfolgt seine interessante Erklärung der Katechetischen Briefe, Venedig 1819, in der N. die mittelalterlichen Exegeten seiner Kirche, auch den Metrophanes von Smyrna bearbeitet. Großen Fleiß verrät seine Übersetzung des Psalmenkommentars des Euthymios Zigadinus ins Volksgriechische, die 1819–1821 in 2 starken Quartbänden von der Patriarchatsdruckerei in Konstantinopel herausgegeben wurde.

Das sind die hauptsächlichsten Werke des N. Andere werden noch bei Zaitas und Dnuphrios genannt, wie *Ἀλφαριθμητικὸς, Γρηγορίου Παλαμῆ τὰ σωζόμενα, Ἐγκώμια Ἐπιταφίων, Νέον Θεοτοκίον, Ἐπιστολαὶ τοῦ ἀποστόλου Παύλου, Βασσανόγιος, Ἐορτοδόμοι*. Diese sind mir unbekannt geblieben. Auch hat N. noch eine große Reihe von Apokryphen und sonstigen Gelegenheitschriften verfaßt. Doch mögen die oben angeführten genügen, um auf die Bedeutung dieses zu wenig bekannten Hagioriten hinzuweisen, der dazu seinem Charakter nach eine höchst angenehme Erscheinung war. (Dnuphrios a. a. O. S. 18).

Ph. Meyer.

**Nikolaiten.** — Vgl. die Komment. zur Apk des Jo von Grotius 1644; Vitringa 1705; Bengel 1740; Herder 1779; Eichhorn 1791; Ewald 1828; Züttig 1834; de Wette 1848; Bengtzenberg 1848. 61; Ebrard 1853; Düsterdieck 1859. 65; Alef 1862; Voßmar 1862; Aliepoth 1874; B. Weiß 1891; Holzmann 1893<sup>2</sup>; Bouisset 1896. Ferner: Janus, Diss. de Nicolaitis 1723; Waldh, Historie der Kegerien 1862 I, 167 ff. (mit sehr vollständ. Angabe der älteren Auffassungen); Schröckh, Kirchengesch. II, 1770, 312 ff.; Müntzer in Gablers Journal f. th. Litt. 1803, V, 17 ff.; Neander, Kircheng. I, 2, 1826, 774 und Gesch. d. Pflanz. II, 1847, 620 f.; Ritisch, Entst. d. altk. R. 1857, 134 ff.; Hilgenfeld, ZwTb 1872 und Einl. NT 413 ff.; Renan, St. Paul 1869, 304 ff.; Thierich, R. im ap. Zeitalt. 1879<sup>3</sup>, 245 ff.; Gebhardt, Lehrb. der Apk 1873, 217 ff.; Wölter, Entsteh. d. Apk 1882, 10 ff. und Probl. d. Apk 1893, 408 ff.; Spitta, Off. des Joh. unterf. 1889; Schüler, D. Prophetin Isabel in Th. Abh. Weizs. gew. 1892, 39 ff.; Seefemann, Die Nikolaiten, ThStk 1893, 47 ff.; Wohlenberg, Nikolaos v. Ant. u. d. Nik., NTZ 1895, 923 ff.; Weizsäcker, ap. Zeitalt. 1902<sup>3</sup>, 528; Zahn, Einl. in NT 1899, II, 604 ff.

1. In der Apk des Jo wird mit dem Namen N. eine Partei bezeichnet, welche in einigen der zum ursprünglichen Leserkreis des Buches gehörigen sieben kleinasiatischen Gemeinden mehr oder weniger Anhang hatte. Die Gemeinde von Ephesus erhält in dem für sie bestimmten Sendschreiben das Lob 2, 6: „das hast du, daß du hassest die Werke der N., die auch ich hasse“. Dagegen wird in dem Sendschreiben an den „Engel“ der Gemeinde von Pergamus dieser mit den Worten getadelt 2, 14 f.: „ich habe wider dich etwas Weniges, daß du daselbst hast, die sich an die Lehre Bileams halten, der den Balak lehrte, Anlaß zur Sünde zu geben den Söhnen Israels, zu essen Gögenopfer und Unzucht zu treiben: so hast auch du solche, die sich an die Lehre der N. halten gleicherweise“. Ohne Frage bezieht sich hier das „so auch du“ nicht auf Ephesus zurück (de W., Wölter.), sondern zusammen mit „gleicherweise“ auf die durch Bileam verführten Israeliten. Jene Worte rechtfertigen daher nicht die Annahme, in Pergamus hätten „Bileamiten und N.“ als zwei verschiedene Richtungen bestanden (Thierich 246, de W., Wölter.). Vielmehr wird nur ein Vergleich angestellt zwischen der Verführung der Israeliten zum Gögenopfer und zur Unzucht, wie sie infolge des von Bileam dem Moabiterkönige gegebenen Rates eintrat (Nu 25, 2; 31, 8. 16) und der Verführung von Mitgliedern der Gemeinde von Pergamus durch die N. Die Lehre der N. ist also auch inhaltlich mit dem Rate Bileams übereinstimmend gedacht, insofern er hier mit Übergehung des eigentlichen Gögendienstes (Nu 25, 1) angegeben ist. Daher sind die den N. vorgeworfenen Laster nicht bildlich zu deuten als allgemeine Sittenlosigkeit und Irrlehre (Herder, Eichh.,

Züll., äbnl. Ritr.). Und die Unzucht kann nicht bloße Gleichgültigkeit gegen die mosaischen Eheverbote (Nisibai 1:35) sein. Sondern im eigentlichen Sinn wird Unzucht und Genuß von Gögenopferfleisch den N. vorgeworfen samt der entsprechenden „Lehre“, also der theoretischen Rechtfertigung.

Danach ist es zweifellos, daß auch in dem Sendschreiben an den Engel der Gemeinde von Thyatira, ohne daß hier der Name der N. genannt wird, doch die gleiche Partei gemeint ist, wenn es hier heißt 2, 20 ff.: „ich habe wider dich, daß du gewähren lässest dein Weib Isabel, die sich Prophetin nennt und lehret meine Knechte Unzucht zu treiben und Gögenopfer zu essen“ u. s. w. Daß es hier (2, 20) nicht „das Weib“ sondern „dein Weib“ heißt, ist wegen der besseren Bezeugung (durch die *codices A B*) und der scheinbar weit größeren Schwierigkeit dieser Lesart gewiß (vgl. Wohl., Zahn). Dann aber geht es nicht an, hier an irgend ein der Gemeinde angehöriges Weib zu denken, mag man ihm dabei den Namen Isabel (Wsl., Beng.) oder einen anderen zuschreiben (a Lap., Herd., Gw., de W., Düst., Holzm., Wsl., Sp., Bouff.). Noch weniger ist es statthast, Isabel als Bezeichnung für die Priesterin am Heiligtum der chaldäischen Sibylle Sambethe in Thyatira zu fassen (Schür., Bölt. Probl. 415); dagegen entscheidet außer anderem (vgl. Zahn) die deutliche Zugehörigkeit der Isabel zu den innerhalb der chr. Gemeinde stehenden N. Vielmehr könnte man, wenn man die Beziehung auf ein wirkliches Weib annimmt, darunter nur die Ehefrau des als „Engel“ bezeichneten Repräsentanten der Gemeinde, also etwa des Bischofs, verstehen (Grot., Klief., Züll., Zahn, Wohl.). Allein, daß diese in Thyatira ungestört ein so lasterhaftes Leben geführt und dazu andere Gemeindeglieder verlockt hätte, ist undenkbar schon wegen des Lobes, das der „Engel“ und in ihm die Gemeinde um ihres Fortschrittes willen in chr. Werken erhält. Mitbin kann überhaupt nicht von einem wirklichen Weibe die Rede sein. Sondern es liegt hier ein ähnlicher Vergleich vor wie 2, 2, nämlich zwischen der Art, wie König Ahab sein gögendiennerisches Weib Isabel in Israel herrschen ließ, und der Schwäche der Gemeindevorleitung gegenüber der Partei der N. (vgl. Ebr.), so daß Isabel als der Typus für diese gedacht ist. Infolge davon wird dann auch das angedrohte Gericht über die Partei, ihre Angehörigen und Anhänger in dem Bilde einer Strafe über die gögendiennerische Königin, ihre Kinder und Buhlen dargestellt (vgl. Ritr., Eichh., Hengst., Zeeß.). Daß dabei die 2, 14 durch Vergleichung des Rates Bileams gemachte Angabe über die Lehre der N. hier in Bezug auf die Lehre der Isabel einfach wiederholt wird 2, 18, beweist, daß wir hier nicht eine verschiedene Form der Irrlehre (Thiersch), sondern dieselbe Partei der N. vor uns haben. Nur ihr Erfolg in den Gemeinden ist verschieden. Während sie in Ephesus auf energischen Widerstand gestoßen ist, in Pergamus einzelne Anhänger gefunden hat, übt sie in Thyatira bei der Schwäche, welche ihr gegenüber die Gemeindevorleitung beweist, einen weitgehenden Einfluß aus (vgl. Ebr., Klief.), und zwar hier wohl besonders durch Beförderung unzüchtigen Wesens (vgl. die Voranstellung der Unzucht in 2, 6 im Unterschiede von 2, 14). Auch mochten ihre Führer hier mit dem Anspruch hervortreten, prophetische Inspiration zu besitzen (2, 20) und mit deren Hilfe „die Tiefen des Satans“ zu erkennen (2, 24). Mag dieser Ausdruck der Redeweise der N. selbst entnommen (Oeand., Hengst., Gebh., Sp., Bouff., Zahn) oder als ironische Bezeichnung sei es der übrigen Gemeindeglieder (Züll., Ebr.), sei es des Apokalyptikers (Beng., Herd., Eichh., de W., Gw., Düst., Holzm., Hilg.) für die nach ihrem Vorgeben erforchten „Tiefen der Gottheit“ (vgl. 1 Ko 2, 10; Rö 11, 33) gebraucht sein, jedenfalls ist damit wohl eine dualistische Spekulation gemeint, welche das Böse mit Aufhebung der menschlichen Schuld auf überweltliche Mächte zurückführte.

Weiter aber sind auf die N. auch, was weniger allgemein anerkannt ist, die Worte im Beginn des ephes. Sendschreibens zu beziehen 2, 2 „ich weiß — daß du die Bösen nicht tragen kannst und daß du geprüft hast, die sich selbst Apostel nennen und es doch nicht sind, und sie als Lügner befunden hast“. Daß die hier Genannten nicht jüdische Lehrer (Züll.) sind, beweist ihr Anspruch Apostel sein zu wollen, und auf Johannesjünger zu raten (Eichh.) ist willkürlich. Eber könnte man an judaisische Parteiführer denken (Gw., Gebh., Sp.) mit Berufung darauf, daß Paulus solche als übergroße, falsche Apostel bezeichnet hatte (2 Ko 11, 5. 13; 12, 11). Doch konnten ebensogut auch andere Vertreter häretischer Lehren sich den Beruf von Aposteln anmaßen. Und von judaischem Wesen der Art 2, 2 genannten Leute ist gar nichts angedeutet. Überhaupt fehlt es hier so ganz an einer deutlichen Kennzeichnung derselben, daß man eine solche im Folgenden erwarten muß. Andererseits wäre es auffallend, wenn der Hinweis auf die N., der in den anderen 60 Sendschreiben im Vordergrund steht, in dem ephesischen erst am Schluß 2, 6 beiläufig



nachschleppen sollte. Dabei ist anzunehmen, daß nach der tatsächlichen Anerkennung der Geduld der Gemeinde und ihres Gegenjages gegen die falschen Apostel der erste Teil dieses Lobes in R. 3, der zweite in R. 6 mit ausdrücklicher Nennung der J. wieder aufgenommen wird. Gegen diese Auffassung ist nicht etwa auf den Wechsel zwischen dem aoristischen Ausdruck „du hast geprüft, hast befunden“ 2, 2 und der präsentischen Aussage „du habest“ 2, 6 hinzuweisen, als ginge daraus hervor, daß die falschen Apostel der Vergangenheit, die N. dagegen der Gegenwart angehören (Hebb. 221, Zeeh.; vgl. Volt. 36, Sp. 32. 250, Holzm. 281). Denn die präsentischen Worte: „du kannst nicht die Bösen ertragen“ 2, 2 sind offenbar dem Zusammenhange nach in bestimmter Beziehung auf die N. gemeint, zugleich aber so eng mit jener aoristischen Aussage verbunden, daß das gegenwärtige Nichtertragenkönnen und Lassen nur als die andauernde Folge des unmittelbar vorausgegangenen auf das gleiche Objekt bezüglichen Prüfens und Bekennens gedacht sein kann. Die falschen Apostel sind also mit den N. identisch.

2. Aus diesen Hinweisen auf die Partei der N. ergibt sich ein deutliches Bild von ihnen, das demjenigen des antinomistischen Libertinismus in Korinth nach den Mo. Briefen sehr ähnlich ist. Von paulinischer freierer Erkenntnis (1 Ko 8, 1) ausgehend und im Zusammenhange mit der in der fer. Gemeinde ausgebildeten Neigung zu Weisheitsdünkel (1 Ko 4, 6 ff.; 5, 2; 8, 1) hatte diese Richtung im Gegensatz gegen jüdische Gesetzhaltigkeit zu mannigfadem Rückfall in heidnische Denkart und Sitte geführt. Man verflüchtigte die chr. Auferstehungslehre (1 Ko 15, 13 ff.), entweihte die chr. Liebesmahl durch Schmausereien nach Art der heidnischen Kultvereine 11, 17 ff., und indem man den auf die Lehre des Paulus von der chr. Freiheit begründeten Satz „alles ist erlaubt“ in der unstatthaftesten Weise ausbeutete (6, 12; 10, 23), schenkte man sich nicht vor dem Genuß von Opferfleisch selbst bei Opfermahlzeiten in heidnischen Tempeln, noch vor Ausschweifung und Unzucht bis zu deren widervärtigsten Formen. Die Ähnlichkeit dieser korinthischen Richtung mit den N. macht es zweifellos, daß beide in geschichtlichem Zusammenhange stehen und daß auch die letzteren dem Boden des paul. Heidentums entstammten. Was aber dort in Korinth noch eine bloße Richtung war, ist hier eine von Agitatoren geleitete Partei geworden. Hier und dort finden wir die gleichen Unsitten des Gözenopferessens und der Unzucht in Verbindung mit dem Anspruch auf besonders hohe Erkenntnis. Aber aus der einfachen Beschönigung jener Sünden durch Berufung auf die paul. Freiheitslehre ist hier eine mit dualistischer Spekulation verbundene „Lehre“ geworden. Dem entsprechend hat sich die geistige Überhebung der Libertinisten weiter entwickelt zu dem Anspruch ihrer Führer auf prophetische Begabung 2, 20 und auf die Würde von Aposteln 2, 2, was wohl im weiteren Sinne von selbstständigen geistbegabten Wanderlehrern (Didache 11, 3) gemeint ist. Dieser Zug tritt in dem Bilde einer sonst sehr verwandten Erscheinung, der Irrlehre des Judasbriefes (i. d. N. Bd IX S. 589) nicht hervor, während sich da andererseits etwas entwickeltere Konsequenzen des dualistischen Gottesbegriffs zeigen.

Ebenso sicher aber wie die Auffassung der N. als eines heidendr., die paul. Freiheitslehre überspannenden, Libertinismus, zu behaupten, ist die Meinung abzuweisen, die Apf bekämpfe an den betreffenden Stellen zugleich oder auch gerade besonders den Apostel Paulus mit seinen Gehilfen (Röhm., Joh. Lebrh. 486; Baur, Christ. u. N. d. 3 ersten Jahrh. 2, 75 ff.; Schwegler, Nachap. 3. 172; Volkst., Holzm., Men., Hilg., Hausr. vgl. dagegen Meand., Düst., Ritschl, Mang., B. Weiss, Hebb., Weiss.). Man hat sich dafür wohl gar auf Apf 2, 9 berufen (Men. 305), als ginge aus dieser Stelle hervor, daß die N. bei ihrem heidendr. Charakter doch jüdischer Abstammung wären, was dann freilich auf Paulus führen könnte. Aber die hier genannten Leute sind nicht die N. sondern Feinde der Christen, von denen diese Lasterung und Verfolgung zu erdulden (2, 9) und schlimmere Leiden bis zur Gefahr des Lebens zu erwarten haben (2, 10); es ist dies die dem Evangelium feindselige, ihres Judennamens sich unwürdig machende Synagoge (vgl. Hilg., Einl. 417 ff.). Aber auch die allerdings auf die N. bezüglichen Worte Apf 2, 2 können nicht auf Paulus und seine Gehilfen gehen. Denn er selbst war nicht mehr am Leben, während alle die betreffenden Aussagen der Apf sich auf eine gegenwärtige Erscheinung beziehen (i. oben Nr. 1), seine Gehilfen aber erheben nicht den Anspruch auf apostolische Würde. Und was in der Apf von den Sünden der N. gesagt wird, kann jene Beziehung auf Paulus nur geradezu ausschließen. Denn dieser hat dieselben Sünden um nichts weniger scharf bekämpft, die Unzucht schon in seinem verloren gegangenen Sendschreiben an die korinthische Gemeinde (1 Ko 5, 9) und dann im 1. Ko-Brief (5, 1 ff.; 6, 12 ff.). Und in enger Verbindung damit verbietet er entschieden auch jeden bewußten

- (Genuß von Gögenopferfleisch und zwar nur in seinen unbedeutlicheren Formen lediglich aus Rücksicht auf die schwachen Gewissen (9, 1 ff.), dagegen für den Fall, der in der Apf nach 2, 14 wohl allein ins Auge gefaßt ist, daß damit irgend eine Art von Beteiligung am Götterdienste verknüpft wäre, an und für sich, nämlich wegen der dadurch herbeigeführten Abwendung von der Gemeinschaft mit dem Herrn zur Gemeinschaft mit den Dämonen (10, 15 ff.). Und er weist in seiner Warnung vor der Unzucht bereits auf dasselbe abschreckende Beispiel hin wie später die Apf, auf die durch Bileams Rat veranlaßte Verführung der Israeliten zur Teilnahme an den unzuchtigen heidnischen Opfergelagen (10, 8). Endlich verkündet er es auch im 1. Ko Brief, wo er vorwiegend nur mit den jüdischen Segneen zu thun hat, keineswegs, auch die libertinistische Richtung schneidend abzuerstigen (6, 11 ff. 12, 20 13, 10). Danach konnte Paulus unmöglich in der Apf beiduldigt werden, Gögenopferessen und Unzucht gelehrt zu haben. Wenn man aber meint, die Apf beziehe sich mit ihrem Vorwurf der Verführung zur Unzucht auf 1 Ko 7, 12 f., wo Paulus die Ehe von Christen und Heiden erlaube (Rsm. 8:3) oder auf 1 Ko 7, 39 f., wo er „im Gegensatz gegen strengere Pneumatiker“ die Wiederverheiratung ihrer Witwen gestattet (Hilg., Einl. 115), so steht dem der Ausdruck der Apf (*zoogrefeiv*) entgegen. Ganz haltlos ist auch die Behauptung (Völt., 1882), unter den Biondeaposteln, den Bileamiten und der Prophetin Nabel Apf 2, 2, 14 seien die Montanisten, unter den von jenen zu unterscheidenden N. aber die Gnostiker nach Art der Ophiten aus derselben Zeit (160—170) zu verstehen. Schon die Trennung der beiden Gruppen ist unsinnhaft (s. oben). Eine Beziehung auf die Montanisten wird weder durch den Anspruch auf Prophecie noch dadurch gefördert, daß Epiphanius einmal in seiner Verteidigung der Apf gegen die Meger (adv. haer. 51, 33) zu der Behauptung flüchtet, dieselbe enthalte eine Weissagung auf montanistische Prophetinnen, ausgeschloffen aber durch den Vorwurf der Unzucht und des Gögenopferessens, der zu der asketischen Moral der Montanisten doch gar zu schlecht stimmt und nicht ohne reine Willkür als allgemeine Bezeichnung ungöttlichen Wesens (Völt.) gefaßt werden kann. Und auf die Gnostiker des 2. Jahrhunderts führt nichts. Nicht weniger grundlos ist die Vermutung, die Sätze, in denen die N. genannt werden, seien eine spätere Interpolation (Völt. 1893).
3. Was die Kirchenväter über die N. sagen, spricht nicht dafür, daß die N. erst im 2. Jahrhundert entstanden seien oder daß es überhaupt abgesehen von den N. der Apf im 2. Jahrhundert, sei es nun im Zusammenhang mit diesen (Reand.) oder ohne einen solchen (Mosh.), eine Sekte desselben Namens gegeben habe. Wenn die N. bei Hegesipp und Justin noch gar nicht, sondern erst von der Zeit des Jrenäus an unter den Ketzern genannt werden, so geschieht das nicht darum, weil sie erst inzwischen aufgetreten oder wieder neu hervorgetreten wären, sondern infolge des zunehmenden Eifers, sämtliche Ketzer der apost. und späteren Zeit möglichst vollständig aufzuzählen. Freilich werden die N. in allen patr. Ketzerverzeichnissen nach Basilides und Saturnin genannt. Aber daraus zu schließen, daß sie zeitlich auf diese folgen, ist ungeredtfertigt. Denn die Reihenfolge in den Ketzerverzeichnissen der NN. ist durchaus keine völlig chronologische (vgl. Lipsius, Quellen der alt. Ketzerg. 28, 35, 47; Harnack 48) und ihre relative Übereinstimmung erklärt sich aus dem litterarischen Abhängigkeitsverhältnis, in dem die Verzeichnisse untereinander, besonders die späteren, von dem des Jrenäus oder der Quelle desselben stehen. Jrenäus sagt ausdrücklich 3, 11, 1, die N. hätten „viel früher“ als Kerinth eine ähnliche Lehre wie dieser gehabt und gegen beide habe Jo sein Evangelium geschrieben. Er setzt sie also in die apost. Zeit und läßt sie auf Basilides und Valentin ja auf Kerinth und die Ebioniten in der Aufzählung nicht darum folgen, weil er sie für zeitlich später hält, sondern weil er an Kerinth, wie um der ähnlichen Christologie willen die Ebioniten, so jene wegen sonstiger Verwandtschaft anreihen will. Danach ist denn auch seine unbestimmte Angabe, daß die N. ohne Unterscheidung leben (1, 26, 3) und daß sie ein Zweig der fälschlich sogenannten Gnosis seien (3, 11, 1), nicht aus der Kenntnis ihrer gegenwärtigen Verhältnisse sondern um so mehr aus bloßer Vermutung der Apf (2, 14, 21) abzuleiten, da er sich nur auf diese für die Charakteristik der N. beruft. Es ist daher möglich, daß auch seine Behauptung, die N. hätten den Nikolaos, einen der sieben Diakonen der Urgemeinde, zum Lehrer gehabt (1, 26, 3), auf einer ähnlichen bloßen Vermutung beruht, wie die patr. Angabe über Ebion als Urheber der ebionitischen Häresie, wobei es dann begreiflich wäre, daß man auf den einzigen Nikolaos riet, der im NT erwähnt ist. Wie wenig Jrenäus aber von anderen N. weiß, als denen der apost. Zeit, ergibt sich auch daraus, daß er an Basilides und Markokrates sich anschließende spätere Häretiker, die er ebenso schildert wie die N., dennoch mit diesen in keine Verbindung bringt (1, 28, 2).

Noch deutlicher ist alles, was Tertullian über die N. sagt (praeser. 33, ady. Mare. 1, 29, de pud. 19) bloß aus der Nf. geschöpft, und daß es zu seiner Zeit eine Sekte dieses Namens gegeben habe, wird geradezu ausgeschlossen durch seine Bemerkung (praeser. 33), es gebe auch jetzt N., nur anderer Art, die Häresie des Gajus genannt würden. Es ist also nur eine sachliche Verwandtschaft, die er zwischen den N. der Nf. und einer anderen, auch anders genannten, Häresie seiner Zeit konstatieren will. Die Aussagen des Hippolyt über die N. in den Philosophumena 7, 36 (im Summarium des 10. Buches übergibt er sie) gründen sich ganz auf die des Irenäus. Das gilt nicht bloß von seiner Angabe, Nikolaos, dessen Anhänger in der Nf. bekämpft wurden, habe von der rechten Lehre abgefallen, Unterscheidungslosigkeit in Leben und Nahrung gelehrt, sondern auch von seiner Behauptung, Nikolaos sei der Urheber von mannigfachen Irrungen der Gnostiker geworden. Letzteres hat er aus Irenäus 3, 11, 1 entnommen, indem er dabei mißverständlich unter den Gnostikern nach der auch sonst vorkommenden engeren Bedeutung des Wortes speziell die Anhänger der frühen Vulgärgnosis verstand. Mehr selbstständigen Wert scheint es zu haben, wenn er einmal (in dem ihr. Fragm. seiner Schrift über die Auferstehung bei Pitra anal. syr. IV, 61. 330) bemerkt, Nikolaos habe die nach ihm benannte Sekte durch die Lehre hervorgerufen, daß die Auferstehung schon in der Befehrung und Taufe erfolgt sei. Indessen seine hinzugefügte Äußerung, dadurch seien die Gnostiker entstanden, zu denen auch Symeonäus und Philenus gehörten, legt die Vermutung nahe, daß dies alles nur eine Kombination aus 2 Ti 2, 17 sei. Eine allgemeine Bemerkung aber über die Begründung gnostischer Irrlehren durch Nikolaos hat Hippolyt wahrscheinlich in seinem verloren gegangenen Syntagma gemacht und ebenda hat er wohl auch berichtet, der Abfall des Nikolaos sei aus Eifersucht auf sein schönes Weib hervorgegangen, das er, von sich selbst aus schließlich des unmoralischen Lebens beschuldigt habe. Man kann das — abgesehen von der ausdrücklichen Zurückführung des letzten Zuges auf Hippolyt von Seiten des Stephan Gobarus bei Pothius (bibl. 232) — aus den (wie Lipsius nachgewiesen hat) auf das Syntagma des Hippolyt sich gründenden Reherkatalogen des Epiphanius, Philastrius und Pseudotertullian ersehen, von welchen Epiphanius (haer. 1, 2 h. 25) beiderlei Angaben des Hippolyt mit harter Ausführung der Eifersucht und Simlichkeit des Nikolaos wiedergibt, Philastrius (haer. 33) die Ableitung des Gnosticismus von Nikolaos aufnimmt und Pseudotertullians (praeser. 46) Lehren von unreiner Vermischung des Lichtes mit der Finsternis, welche Hippolyt (bei Epiph. und Philastr.) einer der späteren gnostischen Sekten zuschrieb, geradezu dem Nikolaos in den Mund legt, an den nun hier die Exhiten angereicht werden. Das Einzige, was in allen diesen patr. Nachrichten über die N. als eine von der Nf. unabhängige, geschichtliche Überlieferung angesehen werden könnte, ist der schon bei Hippolyt nachweisbare Zug, daß der Diakon Nikolaos durch Eifersucht auf sein Weib zu schlimmen Verirrungen geführt worden sei. Indessen kann sich derselbe auch leicht fagenhaft gebildet haben, wenn einmal die Zurückführung der nif. Häresie auf jenen Diakonen Eingang gefunden hatte. Eine bloße Variation desselben ist aber, was Clemens von Alex. mit Berufung auf ein allgemeines „man sagt“ von Nikolaos erzählt (Strom. 2, 20, 118; 3, 4, 25), er habe, von den Aposteln wegen seiner Eifersucht auf seine schöne Frau gereizt, sie entlassen und jedem freigestellt, sie zu heiraten, indem er seine Handlungsweise mit dem Grundsatz gerechtfertigt habe, man müsse das Fleisch mißhandeln; dies hätten seine Anhänger irrtümlich in dem Sinne gefaßt, daß man sich den Lüste hingeben müsse, und dadurch seien sie zu ihrem schamlos unzüchtigen Wesen veranlaßt worden, während Nikolaos es im entgegengesetzten Sinne gemeint hätte. Daß Clem. hier nichts vom Götzopferessen der N. sagt, hat seinen Grund im Zusammenhang, in dem es sich das eine Mal um die Lust, das andere Mal um die Ehe handelt, ist also nicht ein Beweis dafür, daß er eine von der Nf. unabhängige Kenntnis einer ihm gegenwärtigen Erbsinnung hätte. Auf eine solche führt nichts, auch nicht die präventive Darstellungsweise, die sich auch bei Irenäus findet; gleich diesem weiß auch Clem. nur von den N. der Nf. und er variiert die von Hippolyt vertretene Überlieferung über Nikolaos offenbar in der Tendenz, diesen möglichst von der Schuld der Sektenstiftung zu reinigen, gelangt aber damit zu der Unwahrscheinlichkeit, daß eine Häresie aus einem leicht aufzuklärenden Mißverständnis entstanden sei. Von Clemens ist jene Geschichte weiter auf Eusebius, nach dem die Sekte der N. nur ganz kurze Zeit bestanden hat (h. e. 3, 30), Augustin (haer. 5), Theodoret (haer. f. 3, 1) u. a. übergegangen, und auf ihr beruht auch die Angabe in den apost. Konstitutionen (6, 8): Andere treiben schamlos Unzucht, wie die jetzigen (auf die Zeit des hier redenden Petrus bezogen) sogen. N.; vgl. 6, 10.

Zelte aber auch selbst die patr. Zurückführung der N. auf den Diakon Nikolaos nur auf einer Vermutung beruhen, so wäre damit noch nicht gesagt, daß diese unrichtig sei. Allerdings wird es wohl kaum auf einem dem Apokalyptiker unbewußten, rein zukünftigen Zusammentreffen beruhen, daß der dem Namen der N. zu Grunde liegende Name ihres Hauptes Nikolaos seiner Bedeutung nach (einer, der das Volk in seine Gewalt zu bringen weiß) dem hebräischen Namen Nisam entspricht nach einer nahe liegenden und nicht unmöglichen (Nürst, Handwörterb. I, 194) Ableitung dieses Wortes (von 227 verschlucken, bildlich in Besitz haben Hi 20, 15, 18, in seine Gewalt bringen Jer 51, 34 und 27; das Volk, vgl. Zaubdrin 105a, Menan 304). Aber hieraus ist dann nicht zu  
 10 schließen, daß der Name N. in der Apf nur von Nisam als ein symbolischer abgeleitet sei (Nir., Weist., Eichb., Herd., Züll., Hengst., Düst.), sondern nur, daß die etymologische Verwandtschaft der Namen den Apokalyptiker mit dazu veranlaßte, das Beispiel Nisams herbeizuziehen. Denn da in der Apf der Name der N. als ein den Lesern bereits bekannter vorausgesetzt zu sein scheint (2, 6), so ist es ziemlich wahrscheinlich, daß  
 15 diese Partei so nach ihrem Führer hieß. Und dann ist es nicht unmöglich, daß man an den Diakonen Nikolaos zu denken hätte, der Prosekt also früher Heide gewesen war und aus Antiochia stammte, mithin nach Kleinasien zurückgekehrt und dort in eine liber-  
 tinistische Richtung geraten sein könnte. Sieffert.

**Nikolaus I., Papst, 858—867.** — Eine neue Ausgabe der Briefe bereitet Schneider  
 20 vor für MG Epistolae; ältere Drude, sämtlich sehr ungenügend: Mansi 15, S. 144 ff.; MSL 119, S. 769 ff.; Jaffé 12, S. 341—368. Zur Biographie: Liber Pontificalis ed. Duchesne II. Weiteres in den Darstellungen. Die älteren derselben — meist wertlos — verzeichnet Chevalier, Répertoire und Supplément sub voce. Von den neueren Arbeiten hebe ich hervor: R. Bormann, Die Politik der Päpste 2, S. 1—28; C. Dümmler, Geschichte  
 25 des Christlichen Reiches 2<sup>2</sup>, S. 52—217; B. Niehues, Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter 2, S. 199—316; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA 3. Bd.; Lauener, Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII. S. 1—113; Jules Roy, Principes du pape Nicolas Ier, in Études d'histoire du Moyen âge dédiées à Gabriel Monod S. 95—105; Hand, Kirchengeschichte Deutschlands 2<sup>2</sup>, S. 533 bis  
 30 557; J. Richterich in Revue internationale de théologie 9, S. 560 ff. 735 ff.; 10, S. 116 ff. 512 ff.; 11, S. 46 ff.; derselbe hat auch eine neue Biographie in Aussicht gestellt. Vgl. auch Heile, Conciliengeschichte 4<sup>2</sup> und die Literatur zu den M. Hinkmar Bd VIII, S. 86 und Photinus.

Auf die Kunde vom Tode Papst Benedikts III. (7. April 858) eilte Kaiser Ludwig II.  
 35 sofort nach Rom, um die Erhebung eines ihm genehmen Kandidaten durchzusetzen. Er langte in der That noch zeitig genug an, um der Wahl beizuwohnen zu können, und es ist wohl möglich, daß er, wie man im Frankenreiche behauptete, nach dem Besichte des Priesters Hadrian (s. Bd VII, S. 306) die Wahl auf den Diakonen Nikolaus lenkte, der, wie es scheint, für einen Anhänger der kaiserlichen Partei galt. Allein wenn der  
 40 neue Papst nach seiner Weibe (24. April) sich auch gegen die kaiserliche Partei erkenntlich zeigte (vgl. Duchesne S. 167 Anm.), so bewies er doch bald, daß er sich keineswegs als Unterthan des Kaisers fühlte. — Geboren zu Rom als der Sohn des vornehmen Defensors Theodor, seit Sergius II. (844—847) als Subdiakon, seit Leo IV. (847—855) als  
 45 Diakon im „Patriarchium des Lateran“ thätig, hatte Nikolaus durch seine ausgezeichnete  
 50 Bildung, seine Schönheit, Beredsamkeit, Klugheit schon frühe Aufmerksamkeit erregt, so daß er bereits unter Benedikt III. den größten Einfluß auf die Leitung der Kirche ausübte (s. Bd II, S. 558, 15 ff.). Als Papst gewann er bald ganz die Liebe des römischen Volkes. Denn er blieb mündlich einfach in seinen Gewohnheiten wie in seinem Auftreten, erwies sich als ein großer Wohltäter der Armen, als ein überaus sorgsamer Regent  
 55 und auch als ein sehr frommer und fleißiger Bauberr. Aber die weltgeschichtliche Bedeutung seines Pontifikates beruht nicht auf dem, was er in Rom und für Rom schuf, sondern auf der Stellung, die er in den großen kirchlichen Streit- und Zeitfragen einnahm. Indem er diese Fragen vor sein Forum zog, hat er 1. eine neue Anschauung von der Würde und der Macht des Papstthums begründet und zugleich 2. in eindrucks-  
 60 vollster Weise diese neue Anschauung praktisch geltend gemacht und dem Papstthum eine Weltstellung erobert, wie es sie nie zuvor im Abendlande besessen hatte.

An der berühmten Dekretale *Duo quippe* hatte Papst Gelasius I. in klassischer Weise die Ansehnlichkeit formuliert, zu denen das Papstthum im Verlaufe der altkirchlichen  
 Entwicklung gelangt war: der Papst, der von Gott erkorene Regent der Kirche, als  
 60 solcher dem Kaiser ebenbürtig an Rang und von ihm unabhängig, jedoch in weltlichen

Dingen dem Kaiser unterthan, wie der Kaiser in geistlichen Dingen der Kirche. Diese Ansprüche waren, als Nikolaus zur Regierung kam, nicht vergessen, aber fastlich außer Geltung gesetzt. Erst Nikolaus hat sie in vollem Umfange bis in ihre letzten Konsequenzen erneuert. Der Papst, behauptet er, ist der unumschränkte Herrscher der Gesamtkirche, die Bischöfe sind abhängige päpstliche Beamte, die Synoden Organ zur Verkündigung und Ausführung des päpstlichen Willens. Das kirchliche Recht kann nur in soweit als Recht gelten, als es päpstliches Recht oder von den Päpsten gekillt ist. Der Papst ist also geradezu das lebendige Gesetz und zugleich Inhaber der obersten Gerichtsbarkeit, persönlich aber als Stellvertreter Christi, Sprachrohr des hl. Geistes, Organ der göttlichen Weltregierung, selbstverständlich keinem menschlichen Gerichte unterworfen. Diese Anschauungen hätten zweifellos nirgends Anerkennung gefunden, hätte ihnen nicht in der mächtigsten Kirche des Abendlandes, in der fränkischen Reichskirche, die Pseudo-Sidora den Weg bereitet. Aber Nikolaus hat sie nicht erst aus der Pseudo-Sidora geholt. Sie sind das Produkt seines eigenen Nachdenkens und von ihm zunächst ohne Bezugnahme auf die große Rechtsfälschung begründet worden. Erst seit 861 hat er diese neue Quelle verwertet. Ob er dabei in gutem Glauben handelte, ist eine viel erörterte Streitfrage. 858 beantwortete er eine Anfrage des Abts Lupus von Ferrières in Betreff einer gefälschten Dekretale des Melchisedes mit Stillschweigen. Erst nach der Ankunft des Bischofs Rothad von Soissons in Rom Sommer 861 verrät er Kenntnis der Fälschung, behauptet aber dann alsbald, daß die unechten Dekretalen „von alten Zeiten her in den Archiven der römischen Kirche aufbewahrt und ihm überliefert seien.“ Danach ist die Annahme kaum von der Hand zu weisen, daß erst Rothad die Pseudo-Sidora nach Rom gebracht hat und jene Versicherung des Papstes eine bewußte Lüge ist. Es fragt sich nur, ob einem Manne, dem sonst nichts Kleinliches anhaftet, eine solche Lüge zugekraut werden kann. Haud verneint E. 512 Num. 1 diese Frage. Erwägt man aber, mit welcher skrupelloser Sophistik Nikolaus die kirchliche Überlieferung für seine Zwecke ausbeutet (vgl. die berühmt gewordene Deutung des Kanons 17 von Chalcedon Epist. 8 Mansi p. 201 *primas dioeceseos* = der Papst, nicht der Erzbischof = Obermetropolit der Provinz; denn der Singular *dioeceseos* ist die hier für den Plural nur deshalb gesetzt, „um der Einheit des Glaubens und Friedens Ausdruck zu geben!“ Durch diese Deutung wird der Canon aus einer Angriffswaffe gegen Rom ein Beweisstück für die römischen Ansprüche), so wird man ihn doch einer Unwahrheit nicht für unfähig halten können. Denn von der Sophistik bis zur Lüge ist nur ein Schritt. — Allein Nikolaus geht noch weiter als die Pseudo-Sidora. Er begnügt sich nicht mit dieser die völlige Unabhängigkeit der Kirche von aller weltlichen Gewalt zu proklamieren, alle Staatsgesetze, die kirchlichen Rechten entgegenstehen, für unverbindlich zu erklären, die Bischofswahlen, die Gerichtsbarkeit über Geistliche, die Einberufung und Abhaltung von Synoden, ja selbst die Verfügung über die Pfarrkirchen und damit über das Kirchengut für die Kirche resp. für den Papst zu beanspruchen, er fordert auch unverhüllt den Ehrenvorrang vor allen weltlichen Fürsten und fastlich sogar eine förmliche Oberhoheit über alle weltlichen Gewalten. Die erstere Forderung ergibt sich schon aus der Thatfache, daß er in Briefen an Fürsten seinen Namen in der *inscriptio* stets an erster Stelle nennt und es energisch rügt, wenn die Fürsten in ihren Briefen diese Regel der Etikette nicht respektieren; die letztere, der Anspruch auf fastliche Oberhoheit geht aus seinem ganzen Verhalten den Fürsten gegenüber hervor: er mischt sich sehr häufig in ihre Angelegenheiten und nicht etwa bloß um ihnen zu raten, sondern um ihnen zu befehlen, was ihm gut dünkt, und selbst wenn er einmal bloß bittet, bittet er so, als habe er ein Recht dazu. Danach kann es nicht Wunder nehmen, daß schon er den Kaiser gleichsam als Lehnsmannt des hl. Petrus betrachtet und Salbung, Krönung und Bestätigung durch die apostolische Autorität für die Erlangung der Nachfolge im Reiche für mindestens ebenso wesentlich hält, wie die Zugehörigkeit zur *stirps regia*. Von dieser Anschauung bis zu dem Ansprüche Gregors VII. auf die Welt Herrschaft ist nur noch ein Schritt. Man sagt daher nicht zu viel, wenn man behauptet: Nikolaus hat die mittelalterliche Papstidee geschaffen. Denn die ganze weitere Entwicklung dieser Idee bewegt sich in der Richtung, die schon er ihr mit unverzagter Konsequenz gewiesen hat. — All diese Ansprüche bedeuten gegenüber dem fastlich bestehenden Rechtszustande eine revolutionäre Neuerung. Eben darum wird Nikolaus nicht müde, sie darzulegen und zu begründen, so daß seine Briefe oft geradezu zu Abhandlungen werden. Als solche, als Kundgebungen des neuen Dogmas von dem göttlichen Beruf des Papsttums zur Herrschaft über die Kirche und die Welt, haben sie denn auch auf Mit- und Nachwelt aufs stärkste gewirkt. Als solche gehören sie ebenso

zu den Thaten des großen Papstes wie die praktischen Verfügungen, durch die er jenem Regna im Morgen- und Abendlande Anerkennung und Geltung zu verschaffen suchte.

Nikolaus hatte das seltene Glück, daß er seinen hierarchischen Ehrgeiz stets befriedigen konnte, indem er äußerlich als Hüthler der bedrängten Unschuld auftrat. Zum erstenmale wurde ihm diese dankbare Rolle angetragen im Jahre 860, und zwar von Byzanz. Der unschuldig Bedrängte und Verdrängte war in diesem Falle der abgesetzte Patriarch Ignatius, die ungerechten Verfolger der Caesar Bardas und der von Bardas eingesetzte Patriarch Photius (s. d. M. Photius). Nikolaus beantwortete das Eintrittsschreiben des Photius und die Bitte des Kaisers, ihm bei der Beilegung der Wirren im Patriarchate von Konstantinopel beistehend zu sein, damit, daß er eine Gesandtschaft nach Byzanz abordnete, nicht um den neuen Patriarchen zu unterstützen, sondern um die Vorgänge bei seiner Erhebung zu untersuchen. Zugleich benutzte er die gute Gelegenheit, um in Byzanz eine ganze Reihe alter römischer Forderungen von neuem geltend zu machen: Wiederherstellung des päpstlichen Vikariats Thessalonich, Abtretung des Erzbistums Syrakus, 15 Wiedererstattung der von Kaiser Leo dem Isaurier in Sizilien und Kalabrien dem hl. Petrus entrißenen Patrimonien. In Byzanz nahm man diese Forderungen überhaupt nicht ernst. Den unbequemen Ansprüchen des Papstes in der strittigen Rechtsfrage aber ging man dadurch aus dem Wege, daß man seine Legaten gewann. Mit ihrer Zustimmung erklärte sich im Mai 861 ein großes Konzil zu Konstantinopel gegen Ignatius 20 und für Photius. Aber Ignaz appellierte an den Papst und bot so diesem Gelegenheit, von neuem sich in die byzantinischen Angelegenheiten zu mischen. In einem feierlichen Rundschreiben an die Patriarchen des Ostens (8. Mai 862) wurden sämtliche orientalische Bischöfe angewiesen, Photius nicht als Patriarchen anzuerkennen. Als dies nichts half und auch ein neuer Appell an Kaiser Michael und Photius nichts fruchtete, griff Nikolaus 25 endlich zu der ultima ratio paparum: Auf einer römischen Synode im April 863 erklärte er „kraft Urteils des hl. Geistes, der durch ihn redet“, Photius für abgesetzt und exkommuniziert. Im Orient machte dies Verdict ebensowenig Eindruck, wie die langatmigen Briefe, die der Papst ihm nachschickte. Erst als die römischen Priester in die Bulgarei eindringen, entschloß sich Photius zu einem kräftigen Gegenschlage, indem er 30 auf einer großen Synode zu Konstantinopel 867 seinerseits Nikolaus als Tyrann und Irrlehrer absetzen und exkommunizieren ließ. Die plötzliche Wendung in diesem echt byzantinischen Intriguenpiel, den Sturz des Photius und die Restitution des Ignaz, erlebte zwar Nikolaus noch, aber als die Nachricht davon in Rom anlangte, war er bereits verschieden. In diesem größten seiner Kämpfe mußte er also bei seinem Ende Rom für 35 besiegt lassen.

Einen ähnlichen Kampf für die bedrängte Unschuld und zugleich für die Interessen Roms hatte er mit dem Erzbischof Johann von Ravenna zu bestehen. Schon Leo IV. hatte diesen gewaltthätigen Mann und seinen Bruder, den Dur Georg, wegen grausamer Behandlung päpstlicher Unterthanen mit Strafe bedrohen müssen. Jetzt beschwerten sich 40 insbesondere die Bischöfe der Emilia über unrechtmäßige Geldforderungen und andere Bedrückungen. Entschlossen die Autonomie Ravennas, soweit sie noch bestand, für immer zu beseitigen, nahm Nikolaus sofort für die Geschädigten Partei, lud Johann dreimal vor sein Gericht, exkommunizierte ihn, als er nicht erschien, und ging sogar selbst nach Ravenna um auf einer Synode den Anklägern Johanns zu ihrem Rechte zu verhelfen. 45 Nun wandte sich Johann an den Kaiser und suchte durch diesen den Papst einzuschüchtern. Vergebens! Nikolaus blieb fest, so daß sich der stolze Erzbischof endlich am 18. November 861 auf einer Synode im Lateran unterwerfen und auf alle die Vorrechte, die er bisher vor den mittelitalienischen Metropolitane besessen hatte, verzichten mußte. Er fügte sich freilich nicht lange. Schon im März 862 wurde er wegen Irrlehre und Ungehorsams wieder 50 exkommuniziert und noch im Jahre 863 begegnet er uns unter den Gegnern des Papstes. Aber schließlich hielt er es doch für geraten, seinen Frieden mit Nikolaus zu machen und sich mit der untergeordneten Stellung zu begnügen, die dieser dem mächtigsten Metropolitane Mittelitaliens unter den Untergebenen des hl. Stuhles anwies. — Ein ähnliches Schicksal bereitete Nikolaus dem mächtigsten Metropolitane Westfrankens, Hinkmar 55 von Reims (s. Bd VIII, S. 88). Nur war Hinkmar klüger als Johann. Er fügte sich in der Sache Rothbars von Tournai unbedingt, in dem Prozesse Wulfad und Genossen ver sprach er 866 wenigstens, binnen Jahresfrist Nikolaus' Befehl nachzukommen. Hätte der Papst nicht infolge der Vorgänge in Konstantinopel die moralische Unterstützung Hinkmars gebraucht, so hätte er sich kaum mit dieser Erklärung zufrieden gegeben. Aber 60 das, worauf es ihm hauptsächlich ankam, hatte er doch erreicht: der mächtigste fränkische

Hierarch hatte sich vor ihm beugen müssen. Nun galt es, die fränkische Kirche gegen Pothius und die Griechen mobil zu machen. Und auch das schaute vollständig. Die Kirche, die einst Karl d. Gr. geberchte, geberchte jetzt ebenso unabhängig dem Papste. Aber noch eindringlicher sollte es den lotharischen Bischöfen und dem Könige Lothar von Lotharingen zum Bewußtsein kommen, daß jetzt nicht mehr der König, sondern der Papst der Gebieter der Kirche sei. Die unschuldig Verfolgte, für die Nikolaus in diesem Falle eintrat, war Thietberga, die verstorbene Gemahlin König Lothars, ihre Beschläger Königin Lothar, seine Hüblerin Waldrada und der feile lotharische Episkopat. Auf den Hilferuf der unglücklichen Königin ordnete der Papst 863 eine Gesandtschaft nach Lotharingen ab, um den Handel an Ort und Stelle durch eine Synode beilegen zu lassen. Allein die Legaten ließen sich von dem König überreden und bestechen. Auf der Synode zu Metz im Juni 863 bestätigten sie die früher wider die Königin ergangenen Urteile. Der Zustimmung des Papstes glaubte man danach sicher zu sein. Allein man täuschte sich. Nikolaus empfing die Führer des lotharischen Episkopates, die Erzbischöfe Günther von Köln und Thietgaud von Trier, zwar zunächst, wie es heißt, ganz freundlich. Aber es fiel doch schon auf, daß er sie volle drei Wochen auf Antwort warten ließ, und wie überraschte er sie dann, als er sie endlich Ende Oktober 863 zu einer Synode in den Lateran berief! Bei verschlossenen Thüren hielt er über die ganze lotharische Kirche Gericht, kassierte den Metzger Beschluß, bannte und entsetzte die beiden Erzbischöfe ihres Amtes, ja stieß sie für immer aus dem geistlichen Stande. Die übrigen Bischöfe aber bedrohte er mit der gleichen Strafe, falls sie dies Urteil nicht anerkennen und unverzüglich in Rom ihre Unterwerfung anzeigen würden. — So gewaltig aber zugleich auch so gewaltig war noch nie von einem Papste ein König und eine ganze Kirche gemessen worden. Der Eindruck dieses Gerichtstages war denn auch ungeheuer. Die beiden Erzbischöfe, die sich nicht mit Unrecht als Opfer eines Überfalls betrachteten, empörten sich allerdings gegen das formell sehr anstößige Urteil und bewegten sogar Kaiser Ludwig mit seinem Heere in Rom einzurücken, um den anmaßenden Papst zur Vernunft zu bringen. Aber Nikolaus ließ sich auch durch die Gewaltthaten des kaiserlichen Gefolges nicht umstimmen. Nicht er, sondern der Kaiser gab schließlich nach. Die gebannten Erzbischöfe mußten, nachdem sie noch mit Gewalt einen schriftlichen Protest gegen das päpstliche Urteil auf dem Grabe des hl. Petrus hatten niederlegen lassen, in ihre Heimat zurückkehren. Hier aber hatte das päpstliche Urteil wie ein Donnererschlag gewirkt. König Lothar hatte zwar Waldrada nicht entlassen, aber die Absetzung seiner Erzbischöfe anerkannt und der lotharische Episkopat beeilte sich, seinen Frieden mit dem Papste zu machen. Dies Ergebnis genügte Nikolaus selbstverständlich nicht. Er plante jetzt noch eine gewaltigere Demonstration gegen König Lothar: eine große Synode italienischer und fränkischer Bischöfe. Allein seiner ersten Einladung leistete kein einziger fränkischer Bischof Folge und als er Ende 864 seine Aufforderung erneuerte, traten ihm plötzlich Ludwig d. Deutsche und Karl d. Kable hindernd in den Weg. Besorgt um die Selbstständigkeit ihrer Kirchen verständigten sich die beiden Fürsten im Februar 865 zu Touluse über ein gemeinsames Vorgehen in der Sache Lothars: sie versagten ihren Bischöfen den Urlaub zur Romreise, versprachen aber dafür dem Papste Lothar zur Entlassung der Waldrada zu bestimmen. Nikolaus verbarg seine Enttäuschung über das Mißlingen seines Planes nicht. Aber dafür hatte er die Genugthuung, daß Lothar, auch von Ludwig dem Deutschen im Zügel gelassen, sich am 3. August 865 zu Vendresse bei Sedan in Gegenwart des päpstlichen Legaten Arsenius mit Thietberga versöhnte und in feierlichster Form gelobte, sie fortan als seine Ehefrau und Königin zu haben und zu halten. Dem Legaten wurde dann noch die angenehme Aufgabe zu teil, Waldrada und eine andere Ehebrecherin, die Nikolaus viel Arbeit gemacht hatte, die Gräfin Engeltrud, über die Alpen zu bringen. Aber beide entzogen sich durch die Flucht ihrem Schicksal. Schon Ende 865 war Waldrada wieder mit Lothar vereinigt. Damit erneuerte sich das alte Spiel. Die unglückliche Thietberga sah jetzt keinen anderen Ausweg, als Scheidung der unseligen Ehe. Aber Nikolaus wollte nichts von Scheidung wissen. Er war entschlossen, den Ungehorsam Lothars zu brechen. In Lotharingen erwartete man allgemein schon die Exkommunikation des Königs, als der Tod des Papstes plötzlich die ganze Situation änderte. — Dieser ganze Ehehandel ist nicht nur darum sehr lehrreich, weil sich in ihm Nikolaus' Persönlichkeit in ihrer ganzen Größe offenbart, sondern auch weil er zeigt, daß der Kampf dieses Papstes um die Herrschaft in der Kirche zugleich ein Kampf verschiedener Rechtsanschauungen war: die fränkische und römische Auffassung von der Stellung des Papsttums, fränkisches und römisch-kirchliches Ehrerecht standen sich in ihm gegenüber. Aber der Papst hatte dennoch auch im Reiche

vetbars die öffentliche Meinung für sich. Denn er trat nicht nur ein für eine bestimmte Rechtsanschauung, sondern für den Bestand der heiligsten sittlichen Ordnungen. — Wenn etwas für Nikolaus charakteristisch ist, so ist es die großartige Umsicht, mit der er nach allen Seiten hin die Machtsphäre des hl. Stuhles zu erweitern suchte. Diese Eigenschaft bewährte er nicht zuletzt in seinen Maßnahmen auf dem Missionsfelde. In Bulgarien hat er allerdings erst auf Antrag des Fürsten Boris die römische Mission begründet, aber er verfuhr dabei wie die berühmten *responsa ad consulta Bulgarorum* zeigen, mit solcher Weisheit, daß er als Missionsorganisator Gregor d. Gr. an die Seite gestellt werden darf. In Mähren hat er auch nicht den Anstoß zur Mission gegeben, aber indem er Konstantin und Method zu sich entbot, bewirkte er, daß die junge mährische Kirche nicht der griechischen, sondern der lateinischen Kirche sich angeschlossen. — Nikolaus hat schon auf die Zeitgenossen einen überwältigenden Eindruck gemacht. Wenn Regino von Prüm ihn mit Elias und mit Gregor d. Gr. verglich, so gab er nur dem allgemeinen Urtheile Ausbruch, und wenn die Enkel und Urenkel Karls d. Gr. so deutlich mit ihm reden, als wären sie seine Untergebenen, so zeigt das, daß er das Ziel seiner Lebensarbeit vollständig erreicht hatte: nicht der Kaiser sondern der Papst galt, als er am 13. November 867 starb, im Abendlande als das Haupt der Christenheit. Zum Schlusse sei noch hervorgehoben, daß er auch, was geistige Bildung anlangt, eine Ausnahmeerscheinung unter den römischen Bischöfen darstellt: er hat nicht nur die Decretalen seiner Vorgänger emsig studiert, sondern kennt auch das Justinianische Rechtsbuch und besitzt eine beachtenswerte Belesenheit in den Kirchenvätern. Eben darum hatte er auch eine hohe Meinung von dem Einflusse der Literatur auf das kirchliche Leben: er ist der erste Kirchenfürst, der die Einrichtung einer geistlichen Bücherzensur ernstlich ins Auge gefaßt hat. **H. Böhmer.**

**Nikolaus II., Papst 1058—1061.** — Schriften: *Diplomata. epistolae, decreta:*

- MSL 143 Z. 1301—1366; M. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, 2. Aufl., Berlin 1896, 2. Bd. Z. 854 f. 1492; Ph. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum*, Ed. II, Lipsiae 1885, tom. I Z. 557—566, t. II Z. 750; J. v. Pflugk-Harttung, *Acta pontificum Romanorum inedita* I, Tübingen 1881, Z. 27 ff., II, 1884, Z. 84 ff., III, 1886, Z. 9 ff.; derselbe, *Die Bullen der Päpste bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Gotha 1901; P. Kehr, Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1898, J. 1 Z. 30 f., J. 3 Z. 266 f.

- Litteratur: Fr. Cerroti, *Bibliografia di Roma medievale e moderna*, vol. I, Roma 1893, p. 386 ff.; Ulisse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Paris 1877 ff., Z. 1640 f.; derselbe, *Supplément*, Paris 1888, Z. 2751; J. M. Watterich, *Pontificum Romanorum vitae* tom. I, Lipsiae 1862, Z. 206 ff., 738 f.; C. Höfler, *Die deutschen Päpste*, 2. Abt., Regensburg 1839, Z. 289—360; M. Fr. Gfrörer, *Papst Gregor VII. und sein Zeitalter*, 1. Bd., Schaffhausen 1859, Z. 578 ff.; M. Baymann, *Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII.*, 2. Th., Elberfeld 1869, Z. 269 ff.; P. Hinjshius, *Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten*, 1. Bd., Berlin 1869, S. 248—261; M. Zöpffel, *Die Päpste wählen u. s. w.*, Göttingen 1871; J. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 1. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1877, Z. 105 ff.; P. Scheffer-Boichorst, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nikolaus II.*, Straßburg 1879; derselbe, *hat Nikolaus II. das Wahlbret widerrufen?* Mitt. des Instituts f. österr. Gesch., VI. Bd., Z. 550 ff., XIII, Z. 107 ff.; C. J. v. Hefele, *Conciliengeschichte*, 1. Bd., 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1879, Z. 798 ff.; H. Granert, *Das Decret Nikolaus II. von 1059*; *HZ* 1880, 502 ff.; W. v. Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, 3. Bd., 5. Aufl., Leipzig 1885, S. 23 ff.; W. Martens, *Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV.*, Freiburg i. Br. 1887, *ZZA* XX, Z. 204 ff.; derselbe, *Gregor VII. sein Leben und Wirken*, 2. Bde., Leipzig 1894; *Annalen des deutschen Reichs im Zeitalter der Stienen und Salier*, 1. Bd. von G. Richter und H. Kohl (= *Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter* von G. Richter III. Abt.), Halle a. S. 1890, Z. 8; G. Meyer von Knonau, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III. und Heinrich IV.*, 1. Bd. Leipzig 1890, Z. 91 ff., 678 ff., 3. Bd., 1900, Z. 653 ff.; J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII.*, Bonn 1892, Z. 502—532; R. Panzer, *Das Wahlbret Papst Nikolaus' II. und sein Rundschreiben „Vigilantia universalis“*; *ZZA* XXII, Z. 400 ff.; L. v. Heinemann, *HZ* LXV Z. 44 ff.; C. Wirtz, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, Leipzig 1894; L. v. Heinemann, *Geschichte der Normannen in Unteritalien und Sicilien*, 1. Bd., Leipzig 1894, Z. 177 ff.; M. Haug, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3. Th., Leipzig 1896, Z. 678 ff.; H. Gerdes, *Geschichte der salischen Kaiser und ihre Zeit* (*Geschichte des deutschen Volkes und seine Kultur im Mittelalter*, 2. Bde., Leipzig 1898, Z. 139 ff.).

- Maum hatte der römische Adel davon Kenntnis erhalten, daß Papst Stephan X. im Hause seines Bruders, des Herzogs Gottfried, am 29. März 1058 in Florenz gestorben war, so sorgte er in größter Eile für die Neubesetzung durch eine ihm genehme Per-



fönlichkeit. Bereits am 5. April wurde Bischof Johann von ~~Wien~~, der als Papst den Namen Benedikt X. (vgl. d. Art. Bd II, S. 561) annahm, inthronisiert. Die durch diese Erhebung heraufbeschworene Gefahr einer Wiederkehr der Zustände, die einst das Eingreifen Heinrichs III. notwendig gemacht hatten, erkannte Hildebrand sofort, als er auf der Rückreise von Deutschland von den römischen Vorgängen Nachricht erhielt (vgl. d. Art. Bd VII S. 101). Aber er ist der schwierigen Situation Herr geblieben. Nachdem er sich mit Herzog Gottfried über Bischof Gerbard von Alerenz als Erismann für Benedikt X. geeinigt hatte, wußte er dem letzteren einen Teil der Romer abhandelt zu machen und für Gerbard zu gewinnen. Darauf bediente er sich eben dieser römischen Partei, um seinem Kandidaten den Schutz des deutschen Hofes zu verschaffen. Auf dem 10 Reichstag zu Augsburg erdchien Juni 1058 ein von dieser Gruppe abgeandter Vere und erlangte die Gewißheit, daß die Kaiserin der Wahl des in Vorschlag gebrachten Bischofs Gerbard zustimmen würde (Annales Altahenses maiores SS XX 809, Hand S. 680, Meyer von Knonau S. 674 ff.). Da die Kämpfungen zum Zweck einer gewalttätigen Be seitigung des Adels-Papstes erst im Herbst d. J. zum Abschluß gelangten, ist jedoch erst 17 im Dezember 1058 die eigentliche Wahl des Bischofs Gerbard zum Papst in Siena vollzogen worden, wobei die bei der Erhebung Benedikts aus Rom flüchtig gewordenen Mar dinalis zusammenberufen worden waren. Nach einer in Sutri abgehaltenen Synode, an der Herzog Gottfried und Kanzler Wibert teilnahmen, gelang es, im Januar 1059 Benedikt X. aus Rom zu vertreiben und Bischof Gerbard am 21. Januar durch die Mar- 20 dinalbischofe im Beisein von Alerenz und Volk regelrecht auf dem Stuhl Petri zu inthronisieren. Der Neugewählte, von Geburt ein Zeitbringer, gehörte vielleicht zu den von Leo IX. nach Italien gezogenen Alerikern (vgl. d. Art. Bd XI S. 379) und bekleidete schon unter diesem Papst das florentinische Bistum. Daß er den Namen Nikolaus II. erhielt, war bezeichnend für die Absichten der hildebrandinischen Reformpartei, die hinter 25 ihm stand und durch das gewichtige Wort Petrus Damiani's (vgl. d. Art. Bd IV S. 131) die Agitation zu seinen Gunsten aufnahm.

Gegenüber den Normannen in Unteritalien hatten die Päpste seit Leo IX. eine wechselnde Politik verfolgt, aber sie hatten nicht vermerkt, ihrem Vordringen Grenzen zu setzen. Vielmehr wuchs noch die Normannengefahr, denn Robert Guiscard wurde 1057, 30 nach dem Tode des Grafen Humfried, Graf von Apulien und Graf Richard von Aversa gründete sich in Capua ein Fürstentum. Daß der römische Stuhl erkannte, die Normannen nicht verdrängen zu können, bewies ein lares Urteil; daß er sie zu seinem Bundesgenossen machte, war ein politisches Meisterstück, das wir den besten Leistungen Hildebrands zurechnen dürfen. Schon am Anfang des Jahres 1059 war er mit den Nor- 35 mannen in Verbindung getreten, hatte den Fürsten Richard in Capua aufgesucht und mit ihm das Abkommen getroffen, daß Nikolaus II. ihn in seinem Fürstentum anerkannte und daß Richard ihm den Treueid leistete. Die erste Frucht dieses Vertrages war, daß der Papst mit normannischen Truppen den Kampf gegen Benedikt X. in der Campagna eröffnen konnte, freilich ohne zunächst einen entscheidenden Erfolg davon zu tragen und 40 ohne den Gegenpapst aus Galera zu vertreiben. Ende August desselben Jahres erfolgte dann der Abschluß des Bündnisvertrages und zwar in Melfi, der Hauptstadt des normannischen Apuliens. Nikolaus II. hatte sich persönlich hier eingehenden, begleitet u. a. von Hildebrand, Kardinal Humbert und Abt Desiderius von Monte Cassino, der bereits an den Vorversammlungen im Frühjahr beteiligt gewesen zu sein scheint. Der Papst be- 45 lehnte hier Herzog Robert Guiscard mit Apulien, Calabrien und Sizilien und Fürst Richard mit Capua und empfing dafür von ihnen den Lehenseid. Robert — und Richard wird das gleiche geschworen haben — versprach (die Eidesformeln Roberts: Watterich I, S. 233 f.): Dem Papst Treue zu halten und an seinem Ratsschlag und seiner That gegen das Leben des Papstes sich zu beteiligen; der römischen Kirche bei der Festhaltung ihrer Hoheitsrechte 50 und Besitzungen beizustehen; dem Papst Nikolaus zu helfen, daß er sicher und in Ehren das römische Papsttum, das Land und das Fürstentum des hl. Petrus festhalte; endlich im Falle des Todes Nikolaus' II. oder seiner Nachfolger auf die Wahlung der Kardinalis seine Hilfe darzubieten, daß ein Papst gewählt und eingesetzt würde zur Ehre des hl. Petrus. Außerdem versprach Robert in einem zweiten Eid, um das Vasallenverhältnis zum Aus- 55 druck zu bringen, jährlich für jedes Joch Ochsen 12 Denare dem Papst zu entrichten. Jede der beiden den Vertrag abschließenden Parteien kam somit auf ihre Rechnung und erreichte, was sie erstrebte: die Normannen erhielten die Anerkennung der Frucht ihrer Eroberungspolitik und die Anwartschaft auf weitere Gebietsvergrößerungen, der Papst aber fand die militärische Unterstützung, die ihn gegenüber dem abendländischen wie dem 60

morgenländischen Kaisertum unabhängig machten, und zwar in dem Grade, daß er es wagen konnte, jene Gebiete als Lehen zu vergeben, obwohl er auf sie keinen anderen Anspruch hatte, als den der konstantinischen Schenkung entnommenen. Mit normannischer Hilfe wurde noch im Herbst d. J. der Papst Benedikt X. zur Kapitulation in Salerno gezwungen und damit das Adelspapsttum beseitigt. Über die weiteren Schicksale Benedikts vgl. den Art. Bd II S. 561.

Diesem Bündnis mit den Normannen trat ein anderes mit der Pataria (vgl. d. M.) in Oberitalien zur Seite. Bereits unter Stephan X. war es durch Hildebrand und Anselm von Lucca bei ihrem Aufenthalt in Mailand als päpstliche Legaten im November 1057 angebahnt worden, unter Nikolaus II. gelangte es zum Abschluß. Von Mailand aus erging nämlich jetzt an den Papst die Bitte, ihrer bis auf den Grund zerrütteten Kirche sich anzunehmen. Daraufhin entsandte Nikolaus II. im Frühjahr 1059 als Legaten den Kardinal Petrus Damiani und den Bischof Anselm von Lucca nach Mailand und erzielte durch deren geschicktes Wahrnehmen der römischen Interessen einen vollen Erfolg (Bericht des P. Dam. über die Legation an Hildebrand: *Actus mediolani*, de privilegio Romanae ecclesiae, opusc. V). Als es nämlich zu einer Erhebung des antipatarenischen Velttes kam, während der Klerus in dem erzbischöflichen Palast versammelt war, verstand Petrus Damiani den Sturm zu beschwichtigen und erreichte, daß Erzbischof Wido von Mailand und die Domgeistlichkeit der Simonie und dem Nikolaitismus durch einen Eidschwur öffentlich entsagten. Diese Szene war ein Triumph der patarenischen Bewegung, in noch höherem Grade aber der römischen Kurie, denn sie bedeutete die Unterwerfung Mailands unter den Stuhl Petri. Arnulf, der Geschichtsschreiber der Mailänder Kirche, hat den Vorgang in der Kathedrale richtig eingeschätzt, als er das Kapit. zsg: *Dicetur in posterum subiectum Romae Mediolanum* (*gesta archiepiscoporum Mediolan.* lib. III, c. 15, MG SS VIII, S. 21). Denn schon nach wenigen Wochen wurde Erzbischof Wido zu der Ostersynode nach Rom zitiert und hat, wie Bonizo von Sutri sagt (liber ad amicum VI, libelli de lite imperatorum ac pontificum t. I, p. 593, n. ff.), volens nolens dem Rufe Folge leisten müssen, mit ihm die „barmhertigen Stiere“, die lombardischen Bischöfe.

Die Wirkungen dieser Bündnisse mit den Normannen und mit der Pataria zeigte die Lateransynode Nikolaus II. im April d. J. 1059. Ihrer Zusammenlegung nach konnte sie nicht als Vertreterin der Gesamtkirche gelten, denn es waren fast nur italienische Kleriker anwesend, Frankreich und vor allem Deutschland waren unvertreten; die Zahl von 113 Teilnehmern wird von Nikolaus II. selbst und von Bonizo genannt. Der wichtigste Beschluß dieser Synode war die Annahme des berühmten Gesetzes über die Papstwahl, das für die Besetzung des päpstlichen Stuhles neue Rechtsnormen aufstellte (der Text ed. v. Weiland: MG LL Sect. IV, *Constitutiones imperatorum*, Hannover 1893, S. 538 ff.; Abdruck: C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl. Tübingen 1901, Nr. 181 S. 97 f.). Dieses Gesetz bestimmte (§ 1), daß nach dem Ableben eines Papstes zunächst die Kardinalbischöfe zusammentreten sollen, um über die Person des Nachfolgers zu beraten, daß diese sodann, wenn sie sich geeinigt haben, die Kardinalkleriker heranziehen und zusammen mit diesen die Wahl vollziehen; daß endlich der übrige Klerus und das Volk von Rom zum Schluß ihre Zustimmung erteilen. (§ 2) Die Kardinalbischöfe und Kardinalkleriker sind bei der Wahl die Führer, die übrigen Teilnehmer folgen ihnen. (§ 3) Der Kandidat für die päpstliche Würde ist zunächst innerhalb des römischen Klerus zu suchen, findet sich aber hier keine geeignete Persönlichkeit, dann darf er auch anderswoher genommen werden. (§ 5) Als Ort der Wahl gilt an erster Stelle Rom, für den Fall jedoch, daß ausnahmsweise durch die Verfehrtheit schlechter Menschen hier eine reine, unversälfchte Wahl nicht stattfinden kann, sollen die Kardinalbischöfe das Recht haben, mit den Kardinalklerikern und frommen Laien, wenn auch nur mit wenigen, an dem Orte den Papst zu wählen, der ihnen angemessener erscheint. (§ 6) In dem Fall, daß nach vollzogener Wahl Kriegsturm oder irgend ein böswilliger Anschlag verhindert, daß der Gewählte dem Herkommen gemäß auf dem apostolischen Stuhl inthronisiert werden kann, so soll trotzdem der Gewählte wie ein Papst die gesamte kirchliche Machtvollkommenheit besitzen. Dazu kommt noch der Königsparagraph (§ 4): „Dabei soll die schuldige Ehre und Achtung vor unserem geliebten Sohne Heinrich erhalten bleiben, welcher gegenwärtig König ist, und von dem die Hoffnung besteht, daß er mit Gottes Hilfe künftig werde Kaiser werden, so wie wir ihm das schon zugesprochen haben wie seinen Nachfolgern, die von diesem apostolischen Stuhl dieses Recht (das Kaisertum) erlangt haben“ (Meyer v. Monnau I, S. 135 ff.). Diese Neuordnung der Besetzung des päpstlichen Stuhles verfolgte zu-

nächst den Zweck, in der Form eines Geistes das bei der Erhebung Nikolaus II. im Drang der Not tatsächlich beobachtete Verfahren zu legalisieren, aber war zugleich das Mittel, die Papstwahlen dauernd neuen Faktoren zu überweisen und beschränkt, da diese Absicht auch erreicht worden ist, einen Wendepunkt in der Geschichte der Papstwahlen. Daß hier ein neues Recht geschaffen wurde, unterliegt keinem Zweifel, wenn auch durch Rückverweisung auf Leo I. der Versuch gemacht wird, die Änderung als Wiederherstellung alten Herkommens darzustellen. Daß das Wahlrecht dem Klerus und dem Volk entzogen, daß den Kardinälen die Wahlbefugnis abgesprochen, daß der bisherige Anteil des Kaisers bei der Besetzung des päpstlichen Stuhles beseitigt worden ist, wenn auch in unbestimmten und mehrdeutigen Ausdrücken sein „Recht“ nicht bestritten wird, waren 10 offensbare Abweichungen von der geltenden Praxis, und wurden, da sie eine Umwälzung des ganzen Wahlverfahrens zur Folge hatten, die Grundlage für ein neues Papstwahlrecht. Die starke Bevorzugung der Kardinalbischöfe in diesem Wahlgesetz weist darauf hin, daß wir in ihrer Mitte seinen geistigen Urheber zu suchen haben; dann aber spricht die größte Wahrscheinlichkeit für Humbert, den Kardinalbischof von Silva Candida. Die 15 Frage, ob die sogenannte kaiserliche Fassung oder die päpstliche Rezension als echt anzusehen ist, ist seiner Zeit durch die Untersuchung von Scheffer-Boichorst zu Gunsten der letzteren entschieden worden. Als Konzipient der Fälschung ist der Kardinalpriester Hugo der Weise (vgl. d. Art. Bd VIII S. 131) anzusehen (Meyer v. Anonau III, S. 653 ff.).

Die Regelung der Besetzung des Stuhles Petri war nicht die einzige Angelegenheit, 20 die die Lateransynode beschäftigt hat. Es wurden auch ernste Maßregeln zur Durchführung des Priesterzölibats beschlossen (Miert, Publizistik S. 265 f. 135. 118); ein Gesetz gegen die Laieninvestitur wurde erlassen (ebend. S. 475); Berengar v. Tours (vgl. d. Art. Bd II S. 607) mußte ein Glaubensbekenntnis unterzeichnen, das die bisher von ihm vertretene Auffassung vom Abendmahl in schärfster Form verwarf; die auf dem Reichstag 25 zu Aachen unter Ludwig dem Frommen 817 erlassenen Verordnungen über das Leben der Kanoniker und Nonnen wurden aufgehoben, da sie den Besitz von Privateigentum und den Genuß so reichlicher Nahrung gestatteten, daß sie, wie die Bischöfe entsetzt ausriefen, für Mäntel aber nicht für Kleriker paßten.

Die Beschlüsse dieser Synode wurden von Nikolaus II. in einem an alle Christen 30 gerichteten Manifest veröffentlicht (Jaffé 1105) und werden daher im Sommer 1059 in Deutschland bekannt geworden sein. Die offensbare Ignorierung der Rechte des Kaisers auf die Ernennung des Papstes mußte hier um so tiefer empfunden werden, als zu gleicher Zeit jene Belehnung der Normannen erfolgt war, die seinen geringeren Übergriff darstellte, und auch keine andere Gelegenheit von der Kurie versäumt wurde, um Deutsch- 35 land zu zeigen, daß sie keinen Anlaß habe, Rücksichten zu nehmen; dem Erzbischof Siegfried von Mainz wurde das Pallium verweigert (P. Damiani, ep. VII) und Erzbischof Anno v. Köln empfing eine Zurechtweisung (Deusdedit, Libellus contra invasores c. 11). Ein deutscher Protest gegen die Maßnahmen Nikolaus II. ist aber zunächst unterblieben, denn eine auf Weihnachten 1059 nach Worms einberufene Synode kam nicht zu stande 40 (Lambert, Annales s. J. 1060, MG SS V, S. 161).

Im Frühjahr 1060 tagte eine neue Lateransynode (Hauck S. 699 ff.; Meyer v. Anonau I, S. 177 ff.), auf der ein Beschluß gegen die Simonisten gefaßt (Miert, Publizistik S. 135. 440) und Benedikt X. feierlichst seiner Würden entsetzt wurde, auch das Wahlgesetz eine Bestätigung erfuhr. Bald nach dieser Synode, der Zeitpunkt ist kontrovers, ging der 15 Kardinalpriester Stephan vom Titel des hl. Chrysogenus als Legat des Papstes an den deutschen Hof, um den hier herrschenden Unwillen zu beschwichtigen. Schon Ende Dezember 1059 war Anselm von Lucca als päpstlicher Legat dort angelangt, aber wir kennen den Inhalt seiner Mission nicht, von der wir zu vermuten ist, daß sie wahrscheinlich nicht die Synode 1059 betraf. Kardinal Stephan ist überhaupt nicht empfangen worden, und 20 hat, nachdem er 5 Tage lang vergeblich auf eine Audienz gewartet, unverrichteter Sache, ohne das päpstliche Schreiben übergeben zu haben, wieder abreisen müssen (Meyer v. Anonau I, S. 684 ff.). Dieser schroffen Abweisung des Hofes ist, vielleicht erst Anfang 1061, die antikirchliche Kundgebung des deutschen Erzbischofs gefolgt. Ort und Zeit dieser Versammlung sind unbekannt, auch über ihre Zusammensetzung bestehen Zweifel. Sie be- 25 schloß, nicht nur alle Anordnungen des Papstes (Wahlgesetz) zu kassieren (P. Damiani, Disceptatio synodalis), sondern ihn abzusetzen und seinen Namen aus dem Meßkanon zu streichen (Deusdedit, Libellus contra invasores I, c. 11). Religiöse oder kirchliche Wirkungen hat dieses Vorgehen des deutschen Erzbischofs jedoch nicht gehabt, denn es fehlte der Wille und die Kraft zu einheitlichem Handeln und die Kurie war über die verworrenen 30

Verhältnisse in Deutschland (vgl. d. Art. Anno v. Köln Bd I S. 556) viel zu gut unterrichtet, um etwa durch scharfe Gegenfundegebungen seinen auseinanderstrebenden politischen Gruppen ein gemeinsames Ziel zu stecken.

1061 ist Nikolaus II. in seiner alten Bischofsstadt Florenz gestorben, nach dem Necrologium von Monte Cassino am 19. Juli (Muratori, *Scriptores rer. Ital.* VII, S. 944) nach Bernolds Chronik am 27. Juli (MG SS V, S. 127). Es war kein bedeutender Papst, aber da er, wie P. Damiani, *Epist.* I, 7 sagt, in Cardinal Humbert, dem Bischof Benignus von Albano und Hildebrand *acutissimi et perspicaces oculi* besaß, ist trotzdem sein kurzer Pontifikat durch bedeutende und folgenreiche Ereignisse ausgezeichnet. **Carl Wirtb.**

**Nikolaus III., Papst 1277–1280.** — Quellen: Les Registres de Nicolas III (1277–1280), Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican par Jules Gay (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2. série XIV, 1) fasc. 1, Paris 1898; dieses Heft enthält 302 Nummern, vom 15. Januar bis 21. Mai 1278. Mitteilungen aus dem Vatikanischen Archive, herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: 1. Bd, *Altentzüge zur Geschichte des deutschen Reiches unter den Königen Rudolf I. und Albrecht I.*, Wien 1889, herausgegeben von F. Kaltenbrunner; 2. Bd, *Eine Wiener Briefsammlung zur Geschichte des deutschen Reichs und der österreichischen Länder in der zweiten Hälfte des XIII. Jahrhunderts*, Wien 1894; *Annales Placentini* MG SS XVIII, p. 369 sq.; *Annales Parmenses maiores* ib. p. 687 sq.; *Martini Oppaviensis chronicon pontificum et imperatorum, Continuatio Romana: ib. XXII* p. 476 sq.; C. Fosse, *Analecta Vaticana, Oeniponti* 1878, S. 74 ff.; A. Potthast, *Regesta pontificum Romanorum* vol. II, Berlin 1875, S. 1719–1755; *Vita Nicolai III.* von Bernardus Guidonis: L. A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* tom. III pars I p. 606 f.; Ptolemaei Lucensis *historia eccles.* c. 26 ff.; ib. tom. XI p. 1179; Raynaldus, *Annales ecclesiastici ad a. 1277–1280*; J. F. Böhmer, *Regesta imperii* VI. Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. 1273–1313. Neu herausg. von C. Hedlich, 1. Abt. (1273–1291), Innsbruck 1898.

**Litteratur:** Chr. W. Franz Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste*, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 295 ff.; Archibald Bower, *Unpartheiische Historie der röm. Päpste*, überlegt von Rambach, 8. Thl, Magdeburg und Leipzig 1770, S. 183 ff.; Eugenheim, *Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates*, Leipzig 1854, S. 176 ff.; Neumont, *Geschichte der Stadt Rom*, 2. Bd, Berlin 1867, S. 593 ff.; C. Lorenz, *Deutsche Geschichte im 13. und 14. Jahrhundert*, 2. Bd, 1. Abth., Wien 1866; J. Ficker, *Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens*, 2. Bd, Innsbruck 1869, Nr. 385, 386, S. 453 ff.; Kopp, *Geschichte von der Wiederherstellung und dem Verfall des heiligen römischen Reichs*, 2. Bd, 3. Abth., bearbeitet von Buisson, Berlin 1871, S. 22 ff. n. S. 161 ff.; J. Heller, *Deutschland und Frankreich in ihren politischen Beziehungen bis zum Tode Rudolfs von Habsburg*, Jülich 1871, S. 72 ff.; J. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 5. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 454 ff.; Fr. Wertz, *Die Beziehungen Rudolfs von Habsburg zur röm. Kurie bis zum Tode Nikolaus III.*, Bochum 1880, S. 26 ff.; A. Buisson, *Zu Nikolaus III. Plan einer Teilung des Kaiserreichs*; *Mitth. Instituts f. Deutsch. Geschichtsforschung* VII (1886) S. 156 ff.; ders., *Die Idee des deutschen Erbreichs und die ersten Habsburger*; *Zeitschr. XXVIII*, 1877, S. 657 ff.; Fr. Cerroti, *Bibliografia di Roma medievale e moderna*, vol. I, Rom 1893, S. 388; J. B. Sagnmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifatius VIII.*, Freiburg i. Br. 1896; W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903, S. 580 ff. — Nach dem Abschluß der Revision dieses Artikels ist erschienen: A. Demski, *Papst Nikolaus III.* (= *Kirchengeschichtliche Studien*, herausgegeben von Knöpfler, Sebors, Zdralet, VI. Bd, 1. n. 2. H.), Münster i. W. 1903.

Johann Gaetani Orsini, Sohn des römischen Senators Matthäus Rubens, stammte mütterlicherseits aus dem Hause der Gaetani. Ihn erbob Innocenz IV. 1214 zum Cardinaldekan von St. Nikolai in carcere Tulliano. Als solcher investierte er mit drei anderen Cardinälen im Auftrage Clemens' IV. am 28. Juni 1265 Karl von Anjou mit der Krone Siziliens; durch Urban IV. erhielt er (1262) das Amt eines Generalinquisitors. Zuerst Anhänger des Königs von Sizilien wurde er diesem feind, als er nach dem Hintritt Innocenz' V. die Konklaveordnung Gregors X. in ihrer ganzen Härte zur Geltung brachte, d. h. die Cardinäle, um die Wahl zu beschleunigen, auf Wasser und Brot setzte. Die Erhebung des Johann Gaetani auf den Stuhl Petri, die am 25. November 1277 zu Viterbo erfolgte, beendete die nach dem Tode Johannes XXI. eingetretene sechsmonatliche Zerkleisung.

Bald nach seiner Wahl forderte er vom deutschen Könige, Rudolf von Habsburg, die Übergabe der schon von seinen Vorgängern geheiligten Gebiete der Pentapolis und des Erzbistums von Ravenna. Um alle seine Krönung zum Kaiser verzögernden Bedenken

der Kurie zu zerstreuen, sowie um diese einerseits in seinem Stalaps mit Eitelkar von Böhmen, andererseits in seinen Auseinandersetzungen mit Karl von Anjou auf seine Seite zu ziehen, ging Rudolf auf dieses Begehren ein, das dem Reich Provinzen entzog, die durch Jahrhunderte mit ihm verbunden gewesen waren. Als der Gemüthe des Königs am 30. Juni 1278 zu Viterbo dem Papst eine Urkunde über die Abtretung der gesonderten Gebiete ausgestellt, wünschte letzterer, um dem Reich für alle Zukunft jedes Anrecht auf dieselben zu nehmen, daß Rudolf selbst die Cession in einer mit einer goldenen Bulle versehenen Urkunde nochmals bestätige, sowie daß die Kurfürsten in ihrer Gesamtheit und außerdem jeder Einzelne von ihnen in der Form eines Willbriefes ihre Zustimmung zu derselben erteilen. Der König und die Kurfürsten, Mainz und Trier aber nur mit Widerstreben, willfahrten auch diesem Ansinnen des Papstes. Auf diese Weise kam die Romagna an den römischen Stuhl.

Noch schwerer als Rudolf mußte Karl von Anjou die gewaltige Hand dieses gewandten Politikers fühlen. Nikolaus III. zwang ihn 1278, auf die Reichshauptbaltertschaft in Toskana und auf die Würde des römischen Senators zu verzichten. Damit aber bin fort die Kurie in Rom unabhängig, die Papstwahl unbeeinträchtigt bleibe, gebot er in einer Konstitution vom 18. Juli 1278, daß in Zukunft nur Bürger Roms, aber kein Kaiser, kein König, keine fürstliche Persönlichkeit die senatorische Gewalt ausüben oder andere städtische Ämter bekleiden dürfe und ließ sie sich selbst übertragen. Der Lehn, den Karl von Anjou vom Papste für seine Zügelbarkeit empfing, bestand in dem von letzterem angekauften Ausgleich Neapels mit dem deutschen Könige. Auch im Orient ging die Politik des Papstes dahin, die Macht des sizilischen Königs zu beschränken und dadurch einen Ausgleich mit dem byzantinischen Kaiser anzubahnen. Infolge der Bemühungen Nikolaus' III. kam 1280 ein Friede zu stande, in welchem Karl von Rudolf die Provence und Forcalquier als Lehen des Reiches empfing. Von dem Gefühl seiner Macht und Stellung war dieser Papst so sehr durchdrungen, daß er an eine völlige Umgestaltung des römischen Kaiserreichs dachte, an eine Zerteilung desselben in vier Königreiche: Deutschland sollte das Erbe der Nachkommen Rudolfs von Habsburg bilden, das Königreich Arlet sollte an dessen Schwiegerjohn, Karl Martel von Anjou, übergehen und aus den Gebieten, welche in Italien bisher noch dem Reiche gehörten, wollte er zwei Königreiche, ein leonhardisches und ein tuscanisches entstehen lassen. Das gewaltige Ansehen, das Nikolaus III. „als durchgreifender Politiker mit weitreichenden Ideen und unübertroffener diplomatischer Geschäftsfertigkeit“ insbesondere dadurch errungen, daß er Rudolf von Habsburg durch Karl von Anjou und diesen durch jenen im Schach hielt, büßte er zum Teil wieder durch seine ungezügelte Prachtliebe, mehr aber noch durch seinen bei jeder Gelegenheit bewiesenen Nepotismus ein. Dante wies ihm seinen Platz in der Hölle an.

Obwohl Nikolaus selbst einen solchen Aufwand trieb, daß er sich zu seiner Bestreitung das Vermögen der Kirche anzugreifen genötigt sah, so ergreift er doch 1279 in dem Streite zwischen der Laren und der strengen Richtung der Franziskaner, der sich um die richtige Auslegung der Regel des heiligen Franz von Assisi drehte, mit der Bulle *Exiit, qui seminat* für letztere Partei, indem er erklärte, daß die Verzichtleistung auf alles Eigentum, sei es nun eines solchen, was dem Einzelnen als Privatbesitz, oder was ihm als Mitglied eines Ordens gehört, verdienstlich sei, da Christus diesen Weg der Vollkommenheit gelehrt und durch sein Beispiel bekräftigt habe. Nikolaus III. starb am 22. August 1280 in Salerno.

(H. Böppfel †) C. Wirbt. 45

**Nikolaus IV., Papst, 1288—1292.** — Quellen: *Les Registres de Nicolas IV. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du vatican par Ernest Langlois* (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2. série V 1—9) fascicule 1—9, Paris 1886—1893 enthalten 7652 Nummern. Mt. aus dem Vatikanischen Archiv, herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften: 1. Bd, Aktenstücke zur Geschichte des Deutschen Reiches unter den Königen Rudolf I. und Albrecht I., Wien 1889, hrsg. von F. Kaltenbrunner; *Annales Parmenses maiores*: MG SS XVIII p. 703 ff.; Theodoricus de Niem, *Vitae pontificum Rom.*; Eccard, *Corpus hist. medii aevi*, t. I p. 1462 sq.; M. Potthast, *Regesta pontificum Romanorum* vol. II, Berolini 1875, S. 1826—1915. *Vita Nicolai IV.* von Bernardus Guidonis: L. M. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* tom. III pars I p. 612 f.; Ptolemaei Luceus historia ecclesiastica c. 20 ff.; ib. tom. XI p. 1194 ff.

Litteratur: Archibald Bower, *Unparth. Historie der röm. Päpste*, übersetzt von Hambach, S. Al., Magdeb. u. Leipz., 1770, S. 215 ff.; M. v. Meunmont, *Gesch. d. Stadt Rom*, 2. Bd, Berlin 1867, S. 611 ff.; J. C. Kopp, *Gesch. v. d. Wiederherstellung u. d. Verfall des hl. röm.* 60

Reiches, 2. Bd., 3. Abdn., herausgegeben von Vujjon, Z. 288 ff.; J. Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 5. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 183 ff.; J. P. Kirch, Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im 13. u. 14. Jahrhundert (= Kirchengeschichtliche Studien herausg. von Knöpfer Nr. 114) 1895, S. 125; J. B. Sögmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII., Freiburg i. Br. 1896; H. Möhrich, Gesch. des Königreichs Jerusalem (1100–1291), Innsbruck 1898, S. 1003 i. 1029; W. Norden, Das Papsttum und Finanz, Berlin 1903, S. 618 ff.

Hieronymus, aus Ascoli gebürtig, Sohn eines Schreibers, trat in den Franziskanerorden, dessen General er 1271 wurde. Schon vorher (1272) hatte ihn Gregor X. mit einer die Zurückführung der Griechen zur römischen Kirche bezweckenden Mission betraut. Nikolaus III. erhob ihn 1278 zum Kardinal vom Titel der hl. Pudenziana und Martin IV. 1281 zum Kardinalbischof von Präneste. Das nach dem Tode Honorius IV. zusammengetretene Konklave, das fast 11 Monate gedauerte, um sich über den Nachfolger schlüssig zu machen, wählte schließlich am 22. Februar 1288 den Kardinalbischof von Präneste, der sich zu Ehren Nikolaus' III. Nikolaus IV. nannte. Er ist der erste Franziskaner, der den Stuhl Petri bestiegen hat. Sein Pontifikat weist keine großen Züge auf. Zwischen den römischen Adelsfamilien der Orsini und Colonna, deren unaufhörliche Kämpfe ihm den Aufenthalt in Rom verleideten, suchte er zu lavieren, indem er zu Beginn und gegen Schluß seiner Herrschaft über Rom die Kräfte der Orsini, in der zwischenliegenden Zeit aber die der Colonna begünstigte. Von der letzteren war er so abhängig, daß ihn der römische Volkswitz von einer Säule — dem Wahrzeichen der Familie — umschlossen abbildete, aus der nur sein mit der Tiara bedecktes Haupt herauschaute. Vergeblich suchte Rudolf von Habsburg die Fixierung eines nahen Termins zur Kaiserkrönung von Nikolaus IV. zu erlangen; der Papst schob sie so lange hinaus, bis der König 1291 ins Grab stieg. Glücklicher war Karl II. von Anjou, der am 29. Mai 1289 zu Nîmes von Nikolaus IV. die Krone von Neapel und Sizilien erhielt, nachdem er sich ausdrücklich als Lehnsmann der Kirche bekannt, sowie versprochen hatte, in Rom und dem Kirchenstaate kein städtisches Amt zu bekleiden. Wohl war damals Karl II. von Anjou im Besitze Neapels, aber nicht in dem Siziliens, das Jakob, dem Sohne Peters von Aragonien, geerbt; den Sizilianern Karl II. von Anjou aufzudrängen, war nun das Ziel des Papstes, der in dem auf sein Betreiben zwischen Alfons III. von Aragonien (dem Bruder Jakobs von Sizilien), Karl II. von Neapel und Philipp IV. von Frankreich zu Tarascon am 19. Februar 1291 geschlossenen Frieden von dem an erster Stelle genannten Fürsten das Versprechen erlangte, daß er seinen Bruder in dem Kampf um Sizilien nicht weiter unterstützen wolle. Um diesen Preis, der noch durch das Gelohnis, als Vasall des römischen Stuhles 30 Unzen Gold zu zahlen und sich an dem in Aussicht genommenen Kreuzzug zu beteiligen, erhöht wurde, löste Nikolaus IV. den König Alfons III. von Aragonien von dem schon 1282 über Peter III. verhängten Bann und sein Land vom Interdikt. Als bald darauf Alfons starb und ihm als Beherricher Aragoniens sein Bruder Jakob von Sizilien gefolgt war, wurde dieser von Nikolaus IV. aufgefordert, jetzt endlich auf Sizilien Verzicht zu leisten, und, als er auf dieses Ansinnen nicht einging, wie vorher sein Vater und sein Bruder gebannt. Das Bemühen Nikolaus' IV., nach dem Falle von Hohenstaufen 1291 einen allgemeinen Kreuzzug zu Stande zu bringen, blieb ohne jedes Resultat. Daß er durch die Konstitution vom 18. Juli 1289 die Hälfte aller Einkünfte des römischen Stuhles den Kardinälen zusprach und ihnen auch Anteil an der Finanzverwaltung gewährte, bedeutete eine erhebliche Stärkung des Kardinalkollegiums zum Nachteil des Papsttums. Er starb am 1. April 1292 zu Rom.

(H. Böppfel †) C. Wirtz.

Nikolaus V., Gegenpapst von Johann XXII., 1328–1330. — Quellen: Heinrich Rehdorckensis Annales Imperatorum et Paparum bei Böhmcr, Fontes Rerum Germanic., 4. Bd., S. 517 ff.; Nikolaus Minorita, De controversia paupertatis Christi, ibid. p. 599; Albertini Muscati, Ludovicus Bavarus bei Böhmcr, Fontes Rer. Germ., 1. Bd., p. 176 sq.; Johannis Vitodurani chronicon im Archiv für schweizerische Geschichte, Zürich 1856, S. 78; Villani, Historie Fiorentine X, 72 sq.; Vatuz, Vitae paparum Avenionensium, tom. I, p. 141 sq., p. 705; Raynaudus, Annales eccles. ad annos 1328–1330; Böhmcr, Regesta imperii inde ab anno 1314–1347, p. 60 sq.; etc.

Litteratur: Archibald Fowler, Unparteiische Geschichte der röm. Päpste, 8. Thl., Magdeburg und Leipzig 1770, übersetzt von Mambach, S. 362 ff.; Christophc, Geschichte des Papstthums während des 14. Jahrhunderts, übersetzt von Ritter, 2. Bd., Paderborn 1853; Papencordi, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 373 ff.; Kopp, Geschichte

von der Wiederherstellung und dem Verfall des hl. römischen Reichs, 5. Bd., 1. Abt., Luzern 1858; Gefele, Conciliengeschichte, VI. Bd., Freiburg i. Br. 1867; Meunier, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd., Berlin 1867, S. 805 ff.; T. Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum, Berlin 1874, S. 189; Marcour, Anteil der Minoriten am Kampfe zwischen König Ludwig IV. von Bayern u. Papst Johann XXII., Emmerich 1874, S. 61 ff.; Kiezer, Die hl. römischen Kaiser 5 jacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiern, Leipzig 1874; Höfler, Die hl. römische Welt und ihr Verhältnis zu den Kaiserthümern des Mittelalters, ZWM phil. Hin. 9, 66, 91, 1875, S. 342 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, VI. B. 2. Aufl., Stuttgart 1878, S. 152 ff.; Müller, Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kirche, 1. Tübingen 1879, S. 192; Altmann, Der Königzug Ludwigs d. B., Berlin 1880, Cabel. Der 10 Gegenpapst Nikolaus V. (HJG XII, 1891).

Petrus Rainalducci, aus Corbara gebürtig, trat um 1310 in den Orden der Minoriten, indem er sich von seiner Gattin trennte, mit der er fünf Jahre in der Ehe gelebt hatte. In Rom, wo er sich im Kloster Ara Coeli aufhielt, gewann er als hervorragender 15 Prediger Ansehen. Grundlos haben die Anhänger Johannes XXII. seinem Lebenswandel 15 allerhand Mafel angehängt. Ihn erob der deutsche König, Ludwig der Baiern, der in Rom von Sciarra Colonna am 17. Januar 1328 die Kaiserkrone empfangen und am 18. April d. J. seinen unverwundlichen Gegner, Papst Johann XXII., als Häretiker und Majestätsverbrecher abgesetzt hatte, am 12. Mai in einer Volksversammlung auf dem St. Petersplatz als Nikolaus V. auf den Stuhl Petri. Der Neugewählte ließ sich am 20 21. Mai 1328 in St. Peter weihen und bestätigte darauf am gleichen Tage Ludwig den Baiern als Kaiser. Aber schon am 4. August mußte der die Anerkennung der Fürsten und Völker vergeblich suchende Gegenpapst mit Ludwig dem Baiern Rom verlassen, welches wieder zu Johann XXII. überging. Als der Kaiser schließlich Italien den Rücken 25 fehrte, war der tief gedemüthigte Nikolaus V., dessen verlassene Gattin in einer Mlage 25 ihren nummehr auf dem Stuhle Petri sitzenden Gemahl reklamirt und durch bischöfliche Entscheidung zugesprochen erhalten hatte, genöthigt, bei dem Grafen Benignatus von Donoratico in der Nähe von Pisa Zuflucht zu suchen. Dieser, vom Papste zur Auslieferung seines Schützlings aufgefodert, zeigte sich zu derselben unter der Bedingung bereit, daß letzterem das Leben garantiert werde. Darauf hin verhandelte sich auch Nikolaus V., 30 Johann XXII. in einem Schreiben um Gnade zu bitten; 1330 legte er zuerst in Pisa vor dem dortigen Erzbischof und dann noch in Avignon vor Papst und Kardinälen ein Sündenbekenntnis ab, das ihn jedoch nicht vor Gefangenschaft schützte. Dieser soll bald der Tod ein Ende gemacht haben.

(M. Böppfel † Benrath.)

**Nikolaus V., Papst, 1447–1455.** — Quellen: Manetti, Vita Nicolai V. bei 35 Muratori, Rer. Ital. ser. t. III, 2, 907 sq.; das „Testament“ im dritten Buch ist wohl in den Grundgedanken, sicher nicht in der dort vorliegenden Form authentisch (vgl. Pastor, Päpste, I. S. 386 [1886] und Creighton, Papacy, II, S. 521); Vespasiani Florentinus, Vita Nicolai V. ibid. t. XXV, p. 267 sq.; Platina de vitis Pontificum Roman., Coloniae Agrippinae 1626, p. 291 sq.; Menes Silvius, De vita et rebus gestis Friderici III. bei Keller, 40 Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia, t. II, p. 139 sq.; Pietro de Godi, Dyalogon de conjuratione Porcarii, herausgegeben von Verbach, Greifswald 1879; Georgius, Vita Nicolai V., Romae 1742; der Verfasser war Ravian Benedicts XIV.; Ranji, Conciliorum nova et amplissima collectio t. XXIX; Theiner, Codex diplomaticus domini temporalis S. Sedis, t. III; Rainaldus, Annales eccles. ad annos 1447–1455; eintiges archiva 45 liches Material fügt Pastor hinzu, bes. im „Anhang“ zu Bd I. Ueber die Literatur betr. die Verschwörung des Porcario s. Creighton II, 522; vgl. Pastor S. 420–437.

Litteratur: Ciacconii vitae et res gestae Pontificum Rom. ab Oldoino recognitae, t. II, Romae 1677, p. 949 sq.; Georgius, Vita Nicolai V., Romae 1742; Chr. B. Franz 50 Wald, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758, S. 318 ff.; Archibald Bower, Unpartheische Historie der röm. Päpste, 9. Tbt., übersezt von Hambach, Magdeburg und Leipzig 1772, S. 284 ff.; Voigt, Stimmen aus Rom über den päpstlichen Hof im 15. Jahrhundert, in Kammerers historischem Taschenbuch, IV, 1833; Ebmel, Geschichte Kaiser Friedrich IV. (III), 2. Bd., Hamburg 1843; Weisenberg, Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrhunderts, 2. Bd., neue Ausgabe, Konstanz 1845, S. 517 ff.; Papen- 55 cordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 109 ff.; Christophe, Hist. de la Papauté pendant le XV<sup>e</sup> siècle, vol. I, Lyon et Paris 1863; Voigt, Enea Silvio de Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter, 2. Bd., Berlin 1862; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd., 1. Abth., Berlin 1868, S. 110 ff.; Burckhardt, Geschichte der Renaissance in Italien, 3. Aufl. 1890 f.; Müng, Les arts à la cour des papes pendant 60 le XV<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècle, I. Bd., Paris 1879; Debio, Die Bauprojekte Nikolaus V. und L. Alberti, im Repertorium für Kunstwissenschaft III (1880); Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 7. Bd., 3. Aufl., Stuttg. 1880; Creighton, History of the Papacy

during the period of the Reformation. II (London 1882); Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance (Freiburg 1886, 2. Aufl. 1891).

Thomas Parentucelli, aus Sarzana gebürtig, wo sein Vater Arzt war, studierte in Bologna. Hier nahm sich seiner der Bischof Nikolaus Albergati an, und gab ihm auch  
 5 später Gelegenheit auf Reisen durch Deutschland, England und Frankreich, sein encyclopädisches Wissen zu erweitern. Für Rodices hatte er schon damals eine solche Leidenschaft, daß, wenn es sich um ihren Besitz handelte, er sich nicht scheute, sich in Schulen zu stürzen. Eugen IV. erob ihn, dessen Tüchtigkeit und Gelehrsamkeit er auf dem Konzil  
 10 zu Florenz schätzen gelernt, 1411 zum Erzbischof von Bologna; auch wählte er ihn zu einem der Boten für den Frankfurter Konvent, denen er die Verständigung mit dem deutschen Reiche über die Reformation des Basler Konzils übertrug. Diese schwierige Aufgabe  
 15 löste Thomas in einer dem römischen Stuhle so vorteilhaften Weise, daß ihn bei seiner Rückkehr Eugen IV. mit dem Purpur empfing. Die nach dem Tode des genannten Papstes zum Konklave am 1. März 1417 zusammentretenden Kardinäle gaben diesem schon  
 20 am 6. dieses Monats einen Nachfolger im Kardinal Thomas, der sich, um das Andenken seines Wohltäters, Nikolaus Albergati, zu ehren, Nikolaus V. nannte. Sein Pontifikat ist gleich beachtenswert in politischer wie in wissenschaftlicher und künstlerischer Beziehung. Mit dem deutschen Könige Friedrich III. schloß er das berüchtigte Aschaffenburg oder  
 25 Wiener Konkordat am 17. Februar 1418, welches Deutschland um die besten Früchte des Basler Konzils brachte, indem es dem Papste Annaten und Reservationen, sowie die mensces papales zugestand (s. d. N. „Konkordate“ Bd X, S. 710). Eine noch größere Errungenschaft Nikolaus V. war die Beilegung des Schismas. Felix V. verzichtete am  
 7. April 1419 auf seine Würde, und das Basler Konzil, welches diesen gewählte, nur  
 30 aber in Lausanne nur noch ein Scheindasein führte, leistete Nikolaus V. Obediens, aber erst nachdem dieser in einer Bulle alle Maßnahmen seines Vorgängers gegen die Basler Kirchenversammlung annulliert hatte. Jetzt konnte das über das Schisma triumphierende  
 35 Oberhaupt der Kirche 1450 ein Jubelfest in Rom abhalten, zu dem sich unzählige Pilger hinzudrängten, die mit ihren Opfergaben den Papst in den Stand setzten, Gelehrte und Künstler mit großen Summen zu unterstützen. Nikolaus V. hat zum letztenmal einem  
 40 deutschen Könige die Kaiserkrone aufgesetzt, ein würdiger Papst einem würdelosen Herrscher. Am 18. März 1452 ward Friedrich III. zum Kaiser in St. Peter gekrönt, und am folgenden Tage stellte der Papst diesem eine Urkunde über die vollzogene Kaiserkrönung  
 „in der Sprache eines Landesherren“ aus, „der ein Gnadendiplom erteilt“. Und dieser  
 45 Nachfolger Petri, der einen kirchenpolitischen Triumph nach dem andern feierte, war zugleich ein so namhafter Gelehrter und Vertreter des Humanismus, daß Aeneas Silvius von ihm sagen konnte, „was diesem unbekannt ist, liegt außerhalb des menschlichen  
 50 Wissenstreffes“. Hunderte von Kopisten schrieben für ihn Rodices ab, Gelehrte sandte er auf die Suche nach handschriftlichen Schätzen; die Übersetzer griechischer Autoren belohnte er mit hohen Summen, für eine metrische Übersetzung des Homer bot er allein  
 55 10000 Goldgulden; mit e. 9000 Bänden legte er den Grundstock zur vatikanischen Bibliothek. Und neben der Beschäftigung mit der Wissenschaft fand er noch die Muße, sich mit großartigen Plänen zur Befestigung und Verschönerung Roms zu tragen. 1451 ließ er die Mauern Roms wieder herstellen, zahlreiche Kirchen in Rom wurden von ihm restauriert; den Neubau des Vatikans und der Peterskirche nahm er nach Plänen,  
 60 die Leon Battista Alberti entworfen, in Ausführung, nur der Tod hinderte ihn an ihrer Vervollständigung. Nicht Prachtliebe, auch nicht das Haschen nach Nachruhm, sondern das Streben, das Ansehen des apostolischen Stuhles bei dem Volke, welches, wie er meinte,  
 65 nur „durch die Größe dessen, was es sehe, in seinem schwachen Glauben bestärkt werden könne“, zu erhöhen, leitete ihn bei diesen Entwürfen. Doch fand er bei den Römern  
 70 wenig Verständnis; unter Führung des Stephanus Porcareo verschworen sie sich zu seinem und des ganzen Papsttums Sturze. Aber der Plan wurde verraten; am 9. Januar 1453 mußte Porcareo sein kühnes Unterfangen mit dem Tode büßen. Die nach Entdeckung  
 75 der Verschwörung obnein gedrückte Stimmung Nikolaus V. wurde eine noch finstere, als ihn die Kunde von der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (28. Mai 1453)  
 80 erreichte. Gern hätte er seine Würde und Bürde niedergelegt, nur die Furcht, der Welt ein Aergernis zu geben, hielt ihn davon ab; aber er klagte: „als Thomas von Sarzana habe ich in einem Tage mehr Freude als jetzt in einem Jahre gehabt“. Eine Folge der Schreckenskunde war es, daß er nun, da Konstantinopel schon der Christenheit — nicht  
 85 ohne sein und seiner Vorgänger Verschulden — verloren gegangen, einen Kreuzzug predigte, in Rom einen Friedenskongreß 1454 zur Einigung der italienischen Staaten



gegenüber dem auch Italien bedrohenden Feinde der Christenheit, nicht, daß er 1151 der Liga von Vodi, die die Verteidigung gegen jeden auswärtigen Feind bezweckte, beitrug. Als er seinen Tod, der am 21. März 1155 eintrat, herannahen sah, ließ er die Mandale an sein Sterbelager und legte ihnen in einer ausführlichen Rede, seinem „Testament“, die Grundsätze dar, nach denen er in seinem Pontifikate gehandelt. Die Grabinschrift (bei Raynald ad a. 1155 nr. 16) dichtete dem im St. Peter Beigesetzten sein späterer Nachfolger Cnea Silvio Piccolomini.

Beurath.

Nikolaus von Basel s. Hulmann Merswin.

Nikolaus von Clémanges s. Clémanges Bd IV S. 138.

Nikolaus von Cues s. Cusanus Bd IV S. 360.

Nikolaus von Lyra s. Tyrannus Bd XII S. 28.

**Nikolaus von Methone.** — Ausgaben: Bei MSG 135 Sp. 509–514 nur die Schrift über die Eucharistie (zuerst gedruckt Paris 1560). Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontibus ducta etc. IV. Nicolai Methonensis Refutatio institutionis theologiae Procli Platonici (Ἀντίστισις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως ὑπόκλιον Πρωτοκρίτου) ed. J. Tb. 15 Voemel, Frankfurt a. M. 1825. Nicolai Methon. anecdoti pars 1. 2 ed. Voemel, Frankfurt 1825. 26 (2 Schulprogramme). Konjt. Simonides, Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν θεωροῦναι πρᾶγμα τέσσαρες. 1. Νικόλαον ἐπισκόπον Μεθώνης λόγος πρὸς τοὺς Αὐθιγούς πρὸς τὸ ἄγιον πνεῦμα etc., London 1859, S. 1–35 und in J. (mir unbekannten) Ztschr. „Memnon“, Heft 3. 4. Demetrapoulos, Νικόλαον ἐπισκ. Μεθώνης λόγοι δύο κατὰ τῆς αἰρέσεως τῶν ἁγίων τῆς σωτηρίας ἐπὶ ἡμῶν θνήσκ. καὶ τῇ τοιοῦτοσάντῃ θεότητι ποσοαυθῆναι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ μόνῳ, Leipzig 1865 und Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, Leipzig 1866, S. 199–380. W. Basilejevskij, Νικόλ. ἐπισκ. Μεθ. καὶ Θεοδόσιον τῶν Προδρόμων ... βίωσι Μελετίου τῶν Νέων im Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik, Bd VI, 2, St. Petersburg 1886. Noch weitere Schriften nennen Simonides und Demetrapoulos, aber teilweise nicht dieselben. Abhandlungen: 25. Hlsmann, Rif. v. Meth., Euthymius Zigabennus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwicklung der griechischen Kirche im 12. Jahrhundert, Ztschr 1833, S. 647 resp. 701–713. Dräseke, ZMG 9 (1888), 405–31. 565–90. 18 (1898), 546–571. Arch. f. Gesch. d. Philol. 4 (1891), 243–50. Byz. Ztschr. 1 (1892), 438–78 (Rif. v. M.). 6 (1897), 55–91 (Protopios v. Gaza „Widerlegung des Proflos“). Ztschr 68 (1895), 589–616. ZivZh 41 (1898), 102–111. 30 43 (1900), 105–141. 45 (1902), 369 ff. Russos, Творъ Ісаѣи, Leipziger Dtsch. 1894, S. 59 ff. (Konstant. 1893). Lambros, Byz. Ztschr. II, 609 ff. J. Stiglmayr, Die „Streitschrift des Protopios v. Gaza“ gegen den Neuplatoniker Proflos, Byz. Ztschr. 8 (1899), 263–301. Arjentsij, Rif. v. Meth., Christianskoe Ctenie 1883, 11 ff. 308 ff., blieb mir unzugänglich. Ehrhardt bei Krumbacher, Litt. Gesch., S. 86 ff. 126.

35

Nikolaus war Bischof von Methone (dem heutigen Modon) in Messenien. Er hat vornehmlich zur Zeit des Kaisers Manuel I. Komnenus gewirkt, an den er, bereits ein Greis, wohl 1159 bald nach der Synode von 1158 (Dräseke, ZMG 9 S. 126 ff.), ein Beglückwünschungsschreiben richtet. Die Vita des Meletius hat er nach S. 21 ed. Basilejevskij 36 Jahre nach dem Tod des Heiligen, also (Bas. S. IV) wohl 1111 verfaßt. Zur Zeit 10 der Synode von 1166 dürfte er bereits gestorben gewesen sein. Die genauen Angaben über sein Leben, die Simonides S. ε' seiner Ausgabe bietet, verdienen nicht mehr zu trauen als sein angeblich nach einem Gemälde auf dem Athos ihr vorangestelltes Bild. Nikolaus hat eine sehr reiche schriftstellerische Wirksamkeit entfaltet. Seine Schriften sind jedoch alle, außer der über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, 15 erst im 19. Jahrhundert gedruckt. Andere sind noch ungedruckt. Die von Demetrapoulos in λόγοι δύο etc. S. θ' dem Nikolaus, nur weil sie dessen Werken folgen, zugewiesenen beiden Schriften gegen die Lateiner, inzwischen von Arsenij herausgegeben, gehören erst der Zeit des lateinischen Kaisertums an (E. Kurz, Byz. Ztschr. 1 [1895], S. 370). Unbegründet ist die zuletzt von Dräseke, ZMG 18 (1898), S. 567 ff. vertretene 50 Unterscheidung eines jüngeren Nikolaus von Methone im folgenden Jahrhundert von dem älteren; diesem gilt vielmehr das δεύτερο ποσόσις τῷ σοφῷ διδασκάλῳ Νικόλαῳ λάρυπαι νέῳ Μεθώνης im Gedicht des Nicephorus Blemmides, Dräseke l. c. 568, im Unterschied von dem berühmten Nikolaus (s. d. folg. A.). — Der Inhalt der Schriften des Nikolaus (eine Übersicht über dieselben giebt Dräseke, ZMG 9 S. 565 ff.) ist ein 55 mannigfaltiger und gewährt einen Einblick in die griechische Theologie des 12. Jahr-

- bunderts. Die Polemik gegen die Lateiner, die Erörterung zum Teil subtiler theologischer Fragen, aber auch die Apologetik beschäftigten ihn. Der letzteren ist seine *Ανάπτυξις* gegen Proklus gewidmet. Auf sie hat Ullmann vorzüglich seine Zeichnung der Theologie des Nikolaus gegründet. Nun hat Nussos darauf hingewiesen, daß Kap. 146 dieser Refutatio sich wörtlich deckt mit dem von Mai, Class. Auct. IV, 271 aus Cod. Vat. 1096 edierten Fragment: *Ἐκ τῶν εἰς τὰ τοῦ Προβόλου θεολογικῶν κεφάλαια ἀντιδύσεων Προσοπίου Γάβρης ἀντιδόσεις κεφαλαίων οὐς*. Dräseke hat daraufhin den Beweis unternommen, Zschr. l. c. und Byz. Zschr. 1897, 55 ff., daß gar nicht Nikolaus, sondern vielmehr Prokopius der Verfasser der Refutatio sei. Hiergegen hat jedoch Stiglmayr m. E. überzeugend gezeigt, daß die Schrift gegen Proklus ebensosehr von der sonst bekannten Art des Prokopius abweicht, wie sie der des Nikolaus entspricht. Die Weise der Bezugnahme auf Diemysius ist bei diesem ebenso natürlich, wie bei Prokop un-  
 10 fändlich. Entscheidend sind die sehr wahrscheinlichen Beziehungen der Widerlegung des Proklus zu Johannes von Damaskus, die vielfache Betimmung des Ausgangs des Geistes  
 15 nur vom Vater (was auf die Zeit nach Photius weist), die die monothelitischen Streitigkeiten voraussetzende Redeweise Kap. 16 Z. 32 ed. Voemel von zwei Energien in Christus (*λόγος . . . τῇ τῇ οὐσίᾳ κατάλληλον ὄνταί τε καὶ ἐξούριαν ἀσύγχυτον καὶ ἀνάλωστον σώζοντα*) und der Kap. 97 Z. 123 erwähnte Eustratius (*σοφωτάτου μόνοντος Ἐκστατοῦ*), welches der Metropolit von Nicäa (gest. um 1120) sein wird.  
 20 Nikolaus kann aber auch nicht etwa jenes Kapitel nur unverändert in seine *Ανάπτυξις* aufgenommen haben. Freilich hat schon Hergenröther in Photii De spir. s. mystagogia (Meggensburg 1857), Z. XXIV und 115 ff. auf die wörtliche Benutzung der Syllogismen des Photius in der Schrift des Nikolaus gegen die Lehre der Lateiner über den Ausgang  
 25 des Geistes vom Vater und Sohn (Demetraf., Bibl. eecles. S. 359 ff.) hingewiesen; doch wird diese Schrift auch (in Cod. Monac. 66) als Zusammenfassung der Argumente des Photius durch Nikolaus bezeichnet. In den „Theologischen Fragen und Antworten“ (*Ἐρωτησεις καὶ ἀποκρίσεις θεολογικαὶ* ed. Voemel) ist Z. 4—16 die ganze positive Darlegung der kirchlichen Christologie aus des Theodor von Maitbu Schrift De incar-  
 30 natione domini (ed. J. V. Carpov, Helmstädt 1779 f.), Z. 36—67 so gut wie wort- getreu ausgeschrieben (ohne ihn zu nennen); eine Thatfache, auf die bereits Demetrafepulos, Bibl. eccl. καὶ aufmerksam gemacht hat. Demetr., Bibl. eccl. 237 f. 250  
 stammt aus Germanus MSG 98, 113. 116. 108. Das Gleiche ist jedoch nicht etwa auch  
 in Kap. 146 der *Ανάπτυξις* mit einer Schrift des Prokop der Fall. Dem dieses Kapitel  
 35 durchaus dem übrigen Buch. Daher ist die Zurückführung jenes Kapitels auf Prokop in Cod. Vat. 1096 wohl sicher ein Jertum, zumal sich sonst keinerlei Spur einer der-  
 artigen Schrift Prokops erhalten hat (Stiglm. Z. 271 ff.). Reste des alten Heidentums hatte Nikolaus natürlich nicht mehr zu bekämpfen. Aber neben dem Streben, seine  
 40 Wissenschaftlichkeit auch in Widerlegung hellenischer Philosophie zu bewähren, mag doch auch die praktische Tendenz einer Bekämpfung von Anschauungen mitgewirkt haben, die mit der erneuten Pflege des Studiums der beidenischen Autoren Eingang gewonnen. —  
 Der Bekämpfung der Lateiner gewidmet ist die von Simonides 1859 herausgegebene  
 45 Schrift über den Ausgang des hl. Geistes (ihr Inhalt wiedergegeben bei Dräseke, Byz. Zschr. 1892, Z. 159 ff.), die von ihm (im „Mnemon“) und von Demetrafepulos edierten  
 50 *Κεφάλαιώδεις ἔκzugοι τοῦ παρὰ Λατinoῖς καινογαροῦς δόγματος, τοῦ ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ. ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται*, die von Simonides er-  
 wählten *Ἀπομνημονεύματα* aus verschiedenen Schriften gegen die Lateiner über den  
 Ausgang des Geistes. An noch unveröffentlichten Abhandlungen des Nikolaus gegen  
 55 die Lateiner werden genannt solche über die Hymnen, das Sonabendessen und über  
 den Primat des Papstes. Vellus hat seine Polemik zu Gunsten einer Union mit dem  
 Abendland besonders auch gegen Nikolaus von Methone gerichtet (Dräseke, ZsTh 1900,  
 Z. 105 ff.). Der Verteidigung der Absezung des Patriarchen Kosmas, der sich durch  
 60 sein Verhalten gegen den Wortführer der Bogomilen, den Mönch Nephon, selbst ver-  
 dächtigt gemacht, und der Ernennung seines Nachfolgers, zuvor zeitweilig Erzbischof von  
 Orperv, in die an Kaiser Manuel gerichtete Schrift *Πρὸς τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ πατριάρχου ἀντιλογίας καὶ πρὸς τῆς ἱεροσύνης* (Bibl. eccl. Z. 266—292) gewidmet.  
 Auch seine Schrift über die Eucharistie mag dem Gegensatz gegen bogumilische An-  
 schauungen gelten; Nikolaus redet hier von einer *μεταβολή* des Brotes und Weines in  
 Christi Leib und Blut, wodurch uns die Teilnahme an Christus und dem ewigen Leben  
 65 werde. Eine vom Großdomestikus des Kaisers gestellte Frage sucht die Schrift zu beantworten:

Warum werden die Apostel, wenn ihnen (nach Gregor) auch der Geist weihenhaft einwohnte, nicht auch Christusse genannt, und wenn nicht, welches ist der Unterschied der Einwohnung? Den letzten Lebensjahren des Nikolaus gehören an die beiden Schriften *λόγοι δύο* etc.) *Κατὰ τῆς ἁγιογραφῆς αἰσθῶν τῶν λεγόντων τὴν ἀσκήσαν ἑταρ ἑταρ ἀγαθὴν, τῇ τρισωποσίτῳ θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῇ πατρὶ μόρῳ* und *τὸ Ἀντιόχεια πρὸς γραφεῖνα παρὰ Σωτηρίῳ τοῦ προσβληθέντος πατριάρχου Ἀντιόχειας, καὶ τοῦ Στ' εἰ ὁ προσφύων καὶ προσφύόμενος καὶ προσδεχόμενος*. Im Anschluß an die liturgische Formel *Στ' εἰ* etc. fanden nämlich Synodalverhandlungen (herausgeg. von Mai, Spicil. Rom. X, S. 1 ff.) darüber statt, 1156 und (vgl. Träseke, *3M 1888*, 114 ff.) 1178, ob die ganze Trinität, auch der Sohn, Empfänger des Abendmahlsepfers ist. Zeterichus, erwählt zum Patriarchen von Antiochia, der Bedenken ausgesprochen, wurde vom Kaiser abgesetzt. Während andere das Vorgehen des Kaisers tadelten, hat Nikolaus den Zeterichus zu überführen gesucht. — Das Problem der Verberbestimmung behandeln die Untersuchungen *Εἰ ἔστιν ὁμοὺς ζωῆς καὶ ἰσχύος καὶ πῶς, τοῦτον δοθέντος, οὐκ ἂν εἴη κακῶν αἴτιος ὁ θεός* (Bibl. eccl. 219–265). Eine andere hat es mit der Begünstigung zu thun, die die Worte 1 Ko 15, 28 einerseits der arianischen Christologie, andererseits der Lehre des Irenäus von der Hypokatastasis zu geben schienen. Verwandt ist die Erörterung über Jo 11, 28 auf der Synode von 1166.

Die Theologie des Nikolaus ist keine originale. An Gregor von Nazianz und Pseudo-dionysius schließt sie sich vornehmlich an. Gott ist ihr dem entsprechend das Absolute und schlechthin Ursächliche, und in Bezug auf die Trinitätslehre und Christologie hält sie sich genau an die kirchlichen Festsetzungen. Aber auch in der Heilslehre überdreht sie nicht die Linie griechischer Theologie. Der von Saß (in d. 2. Aufl. dieser Encycl.) im Gegensatz zu Allmann vermutete abendländische Einfluß ist m. E. abzulehnen. Nur der Gottmensch konnte uns erlösen, damit wir in rechtmäßiger Weise von der Macht des Satans und vom Tode erlöst (Aneidot. I p. 31) und zu göttlichem Wesen vollendet (Refut. p. 163) würden (Allmann S. 738 ff. 734 f.). Eine zusammenhängende Unterjudung der Theologie des Nikolaus, die zugleich das Maß seiner Abhängigkeit von Früheren fest stellte, steht noch aus.

Vonweissh.

**Nikolaus, Bischof von Myra in Lycien** (S. Nicolaus Confessor et Thaumaturgus). — Die ältere legendarische Tradition, hauptsächlich nach Sym. Metaphrastes, faßt zusammen die Vita s. Nicolai episc. Myrensis, lat. versa a Leonardo Justiniano, Venet. 1502 (4<sup>o</sup>). 1513. Dieselbe auch in den größeren hagiolog. Sammlungen von Vivianus (1551 f.) und Surius — bei letzterem interm 6. December in t. VI, p. 795–810. Eine lat. Vita per Joannem Diaconum gab Mai heraus: Spicileg. Rom. IV, 324–339. Acta primigenia, nuper detecta et eruta ex unico cod. mbr. Vatic. (no. 821) edierte Ric. Carminius Falconius, Neapel 1751 (fol.). Miracula s. Nicolai ex cod. Nannure. n. 15 in den Anal. Boll. II, 1883, p. 151–156; vgl. Wattenbach, *RM*. 1885, 407 f. Näheres über diese u. jüngere ält. Litt., auch betreffend die Translatio des Heiligen nach Bari, bietet Potthast<sup>3</sup>, II, 1491 ff.

Aus der übergroßen Zahl jüngerer biographischer und hagiologisch-kultgeschichtlicher Darstellungen (s. ebd.) heben wir hervor: Anton. Beatillo, *Storia della vita di S. Nicolo il Magno*, arcivesc. di Mira, Neapel 1645. 1652 (auch Mailand 1696; Bened. 1705; Rom etc.). Eng. Schnell, *St. Nikolaus, d. hl. Bischof und Kinderfreund, sein Fest und s. Gaben*, Brünn 1883; n. Ausg. Ravensburg 1886; Joh. Pragmarer, *T. hl. Nik. u. j. Verehrung*, München 1894. B. Kayata, *Monographie de l'église grecque de Marseille et Vie de S. Nicolas de Myre*, Marseille 1901.

Über den hl. Nikolaus liegen kaum irgendwelche historisch verbürgte Nachrichten vor — jedenfalls nicht einmal so viele wie über St. Georg. Und dennoch metzeiert er mit diesem „Großmächtiger“, was die Ausdehnung seines Kultus im Morgen- wie im Abendland und die Fülle der sein Gedächtnis verherrlichenden Sagen betrifft. Die Legende läßt ihn zu Patara in Lycien als Sohn des frommen Elternpaares Epiphanius und Johanna geboren sein, bereits als Säugling seine besondere Frömmigkeit durch zweimalig wöchentliches Fasten betätigen, als heranwachsendes Kind eine außerordentliche Weisheit und Herzensgüte beweisen und während der gegen das Jahr 300 ganz Lycien verheerenden Pest großartige Wunder aufopfernder Liebe und Wohlthätigkeit vollbringen. Nach einer Wallfahrt nach Agypten und Palästina wird er — als zweiter Nachfolger seines ihm gleichnamigen Oheims, der auf seine Erziehung und Vorbildung für den geistlichen Stand hauptsächlich Einfluß geübt hatte — Bischof von Myra und fährt in diesem Amte fort Wunder aller Art, vor allem solche der barmherzigen Liebe zu wirken. Der Metaphrast läßt ihn während der ganzen diokletianischen Verfolgungsperiode Merkhaft

erleiden und erst unter Konstantin befreit und seinem Bischofsstuhle zurückgegeben werden. Er soll dann am Nicänischen Konzil teilgenommen haben, woselbst (wie das Menologium der Griechen berichtet) „Christus durch ihn des Arins Anmaßung und Hochmut niederkwarf“; die alten Listen der Väter dieses Konzils lassen freilich seinen Namen vermessen. Als sein Todestag gilt im Orient wie im Occident der 6. Dezember; die Versuche, sein Sterbejahr zu bestimmen, schwanken zwischen 315 und 352. Für das hohe Alter des ihm gewidmeten Kultus bei den Griechen, die ihn mit dem Prädikat *ὁ θαυματουργός* ehren, spricht u. a. die auf ihn bezügliche Invokation in der Chrysostomusliturgie, sowie daß Kaiser Justinian I. eine ihm (zusammen mit St. Kristus) geweihte Kapelle in Konstantinopel, nahe der Blachernenkirche, errichten ließ. Lobreden auf ihn bilden eine nicht seltene Erscheinung in der byzant.-theol. Litteratur; wichtig sind besonders die von Erzb. Andreas von Kreta (in dessen Opp. ed. Combesis) und vom Kaiser Leo d. Weisen (vgl. Krumbacher, Byz. Litt. Gesch., S. 165. 168).

Wie Nikolaus als Lebender staunenregende Wunderthaten aller Art (Beschwichtigung heftiger Stürme, wunderbare Errettung gefangener Krieger, Vermehrung von Getreide zur Zeit einer Hungersnot, Beisehnenheilungen, Wiederbelebung eines verbrannten Kindes etc.) gewirkt haben soll, so weiß die Legende verschiedene *miracula post mortem* von ihm zu berichten. Helender Balsam soll aus seinem Grabe geflossen sein — nicht bloß bald nach seinem Tode, sondern auch wieder bei der Translation seines Leichnams aus dem Morgenlande nach Bari in Apulien. Mit dieser, angeblich 1087 unter Papst Viktor III. erfolgten Überführung der Nikolausreliquien nach Italien, soll, gewöhnlicher Angabe zufolge, die Ausbreitung des dem Heiligen gewidmeten Kultus auch im Abendlande begonnen haben. Es steht jedoch fest, daß der abendländische Nikolauskult schon um ein volles Jahrhundert älter ist. Bereits Kaiser Ottos II. griechische Heirat hat Italienern wie Deutschen die Kunde von diesem Schutzheiligen ersten Ranges vermittelt. Schon unter ihm verfaßte Bischof Reginald von Eichstätt (gest. 991) seine metrische *Vita S. Nicolai*; schon Otto III. weihte zu Burscheid dem Heiligen ein Kloster. Nikolausreliquien und Kirchen befinden schon während des 11. Jahrhunderts sich in Stablo, St. Marimin, Gerge, St. Vannes, Zwifalten, Benediktenern, Luedlinburg u. s. f. (Hauck, *MG. Deutschlands*, IV, 1, S. 71). Zahlreiche und größtenteils kunstgeschichtlich bedeutende Kirchen wurden dem Heiligen, der insbesondere als Beschützer der Schiffer und Fischer angerufen wurde, in den Seestädten des deutschen und skandinavischen Nordens gewidmet. Die Nikolaikirchen weitestern fast in jeder berühmten Hansestadt an Größe und reichem Schmuck mit den der hl. Jungfrau geweihten Gotteshäusern; sie verdunkeln oft genug die Jakobi-, Petri-, Johanneskirchen u. s. f.

Die darstellende Kunst kennzeichnet den Heiligen bald durch das Attribut des Ankers (als Patron der Schiffer), bald durch drei Brote (als Patron der Bäckerzunft), bald durch Zusammenstellung mit drei Kindern, welche bittend die Hände zu ihm erheben (als Beschützer und Freund der Kinder), bald endlich durch drei goldene Äugeln, bezw. fugeförmige Geldbörsen (als Wohltäter der Armen). Mit dem letzten dieser Attribute malte ihn schon Cimabue; später Andrea del Sarto (berühmtes Gemälde im Palazzo Pitti zu Florenz), Mich. Woblgenut in Nürnberg, Zeitblom in Münster, Schrandelsh in München u. s. f. Andere namhafte Darstellungen sind die von Tizian (Altarbild in San Sebastiano in Venedig), Paolo Veronese (London), de Bernard (Braunschweig). Ganze Cyklen zur Darstellung von Wundern des hl. Nikolaus machen u. a. Niesole (zwei Bilder im Vatikan und fünf dgl. in Perugia) und Giottino (Fresken in der Kapelle der Unterkirche zu Assisi). Denselben Gegenstände sind 18 Bilder auf einem Altarwerk der Dänziger Marienkirche (von einem deutschen Meister um 1525) gewidmet. Anderes Derartige befindet sich in Chartres (Glasgemälde in der Kathedrale), in der Nikolaikirche zu Goch, in St. Emibert zu Köln, auf einer Casida zu St. Paul im Lavantale (Kärnten) etc. Vgl. überhaupt W. Dezel, *Menogr.* II, 518—550. — Wegen des auf St. Nikolaus als Wohltäter der Kinder bezüglichen Zagenkreises und Festspilus vgl. außer Schnell bei auch G. Mierchel, *Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben*, Bielefeld 1902, S. 112 ff.

**Quellen.**

**Nikolaus von Straßburg.** 1. Dominikaner, gest. nach 1329. — Litteratur: R. Schmid, *Rob. Tauber*, S. 51., 1841; Frz. Pfeiffer, *Deutsche Mythen* I, XXII—XXV, 1845; W. Freier, *Gesch. der deutschen Kunst im Mittelalter* II, 67—79, 1881; Denifle, *Attende zu Meister Eddards Prose* in *3dM* XXIX, 259 ff., 1885; ders., *Der Plagiator Nikolaus v. Str.*, *MMG* IV, 312—329, 1888.

N. wird zu den älteren deutschen Mystikern gezählt, obgleich man hervorragenden Platz unter ihnen zu behaupten. Von seinem Leben ist wenig bekannt, gewiß ist, daß er sich eine Zeit lang in Paris aufgehalten hat (vermutlich vom Ende des Studiums wegen dahin gefandt), und daß er als Lesemeister der Dominikaner in Paris gewirkt hat, vgl. seine eignen Worte an Eb. Balduin von Trier, *MGH* IV, 318. Im Jahre 1325 erteilte Johann XXII. dem Professor der Theologie Benedict von Canossa (dem N. v. Str., der als früherer Rektor zu Köln bezeichnet wird, den Auftrag, die Dominikanerklöster der Provinz Teutonia zu visitieren und allerlei verzelebene Minderheiten abzufragen (Text a. a. O. 315f.). Wenn der Papst ihnen diesen Auftrag durch Balduin, des Ordensgenerals zugehen ließ, und diesen selbst anwies, sie zu seinen Stellvertretern zu ernennen, so geschah das wohl, um dessen Auctorität in der Form zu sichern; es wurde ihm aber ausdrücklich verboten, sie ohne päpstliche Erlaubnis von ihrer Communion abzuweisen. Von einer Ernennung derselben zu Inquisitoren gegen Häresie ist nicht die Rede, wohl aber lautet die päpstliche Vollmacht so allgemein, daß N. v. Str., der, wie es scheint, allein den Auftrag ausgeführt hat, sich wohl für berechtigt halten durfte, auch über Anklagen dieser Art zu entscheiden. Dadurch wurde er in den Proceß Eckarts verwickelt (s. hierzu *Wd* V S. 115, wo jedoch S. 211. nach dem eben Bemerkten zu berichtigen ist). Von der in Köln über ihn verhängten Excommunication dispensierte ihn Johann, um ihm die Teilnahme als Definitor am Generalkapitel des Ordens zu Perpignan 1327 zu ermöglichen. Läßt dies schon auf Fortdauer der päpstlichen Gunst schließen, so scheint auch der Ausgang der Untersuchung gegen Eckart für ihn keine nachtheiligen Folgen gehabt zu haben, da er noch nach dieser Zeit als Vikar (für Teutonien) bezeichnet wird, s. *MGH* IV, 317 N. 1.

Von N. ist außer einigen Predigten eine Schrift *De adventu Christi* erhalten (in *Hdschr.* von Berlin und Erfurt, beide mit Widmung an Eb. Balduin von Trier, während die in Straßburg verbrannte *Hdschr.* eine Dedication an Johann XXII. als Erkenntlichkeit für den im Jahre 1325 erteilten Auftrag enthielt). Man hat aber Denisse nachgewiesen, daß diese Schrift in ihrem ersten und dritten Theile nichts anderes ist als eine 3. T. anders geordnete und mit Kapiteileinteilung versehene, sonst aber fast genaue Wiedergabe zweier Abhandlungen des Dominikaners Magister Johann von Paris (mit dem Namen *Qui dort*) *De adventu Christi secundum carnem* und *De antichristo*, und man wird D. zustimmen müssen, daß danach auch für den zweiten Theil, obwohl hier eine Vorlage nicht nachgewiesen ist, doch die geistige Auctorität des N. mindestens in Frage steht. Wie weit die moralischen Verwürfe, die D. daraufhin gegen N. erhebt, begründet sind, mag dahingestellt bleiben; ich bemerke nur, daß in der Widmung an Balduin a. a. O. 318, N. es absichtlich zu vermeiden scheint, sich als Verfasser der Schrift zu bezeichnen — jedenfalls aber geht es bei dieser Sachlage nicht an, den Inhalt der Schrift zur Charakteristik des N. zu verwenden. So bleiben nur die Predigten.

Diese 13 Predigten, von Weisser a. a. O. S. 261–305 herausgegeben, von Breger am eingehendsten gewürdigt, sind 3. T., nach Angaben der *Hdschr.*, vor Dominikanern in Freiburg und dem benachbarten Adelhausen gehalten worden. Die Zuherschaft war also wenigstens 3. T. eine ähnliche wie bei Eckart, doch ist der Unterschied in den Reden selbst erheblich. Zwei Dinge sind es, die die Predigten der sog. deutschen Mystiker besonders charakterisieren, einmal das Dringen auf Innerlichkeit und innere Wahrheit des religiösen Lebens überhaupt, dann die im eigentlichen Sinne unwillkürlichen Gedanken, vom Seelenfunken, von der Geburt des Sohnes Gottes im Menschen, von der Gelassenheit u. s. w. Von den letzteren findet sich nun bei N. nur wenig, und während Eckart, da wo er auf die Tiefen der Mystik kommt, sich recht eigentlich in seinem Elemente fühlt, so berührt N. sie nur eben hier und da, ohne bei ihnen zu verweilen. Um so mehr tritt das andere Moment hervor. Zwar läßt N. alle kirchlichen Einrichtungen, Büssungen, Ablass u. s. w. in ihrer Ehre, aber das ganze Gewicht legt er auf die innere aufrichtige Buße und Bekehrung; sie ist es, die sich das Verdienst Christi aneignet, und dieses ist so überdewältigend groß, daß in ihm allein die vollkommene Tilgung aller Schuld gegeben ist; besonders setzt er dies in der neunten Predigt auseinander, die in den bezeichnenden Satz ausgeht: er ist wol ein töre, der mit seiner eignen Koste giltet (bezahlt) und wol mit fremder Koste gelten möchte. Auch legt er auf Erfüllung im Beruf und auf geduldiges Tragen der von Gott zugeschieden Leiden größeres Gewicht als auf besondere fromme Werke und Büssungen. Wenn N. die Schönheit der Sprache Eckarts bei weitem nicht erreicht, so ist er ihm doch an Popularität überlegen. Durch die Form von Frage und Antwort, durch Beispiele, Gleichnisse, einmal

auch durch eine Tierfabel, weiß er, bei einfach verständlicher Darstellungsweise den Hörern seine Gedanken einleuchtend zu machen. Ist er kein Großer unter den Mystikern, so verdient er doch als Prediger nicht gering geschätzt zu werden. S. M. Deutsch.

**Nikolaus v. Str.** 2. Karthäuser (Nikolaus Kempf de Argentina), gest. 1497. —

Litteratur: Biographische Notizen von B. Bez in der Vorrede zu Teil IV der Biblioth. a-cetica und von Baillie (Abt des Schottenklosters zu Regensburg), ebenda Vorrede zu T. XI; M. Paulus, Der Karthäuser N. v. Str. und seine Schrift *De recto studiorum fine ac ordine „Mitholite“* 1891, II, 316 ff.; Augustin Möslers, Der Karth. N. Kempf (Bibl. d. kath. Pädagogik VII, 261 ff., 1894).

10 N., geboren zu Straßburg i. E. 1397, bat in Wien besonders unter Nikolaus von Dinkelsbühl Theologie studiert; auch Heinrich von Langenstein ist sein Lehrer gewesen; später lehrte er selbst mit Beifall, trat aber 1440 in den Karthäuserorden ein, in dem niederösterreichischen Kloster Gamsing (damals Genniff, daher wird er zuweilen Gennicius genannt, woraus der Irrtum entstanden ist (M.C.<sup>2</sup> u. a.), er sei Karthäuser in Chemnitz  
15 gewesen. Lange Jahre hindurch hat er dann das Priorat verschiedener Klöster verwaltet, bis das Generalkapitel von 1490 endlich dem 93jährigen die Bitte gewährte, fortan in Ruhe leben zu dürfen; seine letzten Jahre brachte er in Gamsing zu. Seine ziemlich zahlreichen Schriften (Bez bezeichnet 36, von denen einige jedoch zweifelhaft) gehören mit Ausnahme von zweien, den *regulae grammaticales* und den *disputata super libris*  
20 *posteriorum Aristotelis* wohl sämtlich der Zeit seines Mönchsstandes an und betreffen z. T. Gegenstände des Mönchslebens überhaupt oder der Karthäuser insbesondere, wie der *Tractatus de tribus essentialibus omnis religionis* und der *Tr. super statuta ordinis Carthusiensis*, teils sind sie von allgemein erbaulichem oder auch mystischem Inhalt. N. ist also zu den mystischen Theologen des 15. Jahrhunderts zu zählen; be-  
25 sonders hoch stellt er Joh. Gerson, an den auch die Mahnung zu ernstlichem Bibelstudium (unter Empfehlung der Erklärungen des Nik. v. Lyra) erinnert. Im ganzen dürfte seine Richtung der seines berühmteren, gelehrteren und wohl auch mit weiterem und freierem Blick begabten Erdensgenossen Dionysius (s. d. N. Bd IV S. 698 ff.) nicht fern stehen. Gedruckt ist von seinen Schriften der *Tr. de modo perveniendi ad veram* . . . di-  
30 *lectionem* schon um 1470 zu Basel; drei andere finden sich bei Bez, nämlich *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine* (IV, 257—492), *Tr. de discretionem* (IX, 379 bis 532) und die *Expositio mystica in cantium cant.* (XI—XII). Der Dialog ist zum größten Teil ins Deutsche übersetzt von Möslers a. a. O. S. 280—348.

S. M. Deutsch.

3. **Nikolaus de Tudeschis** s. Panormitanus.

**Nikon**, russischer Patriarch, gest. 1681. — Litteratur: Philaret, Gesch. d. Kirche Rußlands, übersetzt von Blumenthal II, Frankfurt, a. M. 1872, S. 22 ff. 119 ff.; W. Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, 6 Bde, London 1871—1876. Hier sind auch ganze Abhandlungen in engl. Uebersetzung wiedergegeben, z. B. des Nikons Erwiderungen auf die Fragen  
10 des Hofaren Ströschneff und die Antworten des Paisius Ligarides, des Paulus von Aleppo Reise des Patriarchen Makarius von Antiochien, des Paisius Ligarides Geschichte der moskauischen Emode gegen den Patr. Nikon, Schuscherins Nachricht von der Geburt und dem Leben des Patr. Nikon. Auch sind umfangreiche Auszüge aus russischen Darstellungen aufgenommen. Subbotin, Materialien zur Geschichte des russischen Schismas (russisch), 8 Bde, 1875—1887;  
15 Makarii, Metropolit von Moskau, Geschichte der russischen Kirche Bd XI, 162 ff. XII, St. Petersburg 1882 f. Das urkundliche Material zur Geschichte Nikons ist in weitem Umfang erhalten und von Makarii ausgiebig benutzt. S. auch den Art. Mosk..

Das Emporkommen des moskowsischen Großfürsten hatte kräftige Förderung von seiten des Hauptes der russischen Kirche erfahren. Die Metropoliten von Moskau waren  
20 stets ebenso bereit, ihre geistlichen Mittel dem Großfürsten zur Verfügung zu stellen, wie es ihnen fern lag, die weltliche Gewalt von sich abhängig zu machen. Seit 1589 gab es zu Moskau einen Patriarchen. Auch dieser suchte nicht seinen Einfluß gegenüber der zurücken Macht zu erweitern. Aber von selbst ward dem Patriarchen eine Einwirkung auch in das staatliche Gebiet hinüber, als der Vater des noch jugendlichen Zaren Michael Romanow nach seiner Befreiung aus der polnischen Gefangenschaft 1619 zum Patriarchen erwählt wurde. Nicht minder wie der Zar hieß auch Philaret „gebietender Herr“. Die  
25 Muttertat, die Philaret durch sein persönliches Verhältnis zum Zaren gewonnen, wirkte doch wohl in etwas auch für die Stellung seiner Nachfolger nach, und der dritte der-

selben, Nikon, war die Persönlichkeit, dem Leiter der russischen Kirche seine Selbstständigkeit zu erringen, wenn eine solche auf diesem Boden sich überbaute, welchen ließ. Zum Patriarchat bezeichnet die einzige Epoche in der Geschichte der russischen Kirche, wo von einer Kivalität der geistlichen und weltlichen Gewalt geredet werden kann.

Nikon, vor seinem Mönchwerden Nikita, wurde 1605 in einem Dorf des heutigen Gouvernements Nischni-Novgorod geboren. Vor einer bösen Stiefmutter in ein Kloster entwichen, wird er dort mit dem kirchlichen Dienst vertraut. Zeit seinem 20. Jahre ist er verheiratet und Geistlicher, erst in einem Dorf, dann in Moskau. Aber nach zehn jähriger Ehe, als der Tod ihn seiner Kinder beraubt, bestimmt er seine Frau zum Eintritt in ein Kloster und wird selbst Mönch auf einer Insel des Weißen Meeres. Wegen Differenzen mit seinem Abt vertauscht er bald die erste Einsiedelei mit einer anderen, deren Abt er 1613 wird. Bei einer Anwesenheit in Moskau machte er auf den jungen Zaren Alexei einen tiefen Eindruck und wurde von ihm 1616 zum Archimandriten des Nowospasschen Klosters in Moskau erhoben. Als solcher fungiert er in naher Beziehung zum Zaren, dem er u. a. die an ihn gerichteten Bittschriften zu übermitteln hatte. Schon 1649 rückte er durch das Vertrauen des Zaren in die Stellung des Metropolitens von Novgorod, die höchste nach der des Patriarchen, ein. Hier bewährte er sich glänzend durch die Gründung von Armenhäusern, Versorgung der Notleidenden in einer Hungersnot und Mitwirkung zur Unterdrückung eines Aufstandes (1650); zugleich stand er mit dem Zaren in stetem brieflichen Verkehr und verlebte alljährlich längere Zeit an seinem Hofe. Als der Patriarch Joseph 1652 starb, war daher die Übertragung des Patriarchats an ihn selbstverständlich; seine anfängliche Weigerung sollte nur ihm wertvolle Zugeständnisse einer weitgehenden kirchlichen Unabhängigkeit erzielen.

Nur 6 Jahre hat in Wirklichkeit (nominiell 11 Jahre) Nikon die Patriarchenwürde inne gehabt, aber jene Jahre sind von tiefgreifender Bedeutung für die Geschichte der russischen Kirche geworden. Sie sind zunächst bezeichnet durch die Vereinigung der klein- und weißrussischen Kirche mit der großrussischen und durch die energische Anagnisnahme der Verbesserung der liturgischen Bücher und gottesdienstlichen Ordnungen. Die Presbyter Union von 1596, welche die weißrussischen Gebiete mit Polen enger hatte verbinden sollen, hatte vielmehr tatsächlich in jenen das Streben nach einem Anschluß an Moskau wachgerufen und hielt es lebendig (vgl. Makarij XI, 315 ff.). Durch den Hetman Chmel nizkij vollzog sich der Anschluß von Kleinrußland an Moskau. Nikon konnte sich den Patriarchen von Groß-, Klein- und Weißrußland nennen. Doch hat er nicht gewagt in die vielmehr selbstständige innere Verwaltung der Kiowischen Metropole einzugreifen (Makarij XII, 104 ff.). — Unter Nikon hatte ein lebhafter Verkehr mit den orientalischen Patriarchen statt wie nie zuvor, ebenso wurden zahlreiche Synoden zu Moskau gehalten. Die dabei behandelten Fragen betrafen die gottesdienstlichen Gebräuche und die liturgischen Bücher. Bei der Wertung der kultischen Formen als der Vermittler göttlichen Lebens mußte jede Änderung an der von den Vätern überkommenen Form als eine Gefährdung des Christentums erscheinen. Daraus ergab sich ebensosehr die Pflicht, jede eingeschleppte Abweichung durch energische Reform zu beseitigen, wie jeder Verletzung des sakramentlichen Heilsgutes durch eine nur vermeintliche Verbesserung entgegenzutreten. Man hatten im Laufe der Zeit in der altslawischen Gestalt der von den Griechen empfangenen Glaubensformeln, Kirchengebote und liturgischen Ordnungen Änderungen Eingang gefunden, die schon im 16. Jahrhundert Anlaß wurden, von russischer Seite einem Marius, dem „Griechen“, vorzubalten, daß er durch seine Verbesserung derselben die Achtung vor den „ehrwürdigen Wunderthäten“ verlege, da sie eben auf Grund dieser Bücher von Gott mit seinen Gaben begnadigt worden seien (Kosstomarov, Russ. Gesch. in Biographien Bd. I, unterf. von Hensel, (Gieß. 1891, S. 369 f.). Die sog. Strogilische Synode von 1551 hatte die in Rußland herrschend gewordene Form sanktioniert. Dennoch war die Frage nach der Herstellung richtiger liturgischer Bücher und Gebräuche immer wieder hervorgetreten, da die Drucklegung jener Bücher stattfinden mußte. Noch unter dem Reform abgeneigten Patriarchen Joseph, aber schon unter dem Einfluß Nikons, wurden Gelehrte aus Kiow zur Durchsicht der Bibel und der liturgischen Bücher berufen, die Korrektur der sog. Wochen (Sechstags-)Agende auch bereits ins Werk gesetzt. Ferner wurde nach Einholung des Urteils des Patriarchen von Konstantinopel auf einer Synode unter- sagt, daß — wie üblich geworden — beaufs. Verkürzung des Gottesdienstes gleichzeitig Lektion, Gebet und Gesang stattfinden. Auch sandte man den Arsenij Suchanov aus dem Dreifaltigkeitskloster zu den Griechen, sich dort über die rechten Formen zu orientieren. Doch kehrte dieser (1650) schon unterwegs um und wußte nur von seinem Zwist mit

den Griechen über die Form des Kreuzschlagens und davon zu berichten, daß die Mönche auf dem Altar die sich nur mit 2 Fingern Kreuzenden verurteilt und ihre Bücher, die dies lehrten, als fegerisch verbrannt hätten. Nikon nahm als Patriarch die kultische Reform sofort energisch in Angriff. 1653 erließ er von sich aus eine Anordnung zur Verminderung des häufigen Zidniederwerfens zur Erde während der kirchlichen Gebete und darüber, mit drei Fingern das Kreuz zu schlagen. Heftiger Widerspruch, besonders der Protopopen Keronov und Awvakum, die schon der Ernennung Nikons zum Patriarchen entgegen- gewirkt, war die Folge. Zu weiteren Maßregeln veranlaßte er daher 1654 die Berufung einer Synode, auf der er auf mehrfache Abweichungen von dem älteren Ritus hinwies und den Grundsatz der Rückkehr zu der von den griechischen und alten slavischen Büchern vorgeschriebenen Form feststellen ließ. Der Bischof Paul von Kolonna, der allein einen gewissen Widerspruch wagte, wurde abgesetzt, ausgepeitscht und verschickt (Makarij XII, 116). Schon vorher waren Keronov und Awvakum verbannt worden. Irenij ward aufs neue abgesandt, griechische Handschriften, aus denen man sich belehren konnte, zu bringen. Die Anwesenheit der Patriarchen von Antiochien und von Serbien unterstützte die Sache. Zunächst wurden die nach lateinischer oder „fränkischer“ Weise gemalten Bilder ihren Besitzern, vornehmen Bojaren, genommen, der Nimbus entfernt, die Augen ausgestochen, und die Bilder vom Patriarchen so auf den Boden der Kirche geschleudert, daß sie zerbrachen; der Vorwurf eines „Bilderstürmers“ blieb dafür Nikon freilich nicht erspart. Eine neue Synode von 1655 behandelte eine Reihe liturgischer Abweichungen von der griechischen Praxis, darunter die Differenz in der Form des Symbols und in der Kreuzesbezeichnung; ein neues Missale (Sluzebnik) und eine Gottesdienstordnung mit deren Erklärung (Skrizal) wurde vorgelegt. Dann traf das erbetene Schreiben des Patriarchen von Konstantinopel ein, das die rechte Form und die Deutung der Liturgie und die Notwendigkeit einer Übereinstimmung entwickelte (griechisch und slavisch in „Christliche Lektüre“ 1881, I, 303 ff. 539 ff.). Synoden des Jahres 1656 bestätigten die früheren Beschlüsse, sprachen das Anathema über die sich nicht mit drei Fingern Kreuzenden und beseitigten in Betreff der Römisch-Katholischen die Wiedertaufe. Es wurden (Makarij S. 198) noch weiter (1656) verbessert herausgegeben ein Fastentriod, ein Armoolog, ein Horengebetbuch (Casoslov) und vorbereitet ein Ritualbuch (Trebnik, erschienen 1658), 1657 ein Festtagspalter und anderes. Gleichzeitig revidierte Nikon die kirchlichen Gebräuche. An Widerspruch fehlte es zwar nicht, aber angesichts der eisernen Energie des Patriarchen wagte er sich nur wenig zu äußern; selbst Keronov unterwarf sich und erhielt den Gebrauch der alten Bücher gestattet. — Dieser Widerspruch wurde aber um so stärker laut, als Nikon sich durch sein rücksichtsloses Streben nach kirchlicher Selbstständigkeit um die Gunst des Zaren gebracht hatte. Nikon ist nämlich wie um die liturgische Reform, so nicht minder entschlossen bemüht gewesen, der Kirche die Selbstständigkeit neben der staatlichen Gewalt zu erringen. Durch die Ulozenie des Zaren Alexi war ein besonderer Klostergerichtshof aus weltlichen Richtern eingesetzt worden, welcher in allen bürgerlichen Sachen die Gerichtsbarkeit über den Klerus auszuüben hatte. Nikon hatte aber schon als Novgoroder Metropolit erreicht, daß ihm das Gericht nicht nur über den Klerus, sondern auch über die Bauern der Kirchengüter seiner Eparchie überlassen wurde. Bei seinem Antritt des Patriarchats ließ sich Nikon vom Zaren die Einhaltung der kirchlichen Regeln geloben. Der Herausgabe des kirchlichen Rechtsbuchs, der Korm- čaja, fügte er eine Darlegung der kirchlichen Unabhängigkeit des russischen Patriarchats und die Donatio Constantini bei (1653). Die Ernennung der Äbte und Bischöfe nach dem Willen des Zaren und die Appellationen an diesen hörten auf. Der Patriarch hatte die Gerichtsbarkeit über alle irgendwie zur Kirche Gehörenden seiner Eparchie. Drei von ihm gegründete große und reich ausgestattete Klöster galten als sein persönliches Eigentum, unter ihnen das Auferstehungskloster oder Newjerusalem bei Moskau. — Sein Einfluß wurde noch dadurch gesteigert, daß der Zar ihn wiederholt während seiner längeren Abwesenheit mit seiner Stellvertretung betraute. Der Patriarch war mehr gefürchtet als der Zar. Mit den vornehmsten Bojaren verkehrte er als mit Untergeordneten, und über seine kirchlichen Untergebenen waltete er mit großer Strenge, ja Härte. Er hatte es tatsächlich erreicht, daß der Patriarch eine selbstständige Macht neben dem Zaren geworden war.

Es war die Frage, ob sich dies Verhältnis behaupten ließe. Durch sein Vorgehen in der Sache der „fränkischen“ Bilder und in der der liturgischen Bücher und rituellen Ordnungen, durch seine Strenge und sein stolzes Auftreten hatte Nikon sich viele Gegner geschaffen. Sie wagten aber nicht ihm offen anzugreifen. Seinen Sturz hat vielmehr



Nikon selbst herbeigeführt. Er veranlaßte, daß er seine Macht im Grunde nur der Person des Zaren verdankte, daß sie daher auch nur durch die Gnade des Zaren zu erhalten war. Das Alterwerden des Zaren, seine wiederholte kurze Abwesenheit von Moskau, seine kriegerischen Erfolge hatten dessen Selbstbewußtsein sehr in seiner Umgebung war man bestrebt, dem Einfluß des Patriarchen entgegenzuwirken. Wie es scheint, hatte Nikon schon mehrfach seinen Willen beim Zaren durchgesetzt durch die Drohung, sein Amt niederzulegen. Zu diesem Mittel griff er auch, als man ihn 1658 bei der Einladung zur kaiserlichen Tafel übergangen hatte und ihm für die Verteidigung seines Abgesandten die geforderte Genugthuung nicht gewährte, der Zar vielmehr an den nächsten Festtagen dem Gottesdienst fern blieb. Nikon legte feierlich die Würde des Patriarchen von Moskau nieder und begab sich in das Auferstehungskloster. Seine Erwartung, hierdurch den Zaren zum Nachgeben zu bestimmen, erfüllte sich nicht. Vielmehr hatte er sich so selbst der Möglichkeit, ferner auf den Zaren persönlich einzuwirken, beraubt und seinen Gegnern das Feld überlassen. Seine Bemühungen, es wieder zu einer vertraulichen Aussprache mit dem Zaren zu bringen, blieben vergeblich. Aber Nikon, für den leben wirken war, konnte sich nicht an der Verwaltung seiner Klöster genügen lassen; vielmehr ging nun sein ganzes Streben darauf, seine Ansprüche trotz seiner Entlassung zu behaupten und wo möglich wieder in die frühere Stellung einzurücken. Seit der Synode von 1660 wird die Frage nach der Ernennung eines neuen Patriarchen an seiner Stelle verhandelt. Nikon versetzt sich in fruchtloser Opposition, und selbst zu besitzigen Invektiven gegen den Zaren läßt er sich jetzt hinreißen. Die Führung im Kampf gegen ihn übernimmt ein Grieche, der nominelle Metropolit von Gaza, Paisius Nigrites; er vornehmlich betreibt die Ersetzung Nikons durch einen neuen Patriarchen. Nikon nimmt gelegentlich seine Zuflucht selbst zu der Drohung mit einer Appellation an den Papst und zur Berufung auf von ihm ausführlich mitgeteilte Visionen. Auf den Rat des Paisius eingeholte Gutachten der orientalischen Patriarchen fielen gegen Nikon aus. Dessen Versuch (Ende 1664), durch plötzliches Erscheinen zu Moskau eine Wendung der Dinge herbeizuführen, mißlang. Ueber die Bedingungen seiner definitiven Entlassung kam es zu keiner Einigung. Nach dem Eintreffen der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien wurde Nikon der Prozeß gemacht. Der Zar selbst trat als Ankläger auf. Nikon verteidigte sich bestimmt und unerschrocken, wurde aber in der 8. Sitzung der Patriarchen würde entsetzt und in das Kloster des Therapontius am Weißen Meer verbannt, von wo er 1675 in das Myrinskloster übergeführt ward. Erst der Zar Theodor erlaubte ihm die Rückkehr in das Auferstehungskloster. Noch unterwegs, am 17. August 1681, ereilte ihn der Tod, aber mit den Ehren eines Patriarchen wurde er bestattet und in der Würde eines solchen wieder anerkannt. Sein Zurücktreten vom Patriarchat war doch der Anlaß für die Gegner seiner Reform geworden, mit ihrer Opposition offen hervorzutreten und führte somit das große Schisma, den Mascol (i. d. M.), herbei. Einen Kirchenfürsten wie ihn, den russischen „Chrysostomus“, hat Rußland nicht wieder gehabt. Sonmetsch.

**Nikusz.** — Leo Allatius (gest. 1669), *Diatriba de Niliis et eorum scriptis* (ad calcem 10 editionis epistolarum S. Nili Sinaitae) Romae 1668 (f. n.). J. Alb. Fabricius, *Biblioth. Graeca*, vol. X, p. 3—17.

1. **Nikusz von Sinaite** (S. Nilus asceta s. abbas). — S. Nili opera quaedam nondum edita gr. et lat. edid. Petr. Possinus, Paris. 1639. S. Nili abbatiss tractatus s. opuscula (omissis eis, quae ediderat Possinus) gr. et lat. ed. Jos. Maria Suaresius, Rom. 1716. S. Nili epistolae gr. et lat. ed. P. Possinus, Rom. 1657. S. Nili ascetae epistolarum libri IV gr. et lat. ed. Leo Allatius, Rom. 1668 (vgl. n. im Text). Den Inhalt dieser früheren Editionen vereinigt die Ausg. in MSG t. 79 Par. 1865). Der Text sowohl des griech. Originals wie der lat. Version liegt sehr im argen insbes. bei den Episteln, und die Echtheitsfrage erscheint bei nicht wenigen der unter Nikusz Namen überlieferten Schriften mehr oder weniger zweifelhaft — weshalb für eine spätere krit. Ausg. vieles zu thun bleibt. Ueber den die herr. literarhistorische Untersuchung besonders erschwerenden Umstand, daß mehrere dem Nikusz beigelegte Schriften auch unter dem Namen seines Zeitgenossen Evagrius Ponticus überliefert sind, s. Zöckler, *Evagr. Pont.* (Bibl. und kirchenh. Studd. IV, 1893), S. 13—18.

Teils kürzere teils umfangreichere Abhdlggen. über diesen ältesten und schriftstellerisch bedeutendsten Träger des Nikusznamens s. bei Tillemont, *Mém. t. XIV*, p. 189—218; Ceillier, *Hist. gén. t. XIII*, ch. III; J. A. Fabricius I c.; bes. bei Zetzler-Jungmann, *Institutiones patol.* II, 2, p. 108—126. Ueber Nikusz Stellung zu den dogmat. Fragen seines Zeitalters handelt J. Kinze, *Marcus Eremita* (Lpz. 1895), S. 129 ff. Ueber N. als Sentenzenchriftsteller und Ethiker: Zöckler, *Das Lehrbuch von d. 7 Hauptjünden* (Bibl. u. Studd. III), S. 28—31. 2. **Nikusz von Rossano** (N. der Jüngere). — *Vita S. Nili abbatiss Cryptae Fer-*

ratae in agro Tusculano Italiae, auctore sancti discipulo, fortasse b. Bartolomeo, gr. et lat. ed. J. Matth. Caryophilus, Rom. 1624. Dieselbe Vita in ASB t. VII Sept. 283—343 (bloß lat. in MSL t. 71, p. 509—588; nur auszugsweise in MGS IV, 616—618). Vgl. 6. Minaj, San Nilo di Calabria, monaco basiliano nel 10. secolo, con annotaz. storiche, Napoli 1892; Wattenbach, Deutschl. Geschichtsqu.<sup>6</sup>, I, 435; Reander, Gesch. der chr. Kef. u. Kirche<sup>3</sup>, II, 230 ff.; Krumbacher, Byz. Lit.<sup>6</sup>, 195, 198.

3. Nilus Deryopatrius. — Vgl. Eman. Schelstrate, Antiqu. eccl. illustr., Rom. 1697, II; Schröckh, AG Bd 29, S. 375.

4. Nilus Dampilas. — S. Labricius, Bibl. gr. X, p. 19. Vgl. Byz. 3. I, 1892, 10 S. 354 und Krumbacher<sup>2</sup>, 110, 319, 510.

1. Von den 21 Trägern des Namens Nilus (*Νεῖλος*), welche Leo Allatus aufzählt und wovon ungefähr die Hälfte auch in Krumbachers Byz. Lit.-G.<sup>2</sup> Erwähnung gefunden hat, ist der älteste und bedeutendste der hl. Nilus vom Sinai (gest. e. 130). Gleich seinen Zeitgenossen Markus Eremita, Niderus Belusioti und Proklus (Patriarch v. Konstantinopel, 131—116) gehörte er zu den Schülern und treuen Verehrern des Chrysostomus, dessen unverdientes Schicksal er beklagte. Das griechische Menologium berichtet, daß er, aus vornehmer Familie stammend, in der Hauptstadt zu hohen bürgerlichen Ehren und selbst zu der Würde eines Erarchen emporstieg und eine glückliche und glänzende Ehe schloß, welche mit zwei Kindern gesegnet wurde. Er gab aber diese Güter preis, um dem Beruf eines Anachoreten zu folgen. Mit seinem Sohne Theodulus begab er sich (nach Zetzler-Jungm. schon kurz vor dem Jahre 400, also während Chrysostomus noch Bischof von Konstantinopel war) nach dem Berge Sinai und lebte daselbst als Mönch, während seine Frau mit ihrer Tochter, — nach anderer Nachricht war es der jüngere Sohn — in die ägyptischen Klöster wanderte. Wie seine autobiographischen *Ἀγγελματα* (vgl. unten) berichten, wurde er einst von einer heidnischen Barbarenherde überfallen; sein Sohn geriet in deren Gefangenenschaft, soll aber von einem Bischof losgekauft und zum Diakonus geweiht worden sein. Sein Tod kam nicht erst (wie Gass in der früheren Auflage d. Artikels annahm) um 410 erfolgt sein, sondern ist, da N. des 3. ökumenischen Konzils nicht Erwähnung thut und nur die ersten Anfänge der nestorianischen Streitigkeiten mit erlebt zu haben scheint, wohl um 430 anzusetzen (s. einerseits Zetzler-Jungmann I. e., andererseits Kunze S. 130 f.).

Nilus war ein fruchtbarer Schriftsteller, und er ist des Lobes einer gebaltvollen Beredtheit, das ihm Ptochus Cod. 201 erteilt, würdig. Es werden ihm, außer zahlreichen Briefen und kürzeren Sentenzen, 12—14 Schriften oder Abhandlungen beigelegt, die, soweit sie echt sind, wohl in seine mönchliche Periode gehören. Sie betreffen teils das christlich-ethische Lehr- und Lebensgebiet im allgemeinen, teils die besonderen Verhältnisse und Pflichten des Asketenlebens. Mit Zetzler-Jungm. (S. 111 ff.) lassen sich überhaupt drei Gruppen Niluscher Schriften unterscheiden:

I. Traktate über Tugenden und Laster der Christen: 1. *Περὶ σέβας τοῦ Ἀγάθου νομάζοντα* (Peristeria ad Agathium, seu Tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis): Migne p. 811—968; 2. *Λόγος περὶ προσευχῆς* (Tractatus de oratione: ib. p. 1176—1200 — diese beiden die bedeutendsten dieser Gruppe; 3. *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας* (Tract. de octo spiritibus malitiae: M. p. 1115—1161) — wohl eine freie Nachbildung des Traktats ähnlichen Inhalts von Evagrius Ponticus (s. Zetzler, I. e. S. 29 ff.); 4. *Λόγος τοῦ Εὐλόγιου περὶ τὰς ἀντιθέτους τῶν ἀρετῶν κακίας* (Tract. ad Eulogium de vitiis, quae opposita sunt virtutibus): M. p. 1110—1111 — wohl unecht, wie sich aus der von Nilus' Schreibweise abweichenden, schwülstigen und üppig bilderreichen Diction zu ergeben scheint (Zetzler S. 33 f.); 5. *Περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς κακίας λογισμῶν*, De octo vitiosis cogitationibus): M. 1135—1172 — als Kompilation eines späteren Nachahmers von Nilus betrachtet von Turpin, Ceillier (p. 162), auch von Migne I. e.; 6. *Κεφάλαια 27 περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν* (Capita 27 de diversis malignis cogitationibus): M. 1200—1231 — von den neueren Herausgg. allgemein als echt anerkannt; 7. Hemilie über 2c 22, 36: M. 1263—1280.

II. Traktate über mönchische Verhältnisse und Pflichten: 1. Ziehen Erzählungen (*διηγήματα*), betreffend die Ermordung einiger Sinai-Mönche durch Barbaren und die zeitweilige Entführung von Nilus' Sohn Theodul durch ebendieselben: M. 590—601; 2. *Εἰς Ἀβραὰμ λόγος*, Rede auf den Nitrischen Einsiedler Abimäus, der als ein Muster asketischen Tugendlebens hingestellt wird; 3. *Λόγος ἀσκητικός* (eine Rede auf das Asketium als die allein wahre Fortsetzung des ursprünglichen Christen-

tum); 4. *Λόγος πρὸς ἀνημπούρους* (Lehr und Mahnrede an die ancyranische Diaconissin Magna; M. 968–1060); 5. Traktat von den Vorzügen des Einsiedlerlebens vor dem Eönobitenleben, gewöhnlich citirt: *De monachorum praestantia*; M. p. 1061 bis 1094; 6. *Λόγος πρὸς ἑλλόγιον μοναχόν*; M. 1093–1110.

III. Sprüche und Briefe. Zwei Heften kurzer ethisch-asketischer Sentenzen, 5 die unter Niklos' Namen überliefert sind (die erste 99, die andere 139 Nummern enthaltend) teilt die Migne'sche Ausg. (1239–1262) aus älterer Überlieferung mit; schon Suarez (Opp. S. Nili, p. 513 ff.) kannte fünf solcher Sammlungen, doch irrt wohl keine der selben unmittelbar von dem Sinai-Abte her (Zehler-Jungm. Z. 118 f.). Von den beiden seinen Namen tragenden Sammlungen von Briefen bietet die von Poussin edierte 10 355, die elf Jahre nachher von Mallius herausgegebene sogar 1061 Nummern (geteilt in 1 Bücher). Aber mit Recht urteilt über den Inhalt dieser letzten, zahlreiche Brieflein von unbedeutendster Kleinheit umschließenden Sammlung Bardenhever (Patrol., 336): „Von diesen 1061 Briefen können nur sehr wenige in der vorliegenden Gestalt Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben, alle übrigen sind offenbar Excerpte aus Briefen oder anderen 15 Schriften“.

Gewiß wird die mönchliche Lebensrichtung in diesen Schriften (die wenigstens in ihrer Mehrzahl als echt gelten dürfen) auf sehr achtungswürdige Weise vertreten. Bei aller Verehrung dieses Standes war Niklos doch besonnen und verständig genug, sich über dessen Gefahren nicht zu täuschen. Er warnt nicht allein vor den Abwegen des Hoch- 20 muts und der Unthätigkeit (s. bes. die oben unter I, 3 u. 6 genannten Traktate über deren Inhalt in m. Schrift „V. den sieben Haupttünden“ l. c. näher behandelt ist), sondern giebt auch unumwunden Zeugnis von den Seele und Leib zerrüttenden, selbst mörderischen Folgen mönchischer Überspannung; er kannte den geheimen Zitz einer un- 25 entsehbaren Verjudung (lib. I, epist. 295; lib. II, epist. 110). Seine Werke geben ein reichhaltiges Bild des mönchischen Lebens, seiner Zwecke und Mittel, seiner inneren Erfahrungen und Kämpfe und des gesamten aus demselben hervorgehenden Gedankenkreises (besonders wichtig sind in dieser Hinsicht die unter II, Nr. 3–5 genannten Traktate). Die Weisheit des Niklos liebt die Form des Spruches; gern ergeht er sich in 30 Spruchreihen, die in ihrer eleganten, die Rhythmus des Siraoiden nachahmenden Form an jüdisch-hellenistische Vorbilder erinnern und denen wir das Lob der Sinnigkeit, des Ernstes und der feinen Wahrnehmungsgabe nicht versagen werden. „Arbeitsam“, sagt er in seinen Sentenzen, „ist jener, dem die Zeit niemals überflüssig ist“. Du sollst nicht die Gestalt, sondern die Seelenrichtung eines christlichen Mannes dir aneignen. — Bei jeder Handlung fasse vor dem Anfang schon das Ende ins Auge. — Unser Gebet 35 sei mit Nüchternheit verbunden, damit wir nicht von Gott erbitten, woran er keinen Gefallen hat. — Zähme dein Fleisch mit nützlichen Beschäftigungen, denke nicht daran, es vollständig zu vernichten. — Den bösen Gedanken tritt mit anderen und besseren in den Weg. — Halte die Trägheit (*καθυσία*) für die Mutter aller Übel, denn sie raubt dir das Gute, was du hast, und was dir fehlt, läßt sie dich nicht erwerben. — Vergleiche 40 das Traurige wie das Glänzende des Lebens mit einem Schatten und Mäde, denn wie ein Schatten vergeht es und wie ein Rad rollt es dahin. — Die „Philosophie“ ist ein ausgezeichnetes Gut für die Menschen; aber da sie einzig ist, will sie auch von ihrem Besitzer allein besitzen und festgehalten sein (*οὐσα δὲ μονογενής, μόνη μόνη στήναι τῷ κτηνῶντι βούλεται*). — Beherrsche du deinen Bauch, dann auch deine Zunge, 45 damit du nicht des einen Knecht und in der anderen ein unverständiger Freier werdest. Heilig ist der Altar des Gebets, denn es zieht das Allerheiligste auf heilige Weise an uns heran. — Gutes reden muß auch, wer nicht gut handelt, damit er mit seinen Worten seine Werke beschämen lerne. — Die Thräne des Gebets ist ein heiliges Bad der Seele; aber nach dem Gebet erinnere dich, weshalb du geweint hast. Wer nicht 50 auch unter Sündern die Sünde haßt, wird auch, wenn er sie selbst nicht ausübt, verurteilt.

In diesen und ähnlichen Sentenzen sind klassische und alphilosophische Anklänge mit christlichen Gedanken und asketischen Neigungen auf merkwürdige Weise gemischt. Es be greift sich, daß man im Hinblick auf diese seine klassischen Inklinationen ihm sogar eine Bearbeitung des Epiktetischen Manuale fürs Bedürfnis christlicher Leser beizulegen vermocht 55 hat (s. diese Schrift unter den *Opuscul. spuria*, b. Migne, p. 1286–1316). — Tiefer werden wir anderwärts in die asketischen Grundsätze eingeweiht. Denn ungeachtet aller Besonnenheit nimmt Niklos doch keinen Anstand, sein mönchisches Prinzip unmittelbar von Christus abzuleiten. Christus ist, laut jenem *λόγος ἀσκητικός* (cap. I sq.), der alleinige Weisheitslehrer; er hat in den Aposteln und diese wieder in den *μονάζοντες* 60

ihre wahren Nachfolger. Der christliche „Philosoph“ muß frei sein von Affekten, irdischen Sorgen und körperlichen Hemmnissen; Freiheit und brüderliche Gleichheit sind nur in dieser Form vollkommen darstellbar. Denn alle Abwendung von irdischen Gütern und sinnlichen Begierden gilt zugleich als Mittel einer inneren Seelenbefreiung, welche den unmittelbarsten Verkehr mit Gott und die werdende geheimnisvolle Einverleibung mit Christus möglich macht. Ruhe und genießende Betrachtung bezeichnen das Ziel eines stumpfen, der den Geist auf seinen Herrsitz erhebt. Die Weltvergessenheit der Mönche soll so weit reichen, daß der Entzogene seiner eigenen Blutsverwandten nicht mehr gedenken darf (*ζῳγ. ἀσζ. c. 11*). Welche unachtsamliche Strenge also im Prinzip! Um so mehr kontrahiert es damit, wenn Nilus von der Höhe seiner Idee zu deren Ausführung herabsinkt. Denn in solchen Fällen muß er die unerbittliche Naturgewalt und das unabweisbare Recht der Natur, das er eben verleugnet, selbst anerkennen; er muß das einreißende Verderben seines Standes, der vielfach von der Gottseligkeit nur ein Gewerbe machte, aufdecken, die Unberufenen zurückweisen, die tragen Herumläufer scheitern, durch heilsame Ratschläge die Übungen erleichtern, die Macht der Gewohnheit, die mit der Zeit eine neue Natur an die Stelle der alten zu setzen vermöge, zu Hilfe nehmen und überhaupt auf das Gebiet der natürlichen Seelenkunde und der individuellen Neigung und Fähigkeit eingehen, zu welchen seine Theorie sich von vornherein in ein abstraktes Verhältnis gesetzt hatte (*lib. III, epist. 119; vgl. ζῳγ. ἀσζ. c. 51*). — In dieser letzteren Beziehung gerade liefern seine Briefe eine interessante Ausbeute. „Himweg“, ruft er, „mit denen, die als Mönche nur der Arbeit und Anstrengung oder der bürgerlichen Pflicht entfliehen wollen; es ist ihre eigene Eitelkeit, die sie mit dem Mönchsgewande verdecken! Das Gute trägt in sich selber die beste Frucht; nicht Lohn und Ehre vor der Welt noch Furcht vor der Strafe machen es erstrebenswert. Daher auch kein besseres Gebet als das um ein reines Herz, als das wahre Merkmal der Gotteskindheit, zu welcher wir durch Geduld und Buße erzogen werden“. — Die Briefe (über deren Textverhältnisse, in Ermangelung einer gründlichen krit. Monographie, einstweilen Fessler-Jungm. p. 120 ff. zu vergleichen ist) sind fast alle an uns unbekannte Personen, Männer und Frauen, Laien, Ältester und Bischöfe, Äbte und Mönche gerichtet. Sie beweisen, wenn auch nur theilweise, daß der von ihnen echt sein sollte, an wie vielen Jäden damals ein hochgeehrter Anachoret mit der von ihm verlassenen Welt noch zusammenhing. Besondere Beachtung verdient der zur Verteidigung des Chrysostomus abgefaßte Brief in Buch I, Nr. 309 (*M., p. 193 f.*). An einer anderen Stelle will er dem schon damals überhandnehmenden kirchlichen Bildergebrauch Zerknirschung setzen; doch wünscht auch er, daß im Sacrament gegen Osten ein Kreuz aufgerichtet, der innere Raum der Kirche aber mit künstlerischen Darstellungen aus der heiligen Geschichte ausgestattet werde, damit die des Lesens Unkundigen durch Betrachtung der Gemälde an die Tugenden der Frommen gemahnt und zur Nachahmung erweckt werden mögen (*L. IV, ep. 61 ad Olympiodorum*).

Von den übrigen zwanzig Nilus, welche *Nilatus* kennt, gilt es hier noch einige Bemerkenswerte namhaft zu machen. Abgesehen von einem ägyptischen Bischof und Märtyrer, welchen Eusebius, *De mart. Palaest. c. 13* erwähnt und dessen Andenken sich in dem *Menol. Graecor. die 17. Sept.* erhalten hat, sind alle jünger als der eben Besprochene. Nämlich zunächst:

2. Nilus aus Rossano in Kalabrien (auch *N. von Gaëta* oder von Grottaferrata genannt, nach seinen letzten Hauptwohnungen; oder *N. d. Jüngere*, zum Unterschied von Nr. 1). Laut der ausführlichen *Vita*, die ihm einer seiner Schüler — wahrscheinlich Abt Bartholomäus von Grottaferrata (gest. 1065) — gewidmet hat, wurde er 910 zu Rossano in Kalabrien von griechischen Eltern geboren und lebte als Mönch nach basilianischer Regel abwechselnd in mehreren Klöstern Unter- und Mittelitaliens — zeitweilig auch im Merinsfloster zu Rom sowie in Monte Cassino, zuletzt hauptsächlich in der Einsiedelung Vallerluce bei Gaëta und dann in St. Agatha bei Frascati, von wo aus er das nahe benachbarte Kloster Crypta ferrata (Grotta ferrata) gründete, als dessen erster Abt er gilt. Er starb 95-jährig, am 27. Dezember 1005. Der wilde Geist der damaligen Zeit verlangte nicht wie vordem ein müßiges und beschaulich philosophisches Mönchtum, sondern vielmehr ein Mönchtum der Demut, Befehrung und Sittenreifeit, und in diesem Sinne wollte Nilus, wozu ihn seine Erziehung hingerichtet hatte, Nachfolger eines Antonius und Silarien sein. Wie er selbst schwere Bußkämpfe zu bestehen hatte, so legte er sie auch anderen auf und wirkte als vielgesehener, im Rufe besonderer Heiligkeit und Wunderkraft, auch Zebergabe stehender Gewissensrat unter den Verderbten der höheren Stände. Als nach der Vertreibung des Papstes Gregor V. durch Crescentius der

Erzbischof Hilagetus oder Johann von Piacenza, ebenfalls von griechischer Abkunft, sich in die päpstliche Würde einbrängte, warnte ihn Nilus vor dem abrazigen Unternehmen, und der Erfolg bewies, wie sehr er Recht hatte. Kaiser Otto III. setzte 998 Gregor wieder ein und strafte den Erzbischof mit Ausstechung der Augen und grausamer Verstümmelung. Nilus aber machte dem Kaiser die kräftigsten Verhaltungen und setzte die Freilassung des öffentlich geschändeten Freundes durch (Vita, c. 189 ff.; vgl. Neander, S. 231 f.; Barmann, Die Politik d. Päpste II, 153 ff.). Seinem erziehn und sanft mütigen Charakter blieb er bis ans Ende getreu. — Besondere Verehrung ist ihm seitens der noch heute der Basiliusregel zugehörigen Mönche von Grotta ferrata (vgl. Kochi, De coenobio Cryptoferratensi, 1893) erwiesen worden. In der Niluskapelle der Abtei kirche daselbst stellt ein Freskenzyklus von Domenichino aus dem Jahre 1610 verschiedene Scenen aus dem Leben des Heiligen dar, u. a. seine Begegnung mit Otto III. Ein Altargemälde von Annibale Caracci ebenda selbst bildet die Heiligen Nilus und Barbo lomäus (vgl. o.) als Empfänger einer Erscheinung der hl. Jungfrau ab, welche sie zum Bau der Kapelle auffordert (vgl. W. Dögel, Monogr. II, 561).

3. Nilus der Archimandrit, mit dem Zunamen Doropatrius, lebte gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts und wurde nacheinander Notar des Patriarchen von Konstantinopel, Protoproödrus Syncellorum und Nomophylax des Reichs. Auch brachte er einige Zeit in Sizilien während der Herrschaft des Königs Roger zu. Auf den Antrag des letzteren wurde von ihm die Schrift: Syntagma de quinque patriarchalibus thronis um 1113 abgefaßt, welche Steph. le Moyne, Var. sacra I, p. 211 herausgegeben hat. Es ist dies eine merkwürdige und ganz im griechischen Interesse entwerfene kirchlich-historische Deduktion, welche ausgehend von der Verteilung der Weltreiche und dem Ursprung des christlichen Episkopats, zunächst die drei ältesten Patriarchate von Antiochien, Rom und Alexandrien nebeneinander ordnet und dann das spätere Hinzutreten von Jerusalem und Konstantinopel erklärt. Der römische Sprengel wird durchaus auf Europa beschränkt. Ein vermeintlicher Primat des Petrus kann nicht aufkommen gegen die synodalen Bestimmungen, welche den kirchlichen Sitz von Konstantinopel dem römischen völlig gleichgestellt haben. Die Zünfzahl der Patriarchen von gleicher Würde und ungleichem Range wird mit den fünf Stimmen verglichen, welche den einseitlichen Bestand und die Regierung des menschlichen Körpers bedingen. Aus diesen Andeutungen ist die Anschauung des ganzen ersichtlich. Der Verfasser geht sehr ins Einzelne und ist umfänglich genug, bei der Aufzählung der kirchlichen Distrikte auch solche Ortschaften zu nennen, welche keiner kirchlichen Oberhoheit förmlich und rechtlich zugeordnet waren. Römischen Augen war natürlich das Produkt anstößig, nicht minder dem Leo Allatus (vgl. Schelstrate und Schröckh a. a. O.).

4. Nilus Damylas (Damila), Abt auf Kreta zu Anfang des 15. Jahrhunderts, gehört zu den späteren byzantinischen Polemikern gegen Rom. Für ein von ihm gestiftetes Nonnenkloster verfaßte er eine *Τεταχὴ παράδοσις*, welche im cod. Parisin. gr. 1295 erhalten, aber noch nicht ediert ist. Das von ihm hinterlassene Testament (aus dem Jahre 1417) enthält eine Liste byzantinischer Schriften von literatur- und kulturgeschichtlichem Interesse (ediert zuerst durch E. Legrand in der Rev. des études grecques 1891, p. 178—185, dann korrekter durch Epyridion P. Lambros: „Das Testament des Nilos Damilas“: BZ. 1895, S. 585 ff.).

Über Nilus, Erzbischof von Rhodos (gest. nach 1379), der auf dogmatischem und hagiographischem Gebiete schriftstellerisch thätig war, sowie über den Homiletiker Nilus, Patriarchen von Konstantinopel (1379—1387) handelt Erhard von Krumpholtz, Byz. Literatur-Geschichte<sup>2</sup>, 109 und 171 f. — Wegen des Nilus Kabaßilas s. d. Artikel: IX, S. 667—669. (Gaff. † Böttler.)

Nimes, Edikt von, und die Aufhebung des Edikts von Nantes. — Literatur. Das Hauptwerk ist immer noch wegen seiner Ausführlichkeit und der zahlreichen Dokumente: Histoire de l'Edit de Nantes, T. 1—3. Orléans 1693. 95 von Etie Benoit; eine wichtige Ergänzung dazu ist: Eclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'Edit de Nantes et sur l'état des Protestants de France, T. 1, 2, Paris 1788 von Ruhlière, partiell für Ludwig XIV. — Neuere Schriften: G. Weber, Geschichtliche Darstellung des Calvinismus im Verhältnis zum Staat in Gené und Frankreich bis zur Aufhebung des Edikts von Nantes, Heidelberg 1836; C. Stäbeline, Der Hebertritt St. Heinrichs IV. von Frankreich zur römisch-katholischen Kirche, Basel 1856; G. v. Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus, Bd 4 und 5, Gotha 1864—69; Döllinger, Die einflussreichste Frau in der französischen Geschichte, Allgemeine Zeitung 1886, Nr. 185 ff. Beil.; J. Sander, Die

Hygenotten und das Edikt von Nantes, Breslau 1885, durch die angehängten (überetzten) Beilagen wertvoll; und Th. Schott, Die Aufhebung des Ediktes von Nantes im Oktober 1885, Halle 1885 (S. 10 der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte), wo die übrige in Betracht kommende Literatur verzeichnet ist. Die 200jährige Wiederkehr der Aufhebung des Ediktes im Jahre 1885 rief eine sehr reiche litterarische Thätigkeit über diesen Gegenstand hervor; die Erzeugnisse derselben sind mit beinahe vollständiger Genauigkeit zusammengestellt im Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français 1885, p. 565 ff. 609 ff. und 1886 p. 182 ff., vgl. ferner: ThZB herausgegeben von Lipsius Bd 5 (1886), S. 242 ff.

- Das Edikt von Nantes (s. den II. Bd XIII S. 615 ff.) war ein Kompromiß, abgeschlossen von König Heinrich IV. zwischen der katholischen Staatsreligion und der Konfession der Minderheit der Bevölkerung; als der numerisch schwächere war die letztere durch Garantien (Sicherheitsplätze etc.) geschützt; ihr größter Schutz bestand in der Loyalität der Protestanten gegen das Königtum und in der unparteiischen Stellung des letzteren über den Konfessionen. Stellte sich das Königtum auf die Seite der Katholiken oder traten die Protestanten selbst feindlich gegen dasselbe auf, so waren die größten Gefahren für die Erhaltung des Ediktes und für den Fortbestand des Protestantismus heraufbeschworen. So lange Heinrich IV. lebte, war keines von beiden zu befürchten; in großartiger Weise ging er den Weg der Vermöhlung, im Bewußtsein seiner Überlegenheit gewährte er den Reformierten am 1. August 1605 ihre Sicherheitsplätze noch auf weitere vier Jahre. Allerdings fehlte es auch unter seiner Regierung nicht an Klagen und Beschwerden von beiden Seiten und die Reformierten konnten manche Verletzung des Ediktes von Nantes nachweisen, doch war die Zeit bis zu seinem Tode eine glückliche und friedliche und Duplessis-Mornay konnte mit Recht ausrufen: Wie lange haben wir und unsere Väter nach einer Freiheit geseufzt, welche wir jetzt besitzen. Heinrichs jäher Tod (1610) änderte die Sachlage völlig, er war ein schwerer Schlag für die Protestanten; denn von diesem Augenblicke an begannen die ernsthaften Angriffe gegen das Edikt, die Versuche, es zu beschränken und ungültig zu machen; offen und verdeckt währte dieser Krieg, geführt mit allen Mitteln der List und der Macht rabulistischer Gesetzesauslegung und offener Gewaltthat bis zum Oktober 1685 und die ganze Geschichte des französischen Protestantismus dreht sich um diesen Punkt. Alle die Konflikte, welche in der Stellung und Zusammenetzung der beiden konfessionellen Parteien, im Verhältnis der Protestanten zur Regierung und zur Nation verborgen lagen, brachen in der Zeit nach Heinrichs Tode hervor. Mit Recht mißtrauten die Protestanten der bigotten, Spanien zugeneigten Regentin Maria von Medici und ihrem gleichgesinnten Sohne Ludwig XIII. und wenn auch am 22. Mai 1610 das Edikt von Nantes feierlich bestätigt wurde, so kamen doch bald offene Verletzungen desselben vor. An den Aufständen der ehrgeizigen Großen (Conde) beteiligten sie sich nicht, erst als 1620 Kearn der Gesamtmonarchie eingekeilt und der Katholicismus dort unter rohen Gewaltthaten wieder hergestellt wurde, griffen sie, gereizt durch zahlreiche Unlereien, zu den Waffen, 1621; es war der Wendepunkt ihres Geschicks um dieselbe Zeit, da auch in Deutschland in der Schlacht am weißen Berge ein solcher für den deutschen Protestantismus eintrat. Denn die Religionskriege, welche jetzt begannen, hatten einen anderen Charakter als die früheren; es beteiligte sich bei weitem nicht der ganze französische Calvinismus, der Norden, Poitou und Dauphiné entsprachen nur sehr schwach dem Aufgebote; nach den langen Kriegsjahren war natürlich gemäß eine Ermattung eingetreten, der kriegerische Eifer hatte während der Friedenszeiten nicht zugenommen; die alten Hugenottenstädte Montpellier, Montauban, La Rochelle zeigten zwar durch ihre Verteidigung, daß ihre Bürger so tapfer seien, wie ihre Ahnen, aber der ganzen Partei fehlte eine Autorität wie Coligny und Heinrich von Navarra gewesen waren; unter den Großen (Meban, Zoubise, Beuillon, Tremoille, Châtillon, Desdiguieres) herrschte Eifersucht, Zwietracht und Laune. Das protestantische Deutschland, selbst im seine Existenz kämpfend, konnte keine Hilfe senden, die von England war schlecht geführt und daher wirkungslos und die ungeligen Beschlüsse der politischen, verborenen Versammlung zu La Rochelle (10. Mai 1621), welche die protestantische Gemeinschaft in Kreise teilte, sie militärisch und finanziell organisierte und das Bild eines Staatenbundes, etwa wie die Republik der Niederlande erscheinen ließ, zeigte der Regierung, trotzdem daß der Bund nur auf dem Papiere bestand, eine drohende Gefahr, und gab ihr das Recht, die Protestanten als schlimme Rebellen zu behandeln. Der Krieg, mit großer Grausamkeit geführt, war zwar in den Jahren 1621 und 1622 durch die heldenmütige Verteidigung von Montauban und Montpellier günstig für die Hugenotten, aber die Schilderhebung der Protestanten im Jahre 1625 und die darauf folgenden Kriege 1625—1628 endeten unglücklich für sie. Richelieus staatsmännische Überlegenheit gab der Krone den

Sieg. Als das halbverbrügelte Rochelle am 28. Oktober 1628 endlich seine Thore öffnete, war der lange mit Erbitterung geführte Kampf zu Ende, 50 Hugenotten waren völlig besiegt; noch kurze Zeit währte der Bürgerkrieg in Guenne und Languedoc, aber es waren nur Todeszuckungen eines sterbenden Gegners; der edle Heinrich von Rohan, der letzte der großen Adligen, welche ihren Degen für die Sache der Religion ihrer Väter zogen, mußte die Waffen strecken. Der Frieden von Maastricht am 28. Juni 1629, dem Juli 1629 das Gnadenedikt von Nîmes folgte, beendete die Religionskriege, war aber zugleich der Anfang einer neuen Epoche in der Geschichte des französischen Protestantismus.

Das Gnadenedikt von Nîmes gewährte zwar den besiegten Unterthanen völlige Verzeihung für ihre aufrührerischen Thaten, bestätigte das Edikt von Nantes in allem, was die Gewissensfreiheit, freie Religionsübung, persönliche Sicherheit und alle bürgerlichen Rechte der Protestanten betraf, aber es nahm ihnen alle materiellen Garantien für die Bewahrung dieser Rechte; alle Sicherheitsstädte wurden ihnen entzogen, ihre Versammlungen geschleift, ihre politischen Versammlungen verboten, die Reformierten hörten auf, eine politische Partei, ein Staat im Staate zu sein. Noch hatte die französisch-reformierte Kirche ihre volle Freiheit und Unabhängigkeit, aber dieselbe hing ab von der königlichen Gnade; denn recht bezeichnend für die veränderte Lage war, daß in den begründenden Eingangsworten dieses Ediktes nicht der königliche Wille, einem Teil der Unterthanen zu ihrem Rechte zu verhelfen, als bestimmendes Motiv hervorgehoben wurde, sondern stets nur die königliche Gnade, das Mitleid mit dem Elend der Unterthanen betont wurde, und mit Recht heißt es darum stets: das Gnadenedikt. Ein Zeichen, wie diese Gnade zurückgezogen werden könne, war, daß der von Heinrich IV. und eine Zeit lang auch von Ludwig XIII. den Geistlichen gezahlte Gehalt nun wegfiel; ein weiteres Zeichen dessen, was die Protestanten zu gewärtigen haben, war die im Edikt mehrfach ausgesprochene bestimmte Hoffnung und Erwartung ihrer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche. Der französischen kirchlichen Politik schwebte seitdem dies Ziel als ein erreichbares und um jeden Preis zu erreichendes immer vor Augen, alle Wege, welche dazu führten, wurden von ihr allmählich eingeschlagen. Es fehlte in den folgenden Jahrzehnten nicht an theologischen Disputationen, Religionsgesprächen, Unionsversuchen, jedoch ohne Erfolg; wichtiger und verhängnisvoller für die Protestanten waren die zahlreichen Uebertritte besonders der vornehmen Adligen, meistens durch weltliche Vorteile, Ehrenstellen, Ämter u. dergleichen herbeigeführt (z. B. Lesdiguières, Châtillon, Bethune, Bouillon, Duperron, Palma Cayet).

Nichelien war ein zu klar blickender Staatsmann, um damals, wo Frankreich, der inneren Unruhen leidend, sich anstrebte, eine Weltstellung zu gewinnen, der von Nem aus an ihn gestellten Forderung, der Meyerei gewaltiam ein Ende zu machen und das Edikt von Nantes einfach aufzuheben, Folge zu geben und dadurch einen intelligenten, fleißigen, wohlhabenden und zahlreichen Teil der Bevölkerung zur Verzweiflung zu bringen; aber unter ihm begann eine systematische Thätigkeit, der reformierten Kirche und ihren Befürwortern ein Recht und Besitztum um das andere zu beschränken und zu entziehen und diese dadurch zu schwächen: am 6. März 1631 wurde durch Beschluß des Staatsrats die Ausübung des reformierten Gottesdienstes in Meur (Saintonge) verboten, seitdem verging kaum ein Jahr, in welchem nicht ein protestantisches Gotteshaus geschlossen oder ein Ort des Rechtes des Gottesdienstes beraubt worden wäre, sei es infolge richterlicher Entscheidung oder durch Beschluß des Staatsrates, alle möglichen, auch die schwächsten Gründe mußten dazu dienen. 1633 wurde bestimmt, daß die von den Protestanten gegründeten Schulen (Collèges) zur Hälfte den Katholiken gehören sollten; in Meur wurde den Protestanten verboten, eine höhere Schule zu errichten (1635), in Valence wurde verordnet, daß die evangelischen Geistlichen nur an dem Orte ihrer Residenz predigen dürfen, die Filialgemeinden waren dadurch ihres Gottesdienstes beraubt; in Dijon wurde den Protestanten befohlen, bei katholischen Festen ihre Häuser zu schmücken; das Parlament in Bordeaux verbot den protestantischen Eltern, ihre Kinder zum Besuch des evangelischen Gottesdienstes zu zwingen (1636); die Benennung „angeblich reformiert“ wurde unbedingt offiziell, ihre Gotteshäuser durften die Protestanten nicht „Kirchen“ (églises) heißen, die protestantischen Mitglieder des Parlaments von Caïres durften nicht den roten Rock, nicht die mit Fels verbrämte Kappe tragen u. d.

Nach dem Tode Nichelien's und während der Minderjährigkeit Ludwigs XIV. wurde dies unheilvolle System fortgeführt, allerdings in viel geringerem Maße; während der großen politischen Unruhen der Frenche fürchtete die Regierung, die Protestanten

möchten sich auf die Seite ihrer Gegner schlagen, um vielleicht im Verein mit denselben die alte politische Unabhängigkeit wieder zu gewinnen. Aber die Protestanten blieben der Regierung vollständig treu, so daß Ludwig XIV. selbst in einem Erlasse vom 21. Mai 1652 in den schmeichelhaftesten Ausdrücken ihre Treue und Anhänglichkeit anerkannte, auch einige Beschränkungen zurücknahm und Erleichterungen gewährte. Die Jahre 1649 bis 1656 waren die glücklichsten für den französischen Protestantismus, „die Herde weidete, nach einem Mazarin in den Mund gelegten Worte, abseits, aber sie weidete friedlich“, dagegen beginnen von 1656 an wieder die Gewaltthätigkeiten gegen die Reformierten, die Beschränkungen des Ediktes von Nantes (königliche Deklaration vom 18. Juli 1656), 10 1659 wurde den Reformierten noch einmal gestattet, eine Nationalsynode zu halten, diese aber für die letzte erklärt und damit ihr kirchlicher Organismus seiner Spitze, seiner höchsten Repräsentation, seiner letzten Instanz in allen Fragen der Lehre und der Disziplin beraubt; es war die Einleitung zu der systematischen Bedrückung und Verfolgung der Protestanten, welche von der Selbstregierung Ludwigs XIV. an datiert und zur Auf- 15 hebung des Ediktes von Nantes führte.

Ein treuer Sohn seiner Kirche, deren äußerliche Forderungen er auch in den Zeiten eines ausschweifenden Lebens pünktlich erfüllte, in religiösen Fragen ziemlich unwissend, jeder Selbstständigkeit auf religiösen und kirchlichem Gebiete durchaus feind, erfüllt von einem maßlosen Selbstbewußtsein als Monarch und Katholik, überzeugt, daß die Einheit 20 der Konfession ein Haupterfordernis eines geordneten Staatswesens sei, war er von Anfang seiner Regierung an entschlossen, seinen Krönungseid wahr zu machen, die Ketzer nach Kräften aus seinem Gebiete auszurotten; nicht eine Vereinigung beider Konfessionen — denn alle Vorschläge dazu kamen über die ersten Schritte nicht hinaus — sondern eine Aufsaugung der Protestanten durch den Katholicismus plante er. Klar sprach er sich 25 darüber in seinen Memoiren aus, welche er für seinen Nachfolger als Richtschnur im Regieren aufsetzte: auf keine Weise wolle er durch irgend eine neue Gewaltmaßregel seine protestantischen Unterthanen bedrücken, sondern das beobachten, was seine Ahnen ihnen zugestanden haben, aber keinesfalls etwas darüber bewilligen, vielmehr die Aus- 30 übung davon in die engsten Grenzen einschränken, welche Gerechtigkeit und Anstand gestatten. Gnaden aber gewähre er ihnen keine, um sie dadurch ohne Gewalt zu veranlassen, von Zeit zu Zeit leidenschaftslos an sich zu denken, warum sie sich freiwillig der Vorteile berauben, welche seine übrigen Unterthanen genießen. Gelehrige suchte er durch 35 Belohnungen zu gewinnen, aber, heißt es am Schluß, er habe bei weitem nicht alle Mittel erschöpft, um sie auf sanfte Weise von ihren verderblichen Irrthümern zurückzuführen. Die Worte lassen über einen wohlberwogenen Plan keinen Zweifel, nie verlor Ludwig sein Ziel aus den Augen, die Forderungen der Politik, der Widerstand der Protestanten selbst, welchen man sich nicht so nachhaltig gedacht hatte, führte Änderungen und Verzögerungen herbei; nimmt man noch hinzu, was Ludwig 1664 dem deutschen Kaiser schrieb: er habe kein anderes Bestreben, als die Ketzerei auszurotten, und wenn Gott ihm 40 das Leben erhalte, werde man in Frankreich nach wenig Jahren ihr Erlöschen sehen, — Äußerungen, welche seine innersten Gedanken verraten, so steht unumstößlich fest, daß Ludwig von Anfang seiner Regierung an entschlossen war, den Protestantismus in seinem Lande zu vernichten; alle Versicherungen, die Gültigkeit und den Bestand des Ediktes von Nantes betreffend, waren im Grunde nur leere Förmlichkeiten. Ludwig wußte sich dabei in 45 Übereinstimmung mit dem weitaus größten Teile seiner katholischen Unterthanen, dem die Protestanten unsympathisch, etwas fremd, ein Volk im Volk, gegenüberstanden; er war unterstützt von ihm ergebenden Beamten, welchen des Königs Wille oberstes Gesetz war; diese antiprotestantische Stimmung bei König und Volk wurde geleitet und stets aufs neue angefacht durch den katholischen Klerus, der mit fanatischer Energie und eiserner Beharrlichkeit 50 die Ausrottung des Protestantismus betrieb, und seine reichen Geldmittel in dem der Krone regelmäßig dargebrachten „freiwilligen Geschenke“ dazu benützte, um derselben jedesmal einige Zugeständnisse, einige Maßregeln gegen die Protestanten abzupressen. Es war ein förmlicher Schwärmerhandel zwischen den königlichen Ministern und den Vertretern des Klerus, dessen Kosten die Protestanten zu bezahlen hatten; heuchlerisch verstand die katho- 55 lische Kirche, stets sich als die angegriffene, unterdrückte darzustellen, genau wurde jede wirkliche oder scheinbare Übertretung des Ediktes von Nantes und der anderen Verordnungen berichtet, sorgfältig auf jede Lücke der Gesetzgebung, welche eine Schädigung der Protestanten möglich machte, aufmerksam gemacht; alle Beschränkungen, welche die Protestanten trafen, finden sich zuerst in den Bitten des Klerus an den König. Es ist nicht 60 nachzuweisen, daß bei der Regierung von Anfang an ein streng formulierter Plan feststand,



wie dem Protestantismus ein Ende gemacht werden könne, doch gab ein von dem Jesuiten Meynier verfaßtes Büchlein Anleitung dazu. Das Verfahren war im allgemeinen folgendes: Man entzog seinen Befehlern unter mehr oder weniger guten Gründen ein Recht um das andere, schränkte sie nach allen Seiten ein, stellte ein Netz von königlichen Verordnungen ihnen gegenüber, deren Übertretung furchtbare, grausame Strafen nach sich zog, zerstörte die kirchliche Organisation in allen Teilen, machte ihnen die Ausübung ihres evangelischen Glaubens eigentlich unmöglich und zwang die Eingeschüchterten, Hilfslosen endlich gewaltsam zum Übertritt. Ein vielangewandter Ministriß bei diesem Verfahren war, Maßregeln gegen die Protestanten zuerst nur in einer Gemeinde oder Stadt durchzusetzen, dann sie auf eine Provinz anzuwenden und endlich ihre Geltung für das ganze Königreich zu gebieten. Durch die Natur der Dinge lief der Weg von rabulistischen Auslegungen des Ediktes von Nantes in offene Mißachtung desselben, von beispielloser Willkürlichkeit in Gesetzgebung und Verwaltung zu nackter, brutaler Gewalt und barbarischer Mißhandlung aus; von diesem Gange sei nur eine ganz kurze Skizze gegeben.

Der erste Schlag traf die Gotteshäuser; eine am 15. April 1661 ernannte Kommission hatte überall die Berechtigung der Protestanten zur Ausübung des Gottesdienstes zu untersuchen, infolge davon sanken 1663: 140, 1664: 41, 1666: 16 Kirchen und Kirchlein in den Staub, den Gemeinden war damit der öffentliche Gottesdienst, den Geistlichen Stellung und Einkommen entzogen; diese Schließungen und Zerstörungen, oft aus den willkürlichsten, niedrigsten Gründen, setzten sich seitdem fort und verringerten jedes Jahr den Bestand der evangelischen Kultusstätten; neue zu errichten war streng verboten; den Adligen wurde das Recht zum Gottesdienst auf die Zeit ihres tatsächlichen Aufenthaltes beschränkt. Die Geistlichen durften sich nicht mehr *pasteur* und nicht Doktor der Theologie nennen (6. Mai 1662), auf der Straße nicht den Amtsstab tragen, keine Gast- und Gelegenheitspredigten an anderen Orten halten, überhaupt nur an ihrer Residenz predigen. Mit den Kirchen wurden immer zugleich auch die Schulen geschlossen; an andern Orten wurde der Unterricht auf die Elementarfächer beschränkt; die Leitung der protestantischen Schule in Nîmes wurde den Jesuiten übergeben, die theol. Fakultät dort aufgehoben, die Wirksamkeit der Provinzialsynoden wurde beschränkt, die Provinzen isoliert, keine durfte mit der andern verkehren oder sie materiell unterstützen. Der Übertritt zur reformierten Konfession wurde den Mönchen, Nonnen und Priestern auf das strengste verboten, ebenso der Rücktritt einmal Übergetretener („*Rekehrte*“ wurden sie stets genannt), der Übertritt zur katholischen Kirche dagegen auf alle Weise begünstigt, das Recht der *Reuekehrten*, einige Jahre *Krist* zur Bezahlung ihrer Schulden zu erhalten, allmählich auf das ganze Land ausgedehnt, das Jahr, in welchem die Kinder eine gültige Willenserklärung in Verreß ihres Übertritts abgeben konnten, für die Mädchen auf das 12., für die Knaben auf das 14. Lebensjahr festgesetzt (insolge davon nahm der Kinderraub eine entsetzliche Ausdehnung an); in die Meisterbriefe wurden Klauseln eingeschoben, welche die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche als Bedingung forderten, in Städten mit überwiegend protestantischer Bevölkerung wurden die Behörden in gleicher Zahl mit Angehörigen beider Konfessionen besetzt; die Protestanten durften in den Sitzungen nicht präsidieren, in den Kirchen durften sie keinen Ehrensitze haben, bei Taufen und Hochzeiten nur in beschränkter Zahl sich einschleichen, zu den Sterbenden durften die katholischen Geistlichen, auch ungerufen, kommen, um zu erfahren, ob sie in der reformierten Religion beharren wollten. Die Toten durften nicht ausgestellt, die Beerdigungen an den Orten, wo kein evangelischer Gottesdienst bestand, nur bei Tagesanbruch oder mit Eintritt der Nacht, wo er bestand, Sommers um 6 Uhr morgens oder abends, Winters um 8 Uhr morgens oder 4 Uhr abends vorgenommen werden, auch die Begleitung war beschränkt.

Einer königlichen Erklärung vom 2. April 1666, welche die Rechte der Protestanten zusammenfaßt, ist die obige Schilderung größtenteils entnommen; die Folge dieser Verdrückung war eine seit dem Jahre 1660 immer zunehmende Auswanderung, welcher kein auch noch so strenges Verbot Einhalt thun konnte. Die üblen Folgen derselben für das Land, sowie die Vorstellungen des großen Kurfürsten (13. August 1666) bewirkten zwar keine Änderung der Lage überhaupt, aber waren doch Veranlassung zu einigen Erleichterungen (Deklaration vom 1. Februar 1669); in der administrativen Zerstörung des Calvinismus trat zwar kein Stillstand ein, doch ist eine gewisse allerdings nur vorübergehende Mäßigung, eine Verlangsamung dieses unheilvollen Prozesses zu erkennen. Die Theologie nahm damals den Kampf auf, die bedeutendsten Vertreter derselben in beiden

Konfessionen traten sich gegenüber. Bossuets Buch *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique* zeichnete einen idealen Katholicismus, der auf Turcenes Übertritt zu dieser Religion Einfluß gehabt haben soll; Nicole griff in *Préjugés légitimes contre les Calvinistes* die Calvinisten an: gegen ihn trat Jean Claude auf in *La défense de la réformation*, gegen Arnauld schrieb Jurieu in *Justification de la morale des Réformés contre les accusations de M. Arnauld*, des Heeres von Streit- und Gelegenheitschriften nicht zu gedenken, welche z. B. den gewöhnlichen Mann in den Stand setzen sollten, seinen Glauben gegen die Angriffe der zahlreichen, überall sich eindringenden Missionare zu verteidigen. Eine neue Art von Befehrung war die um bares Geld, ein schmachtvoller Seelenbandel, welchen der Negat Paul Pellisson (geb. 1624, übergetreten 1670, gest. 1693) mit den Einkünften der abgebrühten Abtei Clugny und anderen Freunden 1676 ins Leben rief; die Menschenseele hatte ihren Preis, der nach Stand und Provinz wechselte, die Quittung für das empfangene Geld enthielt auch eine Abschwörungsformel. Jahre lang trieb diese „wunderthätige Kasse“ ein frevelhaftes Spiel mit den beiläufigen Dingen, die Zahl der Übergetretenen soll bis 1682 auf 38130 gestiegen sein. Die Schande dieses Schwachers trifft aber nicht bloß die Protestanten, von welchen begreiflicherweise nicht die tüchtigsten so gewonnen wurden, sondern noch mehr den Urheber, der seinen Befehrungseifer zeigen und dem Könige schmeicheln wollte, ebenso den Monarchen, dem die Listen vorgelegt wurden, die Geistlichkeit, welche sich bei dem schmutzigen Handel betheiligte und den Papst Innocenz XI., welcher durch ein Breve Pellisson seinen Dank ausdrückte.

Gegen Ende der siebenziger Jahre verschlimmerte sich die Lage der Protestanten wesentlich; der Frieden von Nimwegen 1679 hatte Ludwig XIV. von seinen Gegnern befreit, er stand auf der Höhe seiner Macht, aber auch seine Selbstsucht, Anmaßung und Gewaltthätigkeit hatten zugenommen; die Abweichung der Huguenotten von dem Glauben, welchen er bekannte, faßte er immer mehr als persönliche Beleidigung, als Majestätsverbrechen auf. Der Klerus verstand, durch glänzende Redner die bisherigen Thaten des Königs gegen die Ketzerei mächtig zu preisen, und die Aufforderung an den König, seinen Glaubenseifer, seine Dankbarkeit für die Siege durch die Vernichtung der Hydra der Ketzerei zu zeigen, blieb bei Ludwig nicht wirkungslos, zumal da die Worte durch das große „Geschenk“ von 4 $\frac{1}{2}$  Millionen Livres (1675) unterstützt waren. In jene Zeit fiel auch die sog. „Befehrung“ des Königs; die groben Ausschweifungen hörten auf, der Hof hüllte sich in das Gewand der Anständigkeit, der strengeren Sitze, während die Vergnügungssucht, die Verschwendung, besonders durch Bauten, in ungeheurnen Maße fort dauerten. Den Haupteinfluß auf diese Änderung und auf den König hatte seit 1675 Frau von Maintenon, die Enkelin des Huguenottenführers Agrippa d'Aubigné, evangelisch erzogen, aber mit dem 14. Jahr bekehrt; ihr gelang es durch den Zauber ihrer gewinnenden geistreichen Persönlichkeit, durch gewandte Unterhaltungen den König zu bekehren, die religiösen Intrique sollten die herrschenden seines Lebens werden; sie stand in engster Verbindung mit den Häuptern der strengen Kirchenpartei Bossuet, Bourdalou, Noailles, Gobelin, sie hat als die Vertraute des Königs unleugbar einen großen, gewaltigen Einfluß, besonders auf die kirchlichen Geschicke Frankreichs ausgeübt, auch der Protestantismus hatte dies zu empfinden. Zwar jene häufig wiederholte Behauptung, sie trage die Hauptschuld an der Aufhebung des Ediktes von Nantes, sie habe es übernommen, Ludwig dazu zu bewegen, um dagegen der Mitwirkung der Geistlichkeit bei ihrem Streben nach des Königs Hand sicher zu sein, ist völlig unhaltbar. Das Zerstörungswerk, dem das Edikt von Nantes erlag, war schon lange angefangen, ehe sie zu Macht und Einfluß kam, aber sie hat den König in nichts gehindert, auch nicht in seinen grausamsten Maßregeln, sie hat ihn bigotter und fanatischer gemacht, an dem allgemeinen Befehrungseifer in hervorragender Weise teilgenommen, sie ist aus Überzeugung, gehorham den Weisungen ihres strengen Beichtvaters Gobelin, und geleitet von dem Bestreben, die königliche Gunst zu behalten, ganz in die Anschauungen Ludwigs eingegangen (ihre Gutachten vom Jahre 1697 atmet eine auffallende Härte) und hat an der Auflösung und Vernichtung des Protestantismus redlich Theil gehabt. Die protestantische Frage war die wichtigste innere politische Angelegenheit geworden, die Stimmung des Königs drängte immer mehr auf ihre Lösung, er wollte durch diese That seinen Glaubenseifer zeigen und sich über seine Abnen stellen; gewaltthätiger, willkürlicher und grausamer wurden die angewandten Mittel. Denn die oberste Stelle im königlichen Rat nahm der erbarmungslose, heftige, streng katholische Louvois ein, ihm zur Seite stand sein bigotter Vater, der Kanzler Le Tellier, der mit seinem Haß gegen die Protestanten die Gerichtshöfe er-

füllte und seine eminente Medizienkenntnis beinahe stets zum Nutzen der Protestanten verwandte, und der königliche Beichtvater La Chaise, dem die Zugehörigkeit zu den Jesuiten seinen Pfad vorrieb und der die Gewissensbisse des Königs durch den Hinweis auf seinen jetzigen Eifer beschwichtigte.

Die Schließungen der Kirchen (1679: 26; 1681: 28; 1682: 58; 1683: 16; 1684: 76) und der Schulen nahmen zu; durch die Aufhebung der Mammern des Edikts (Juli 1679) wurden die Protestanten ihrer eigenen Gerichtsbarkeit beraubt; Schlag auf Schlag fielen die Verordnungen, welche sie allmählich von allen Ämtern und Stellen ausschloßen; die Edelleute durften keine protestantischen Gerichtsbeamten anstellen (11. Januar 1680), die protestantischen Frauen mußten den Hebammendienst (20. Februar 1680), die niederen 10 Justizbeamten ihre Stellen aufgeben (23. August 1680), ebenso die Notare, Anwälte, Gerichtsvollzieher (28. Juni 1681); das Edikt vom 11. Juni 1680 schloß die Protestanten von allen Finanzstellen, von allen Pachtungen aus; am 1. März 1683 erhielten alle protestantischen Beamten des königlichen Hauses im weitesten Sinne den Befehl, ihre Stellen niederzulegen, ebenso die Offiziere in Armee und Marine, die Mäße des Parlaments 15 (25. Juni 1685), endlich wurde den Protestanten verboten, katbolische Diensthofen zu halten, den juristischen Doktorgrad zu erwerben, Apothekern, Chirurgen, Buchbändlern, Buchdruckern wurde die Ausübung ihres Gewerbes verboten, die Bücher einer strengen Zensur unterworfen und die anstößigen aus den Bibliotheken genommen (9. Juli 1685), den Kindern wurde mit 7 Jahren der Übertritt gestattet (17. Juni 1681), für die Über- 20 getretenen hatten die Eltern ausreichende Pensionen zu geben, die Geistlichen durften an den Orten, wo der Gottesdienst verboten war, nicht mehr wohnen (13. Juli 1682), länger als 3 Jahre durfte keiner dieselbe Stelle verwalten (August 1681). Ein allgemeiner Befebrungsseifer ergriff Frankreich, besonders die vornehmen Kreise wetteiferten darin, ihre Verwandten und Untergebenen für die katbolische Kirche zu gewinnen; Miffio- 25 nare durchzogen in Scharen das Land, die Kongregation „von der Verbreitung des Glaubens“ entfaltete in allen größeren Städten ihre Thätigkeit, Kinderraub unter irgend einem Vorwand war an der Tagesordnung, überall waren Häuser für die Neufatboliken und Katbolikinnen gegründet worden; wer hier oder in einem Kloster untergebracht wurde, war meistens für Glauben und Verwandtschaft verloren; daß auch die Sterbenden mit 30 Befebrungsverfuchen gequält wurden, lag in der Natur der Sache.

Zu diesen administrativen, mit einem gesetzlichen Scheine umkleideten Maßregeln, kamen allmählich offene Gewaltthaten: Kirchen wurden erbrochen, die Bibeln darin verbrannt und andere Erzeffe begangen (1681 in Rouffe, Houdan, Grenoble), aus einigen Orten wurden die Protestanten geradezu ausgewiesen (Dijon). 1681 schlug der Intendant 35 Marillac vor, durch Cinquartierung die Reformierten in Poitou zum Religionswechsel zu zwingen; am 18. März erließ Louvois jene berühmte Ordonnanz, welche die Hauptcinquartierungslast den Protestanten zuwies, die, welche sich bekehrten, waren für 2 Jahre von Cinquartierung frei. Die Soldaten, welchen außer Quartier und Kost noch ein hochbemessener Sold gereicht werden mußte, kannten die Absicht der Regierung gut genug, 10 um ihr Benehmen danach einzurichten; alle Willkür, Übermut und Brutalität hatten die unglücklichen Quartiergeber zu erdulden, die schlimmsten Gewaltthaten und Grausamkeiten kamen vor, die Familien, denen 10, 20 und noch mehr Soldaten gegeben wurden, waren finanziell ruiniert, einer geplünderten Stadt glich der Ort, in welchen die Dragonaden (denn Dragoner waren die ersten Soldaten, welche man zu diesem frommen Werke ge- 15 brauchte) gehaust hatten; die, welche sich bekehrten, wurden sogleich von der schrecklichen Last befreit. Acht bis neun Monate (März bis November 1681) hausten diese Unholde in Poitou, die bestigen Klagen der Reformierten fanden bei Hofe lange Zeit taube Ohren, den Soldaten wurde nur eingeschärft, sie sollen keine bedeutenden Unordnungen begen. Der Abzug der Truppen wurde erst befohlen, als die Auswanderung in er- 50 schreckender Weise zunahm, und das englische Parlament von diesen Vorkommnissen Notiz nahm. Aber als dies endlich geschah, war der Protestantismus in Poitou vernichtet; Tausende traten über, um der Qual und Angst zu entgehen; in Fossay z. B. an einem Tage 300; ganze Ortschaften bekehrten sich auf die bloße Nachricht von dem Anmarsche der Truppen; doch fehlte es auch nicht an Beispielen heroischen Glaubensmutes bei Män- 55 nern und Frauen.

Mit heippielloser Geduld und Loyalität hatten die Protestanten alle die namenlofen Quälereien, Zurücksetzungen und Mißhandlungen ertragen; Tausende waren allerdings übergetreten, besonders die adelige Welt wandte sich immer mehr dem Katbolicismus zu, aber bei weitem die Mehrzahl harrete in dem angefochtenen, verfolgten Glauben aus, auf 90

bessere Zeiten hoffend, der Macht Gottes vertrauend, welcher ihre Kirche schon aus mehr  
 solch schweren Prüfungen errettet hatte. Die Lockungen, mit welchen der Hirtenbrief des  
 französischen Nationalkonzils vom 1. Juli 1682 die „Brüder“ zur Vereinigung mit der  
 Mutterkirche einlud, versung so wenig bei ihnen als die Schlußdrohung, daß sie für un-  
 5 beugsame Hartnäckigkeit die unausbleiblichen schlimmen Folgen zu tragen haben. Die  
 Angriffe des Klerus auf die Protestanten blieben auch dieselben und die gallikanische  
 Opposition, welche 1682 unter Bossuets Führung so energisch gegen den Papst auftrat,  
 suchte in dem Verhalten gegen die Keger ihre Rechtgläubigkeit zu beweisen; jene Ver-  
 sammlung war zwar nicht die Veranlassung zur Aufhebung des Edikts von Nantes, aber  
 10 den schon lange im Gange befindlichen Prozeß hat sie beschleunigt. Rasch näherte sich  
 dieser dem Ende; Sommer 1683 kam es in den Cevennen, im Vivarais und Dauphiné  
 zu Gewaltthaten zwischen den beiden Konfessionen, mit erbarmungsloser Härte schritt die  
 Regierung ein, die angerichtete Zerstörung „sollte die Religionäre belehren, wie gefähr-  
 lich es sei, sich gegen den König zu empören“, grauenvolle Exekutionen (Chamier,  
 15 Isaac Homel am 20. Oktober 1683 lebendig gerädert) gaben die Illustration zu dieser  
 Erklärung.

Völlig machtlos, eingeschüchtert durch die Maßregeln der Regierung, ohne Organi-  
 sation, Leitung und Zusammenhang, ohne Kirchen, Schulen und Geistliche, ausgeschlossen  
 von jedem höheren Berufe und Gewerbe, umgeben von jenem Netze von Verordnungen,  
 20 deren Übertretungen mit den schwersten Strafen bedroht war, durch harte Auswanderungs-  
 gesetze (August und 2. Oktober 1669, 18. Mai 1682) an ihr Vaterland gebannt, in  
 welchem sie kaum mehr ihres Glaubens leben konnten, dies war die Lage der Protestanten  
 seit 1684; dabei wurde die Fiktion immer noch aufrecht erhalten, das Edikt von Nantes  
 mit seinen Wohlthaten sei noch in Gültigkeit! Seit August 1684 war in den leitenden  
 25 Kreisen die Aufhebung in Aussicht genommen, seit Januar 1685 machten sich weiter  
 blickende Protestanten mit dem Gedanken vertraut, Foucault, der Intendant von Béarn  
 brachte den Stein ins Rollen, indem er mit königlicher Vollmacht die 20 Kirchen seiner  
 Provinz ohne weiteres schloß, die Geistlichen vertrieb und zur Unterstützung der Missio-  
 näre sich Truppen erbat (18. April 1685). Damit begann die große allgemeine Dra-  
 30 gonade; schon der Schrecken vor den Soldaten wirkte in verhängnisvoller Weise, denn  
 Hunderte bekehrten sich aus Furcht; bis 16. Juli waren 16 000 übergetreten, im August  
 zählte Béarn, früher ein festes Bollwerk des Protestantismus, nur noch 3—400 Befenner  
 dieses Glaubens. Die damals tagende Versammlung des Klerus floß über von Lob- und  
 Danksprüchen gegen den König, „den Wiederhersteller des Glaubens, der den Kägern einen  
 35 Weg mit Blumen bestreut geöffnet habe“; sie wagte nicht geradezu den Wunsch nach  
 Aufhebung des Ediktes von Nantes auszusprechen, auch die Regierung zog vor, zuerst die  
 Massenbefehrung durch die Truppen über das ganze Land auszudehnen (7. Juli). Die  
 Truppen in Béarn erhielten den Befehl, die große Zahl der Religionäre in den Gene-  
 ralitäten von Bordeaux und Montauban so viel als möglich zu vermindern; nur bei  
 40 Protestanten durften sie einquartiert werden, so lange sollten sie an einem Orte bleiben,  
 bis der größte Teil bekehrt sei oder die Zahl der Katholiken die der Protestanten um  
 das zwei- oder dreifache übersteige; der Wille des Königs, seine Religion anzunehmen,  
 galt als alleiniger Grund dieses Befehls (31. Juli). Von den Höhen der Pyrenäen herab  
 breitete sich die Dragonade über ganz Frankreich aus, Massenbefehrungen zu stande bringend,  
 45 wie in keiner Gegend der Welt weder vorher noch nachher; der dumpfe, zermalmende  
 Schrecken, welcher die Soldaten begleitete und ihrem Erscheinen vorherging, bewirkte am  
 meisten das „Wunder“; häufig genügte die Drohung ihres Einrückens, manchmal der bloße  
 Hinweis auf den königlichen Befehl; in Montauban rückten die Soldaten ein mit bloßen  
 Säbeln, binnen einer Woche war die Stadt bekehrt; Montpellier brachte Bâville durch  
 50 16 Kompagnien binnen 24 Stunden zum Übertritt. Für diesen genügte anfangs das  
 einfache „ich trete über“ oder das Herfagen des lateinischen Vaterunfers oder das Zeichnen  
 des Kreuzes, später wurde eine ausführlichere Abschwörungsformel, welche indessen die  
 schroffsten Unterscheidungslehren nicht enthielt, verlangt; oft wurde von den Kanzeln herab  
 die Absolution erteilt. Dies Schauspiel wiederholte sich in ganz Frankreich (auch das  
 55 Land Orange wurde ebenso behandelt) und Herbst 1685 war der Protestantismus auf  
 kleine zerstreute Häuflein und einzelne Familien zusammengeschmolzen, als Gesamtheit  
 und Kirche vernichtet. Der Schrecken, welcher mit der Gewalt einer ansteckenden Seuche  
 sich verbreitete, verbunden mit der sicheren Aussicht materiellen Ruins und mit wirklichen,  
 zahllosen Gewaltthaten und Grausamkeiten, hatte bei den rat- und hilflosen, von jeder-  
 60 mann verlassenen Protestanten diese Wirkung hervorgebracht. Beispiele großer heroischer

Standhaftigkeit im Ertragen von Martern sind zu berichten, auch lassen sich manche schöne Tugenden von Seiten der Katholiken anführen.

Nun war die Zeit gekommen, den letzten Schritt gegen das Edikt von Nantes zu thun; gab es keinen Protestant mehr oder nur noch wenige in Frankreich, so hatte es keinen Gegenstand und damit seine Berechtigung verloren; vom Auslande hatte Ludwig XIV. keine Einsprache zu fürchten, Jakobs II. war er vollständig sicher, noch weniger drohten innere Unruhen. In einem Gewissensrate in Gegenwart des Königs hielten die Theologen die Aufhebung des Ediktes für eine religiöse Pflicht, der Generalprokurator des Pariser Parlaments erklärte sie juristisch für erlaubt. Le Tellier verfasste den Entwurf, den Ludwig am 15. Oktober las und in einigen Punkten änderte. Am 16. oder 17. Oktober 1685 wurde das Edikt vom Könige in Fontainebleau unterzeichnet, den 18. in Paris publiziert und zugleich in alle Generalitäten geschickt, den 22. im Pariser Parlamente registriert und hatte damit seine volle rechtliche Gültigkeit. Es war Le Telliers letzte Amtshandlung gewesen; seinen nahen Tod ahnend, hatte er die Angelegenheit beschleunigt; als er das große Siegel unter die Urkunde drückte, rief er: Herr nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren; am 30. Oktober starb er. Die Hauptbestimmungen des Ediktes waren: Da der bessere und größere Teil der Reformierten die katholische Religion angenommen habe und dadurch die Ausübung des Ediktes von Nantes unnötig geworden sei, habe der König für gut gefunden, es ganz aufzuheben, um dadurch auch das Andenken an alle Unordnungen, Unruhen und Uebel zu verwischen, welche mit dem Wachsen der falschen Religion verbunden gewesen seien; die Edikte vom April und Mai 1598 und vom Juli 1629 werden mit allen andern darauf bezüglichen Erlassen für ungültig erklärt; alle Tempel der reformierten Religion sollen unverzüglich zerstört werden; jeder reformierte Gottesdienst, auch in Privathäusern, wird untersagt; alle nicht übertretenden Prediger haben binnen 14 Tagen das Königreich zu verlassen; die, welche übertreten, erhalten einen Jahrgeld, Befreiung von Einquartierung und Steuern; die evangelischen Schulen wurden aufgehoben; die Kinder sollen katholisch getauft werden, die Auswanderung wurde bei schwerer Strafe (Galeere für die Männer, Einsperrung für die Frauen) verboten. Den Schluß bildete die merkwürdige Klausel, daß die noch verbliebenen Befenner der reformierten Religion „bis es Gott gefalle, sie zu erleuchten“, ungepflegt im Königreiche verweilen und dort Handel und Wandel haben sollten, ohne jede Ausübung einer Kultushandlung.

Eine der folgenreichsten, verhängnisvollsten Maßregeln in der langen Regierung Ludwigs XIV. bildet diese Aufhebung; von dem ganzen katholischen Frankreich wurde diese That mit Zustimmung und Lob begrüßt; auch die großen Geister der Zeit (Fénelon, Massillon, Lafontaine, La Bruyère, Frau von Sévigné u.) stimmten mit ein; das katholische Ausland und der Papst waren gleicher Meinung (Breve vom 13. November 1685), nur wenige abweichende Äußerungen finden sich (z. B. Bauban). Der katholischen Kirche war eine große Schar von neuen Befennern, eine Reihe vornehmer Familien, erlauchter Namen zugeführt worden, Frankreich hatte seine religiöse Einheit wieder gewonnen, aber um welchen Preis! Vor allem mußte die Regierung den Weg der Gewalt, der Verbote und grausamen Strafen, welchen sie betreten hatte, weitergehen; eine französisch-reformierte Kirche gab es nicht mehr, aber einzelne Protestanten, welche nicht übergetreten waren, und eine große Zahl hing innerlich ihrem alten Glauben noch an, kehrte auch öffentlich oder insgeheim wieder zu demselben zurück. Das Bedürfnis des Gottesdienstes, der gemeinsamen Erbauung brach unaufhaltsam hervor; unmittelbar nach der Aufhebung begannen die geheimen Versammlungen. Ströme von Blutes vergossen die Intendanten, um dieselben zu unterdrücken, Geiseln wurden geküßt, die Männer wanderten auf die Galeeren, die Frauen in die Klöster und Gefängnisse, aber es gelang Männern, wie Brousson, M. Court, P. Rabaut (s. die Art. *NC.* Bd III, 121 ff., IV, 306 ff., mit einer Aufzählung ohne gleichen, „in der Kirche der Wüste“ das glimmende Licht des evangelischen Glaubens zu erhalten, und die einzelnen Gläubigen zu Gemeinden und diese zu einer Kirche zu sammeln. Das Toleranzedikt Ludwigs XVI. von 1787 gab Befehl, den Kultus wieder frei und erkannte die reformierte Kirche wieder an, aber die Spuren der Aufhebung sind noch nicht vertilgt; nie mehr erreichten die französischen Reformierten an Zahl den Bestand von 1660 (16—1700 000 jetzt c. 600 000), in manchen Gegenden konnten sie nicht mehr Wurzel fassen, sie haben unter dem hohen Adel fast keinen Vertreter mehr, der niedere Adel, der Gelehrten, Beamten, Kaufmannsstand, im Süden auch die ländliche Bevölkerung, bilden ihre Bestandteile, als Ganzes haben sie in keiner Weise Einfluß. In ihren katholischen Glauben, zu welchem sie gewaltsam ge-

zwingen wurden, brachten ferner die Neubefehrten eine gewaltig aufsprühende Saat von Freigeisterei und religiöser Gleichgültigkeit hinein, in der Trivoltät der Regentschaft, in der Freigeisterei unter Ludwig XV., im Unglauben der Encyclopädisten traten die Früchte davon hervor, die blutigen Scenen der Revolution von 1793 stehen in einem tiefen un-  
 5 sachlichen Zusammenhang mit den Greueln der Protestantenverfolgung. Die französische Theologie, deren bedeutendste Vertreter sich auch durch Teilnahme an den Verfolgungen bemerklich machten, verlor mit der Vernichtung ihrer reformierten Gegner ihren Ernst und ihre Wissenschaftlichkeit, an ihre Stelle trat die liederliche Wirtschafft der galanten Abbés, welche das 18. Jahrhundert kennzeichnet. Unwiederbringlich waren die Verluste Frankreichs;  
 10 trotz der furchtbarsten Strafen (nur wenigen, z. B. dem Marschall Schomberg, dem Marquis Miquini, war die Auswanderung gestattet, der Admiral Duquesne durfte im Lande bleiben) wanderten in den Jahren 1680—1700 gegen 300 000—350 000 Personen aus, sie gehörten beinahe ausschließlich dem intelligenten, wohlhabenden und fleißigen Teile der Bevölkerung an, mit ihnen wanderte unendlich viel Kapital, Arbeitskraft, Unter-  
 15 nehmungsgeist, Tapferkeit und Talent in das Ausland; wie die Handelsbilanz in jener Zeit sich zu Ungunsten Frankreichs stellte, wie es keinen Zweig in Handwerk und Landbau gab, in welchem es nicht geschädigt wurde, so stellten sich auch die politischen Verhältnisse ungünstiger. Das Jahr 1685 bildet einen Wendepunkt in Ludwigs Regentenlaufbahn; von dort an sank sein Stern, die Mittelmäßigkeit wurde durch Frau von Maintenon be-  
 20 günstigt, die Willkür und Gewaltthätigkeit, welche Ludwig sich gegen seine eigenen Unterthanen erlaubte, zeigte, was das Ausland von ihm als Feind zu erwarten habe (Verheerung der Pfalz). Das religiöse Motiv trat bei den politischen Beziehungen der Zeit mächtig hervor, Wilhelm von Oranien und der große Kurfürst waren nicht bloß die Pfeiler und Stützen des Protestantismus, sondern auch der politischen Unabhängigkeit.  
 25 Der Zug Oraniens nach England, die Verjagung des katholischen Jakob II., der Sieg am Boyne, den zu erringen französische Hugenotten, welche im Heere Wilhelms zu Tausenden dienten, wesentlich beitrugen, sind die protestantische Antwort gegen Ludwigs frevelhafte Handlung. Es bleibt das Stück Mittelalter, welches Frankreich damals in seinen Grenzen heraufführte, mit seinen Gefängnissen, in deren abscheulichsten Löchern glaubens-  
 30 treue Protestanten schmachteten, mit seinen Klöstern und Neukatholikenhäusern, in welchen Unzählige, denen man nur vorwerfen konnte, daß sie protestantisch glaubten, lebten, beteten, ihr Leben vertrauten, mit seinen Galeeren, auf deren Ruderbänken Hunderte von wackeren, unbescholtenen Leuten Jahrzehnte lang die Sklavenarbeit verrichteten, weil sie zu fliehen versucht hatten oder in einer religiösen Versammlung betroffen worden waren  
 35 (man berechnet die Zahl der in Gefängnissen, Klöstern, Galeeren eingesperrten Protestanten auf 10 000!), einer der dunkelsten Flecken in der Geschichte Frankreichs.

Die erfreuliche Mehrheit davon ist die beispiellose Gastfreundschaft und Opferwilligkeit, mit welcher die französischen Flüchtlinge von ihren Glaubensbrüdern in den evangelischen Ländern aufgenommen wurden. Man vergl. hierüber den Art. Refuge.

Th. Schott †.

**Nimrod.** — Litteratur: Bndde, Biblische Urgeschichte (1883), S. 390 ff.; M. Jeremias, Zdzubar-Nimrod 1891; die Kommentare zur Genesis.

Über ihn berichtet Gen 10, 8—12: „Aus zeugte den Nimrod; der war der erste Gewaltige auf Erden. „Der war ein gewaltiger Jäger vor Zahve; deshalb sagt man: ein gewaltiger Jäger vor Zahve wie Nimrod. „Der Anfang seines Reiches waren Babel, Erech, Akkad, Kalne im Lande Sinear. „Von diesem Lande aus ging er nach Assur und baute Ninive, Rehobot-Ir, Melach „und Resen zwischen Ninive und Melach: das ist die große Stadt“.

Die Verse enthalten, wie man deutlich sieht, zwei Bestandteile. V. 8, 10—12 schildern Nimrod als Gründer zweier großer Reiche, V. 9 hingegen erwähnt, daß er ein gewaltiger Jäger gewesen sei. Wir werden hierin eine doppelte Überlieferung, die sich an den Namen Nimrod anknüpfte, zu erkennen haben. Wahrscheinlich stammt dieselbe auch literarisch aus zwei verschiedenen Urkunden. Andersfalls wäre wohl anzunehmen, daß die Mitteilung über Nimrod als Jäger an den Schluß verwiesen wäre, während sie  
 5 jetzt den Zusammenhang der Mitteilungen über Nimrod den Reichsgründer sprengt. Hierin ist die Hand eines Redaktors oder Bearbeiters zu spüren.

a) Nimrod der Reichsgründer. Hier ist es zunächst von großem Interesse zu sehen, wie die Reihenfolge Babel-Assur eingehalten wird. Die biblische Geschichte leitet uns sonst im allgemeinen auf die Reihenfolge Assur-Babel hin. Auf das assyrische Welt-

reich folgt das babylonische. Es ist aber längst durch die Ausgrabungen festgestellt, daß das in der Bibel uns entgegentretende babylonische Weltreich genauer nur das Neubabylonische zu heißen hätte, und daß dem Aufkommen des Assyriereiches eine lange und selbstständige Blüte Babyloniens vorangeht. Hier ist an das altbabylonische Reich gedacht, von dem das Assyriereich sich erst abgezweigt hat. Unser Berichterstatter zeigt sich also in diesem Punkte wohl informiert. Weiter entspricht es der Wirklichkeit, daß die älteste babylonische Geschichte sich in einzelnen Stadtkönigstümern abspielte, welche erst im Laufe der Zeit zu einer Einheit zusammengefaßt werden. Als der erste Herrscher (Gesamtbabylonien) gilt Hammurabi (ca. 2250). Irrig hingegen ist, soweit wir zur Zeit urteilen können, die Annahme, daß zu irgend einer Zeit des frühesten Altertums die Grün-  
 dung eines babylonischen und eines assyrischen Reiches auf eine und dieselbe Person zurückgehe; wohl aber kann die Gründung der hauptsächlichsten Städte Assurs auf eine in sehr früher Zeit erfolgte Kolonisierung von Babylonien her zurückzuführen sein. Sollte unsere Stelle diesen Hergang im Sinne haben, so würde sie auch in diesem Punkte eine richtige Nachricht widerspiegeln. Jedenfalls aber giebt unser Autor die wichtigsten  
 Stadtgründungen des ältesten Babylonien und Assyrien richtig wieder.

Außer Babylon selbst tritt hier zunächst auf Erub. Es ist das heutige Warfa, südöstlich von Babylon am linken Euphratufer, im Altertum Uruf, griechisch *Ῥοζών*, ein uralter Sitz der Istarverehrung und der Schauplatz des Gilgamespos. — Ihm folgt Akkad, das schon dadurch als ein uraltes babylonisches Centrum erwiesen ist, daß die alt-  
 babylonischen Könige sich Herren von Sumar und Akkad nennen. Genauer ist Akkad, die altbabylonische Bezeichnung für das nördliche Babylonien, während Sumar die südliche Hälfte des Landes ausdrückt. Als Stadt ist Akkad höchst wahrscheinlich identisch mit Agade, der Heimat jenes ältesten babylonischen Königs Sargon (I.) von Agade. — Als vierte Gründung Nimrods in Babylonien schließt sich an Kalne. Dasselbe hat jedenfalls  
 nichts zu thun mit dem in Syrien zu suchenden Kalno von Jes 10, 6, wohl auch nichts mit dem Kalne von Am 6, 2, (das wahrscheinlich mit Kalno zusammengehört). LXX giebt es wieder mit *Xalarny* (= *ḫalarny*?), was zu der Vermutung Hommels (Semit. Völker I, 231 f.), Kalne, in der Form Kalno = *ḫal-lu* sei das alte Kulunu = Zirlaba, lautlich wohl stimmen würde, wenn ausreichende sachliche Gründe für diese Gleichung sprächen.  
 Vgl. Cheyne in der Encycl. Bibl. Hingegen widerrät die Übereinstimmung von LXX und Massoretentext in Beziehung auf die Konsonanten *ḫal-lu* bezw. *ḫal-lu* die Vermutung eines Textfchlers und die Lesung *ḫal-lu* = Kullaba (so Jensen in ThBZ 1895, 510). Die bloße Thatsache, daß Kullaba eine altbabylonische Stadt war, kann schwerlich ausreichen, jene Gleichung zu stützen. Beachtung verdient dagegen immer wieder die tal-  
 mudische Überlieferung (Soma 10<sup>a</sup>), Kalne sei das alte Nippur, dessen Bedeutung, wie sie durch die amerikanischen Ausgrabungen neuerdings allgemein bekannt geworden ist, seine Nennung unter den hervorragenden Städten Babyloniens durchaus rechtfertigen würde. Ob diese Gleichung sich damit stützen läßt (Hommel), daß in Kalne selbst der sumerische Name für den in Nippur besonders verehrten Bel, Enlil (*Ḫalnos*), stehe,  
 mag bis auf weiteres dahingestellt sein; aber die Thatsache, daß der Talmud seiner babylonischen Herkunft wegen über die noch in später Zeit bestehenden Städte, zu denen Nippur gehörte, wohl unterrichtet sein kam, darf mit Grund betont werden. Vgl. noch Hilprecht, *Excavations in Bible lands* (1903), p. 410 f.

Als assyrische Gründungen Nimrods nennt unser Text außer Ninive, der eigentlichen  
 Hauptstadt Assurs, zunächst Nebobot-Jr. Seiner hebräischen Benennung nach würde der Ort etwa „offene Städte“ zu bedeuten haben. Es läßt sich aber bis jetzt nicht sagen, welcher assyrische Name dem hebräischen entspricht. Delitsch (Paradies 261) rät auf eine Vorstadt Ninives *rebit ninua*. Wohl bekannt dagegen ist Melach. Es ist das heutige Nimrud, südöstlich von Ninive, im Altertum Kallu genannt. Seine hohe Bedeutung  
 heßt aus dem Umstande, daß die gewaltigen Paläste Assurnasirpals, Tiglat-Pileßers III. und Assarhaddons hier standen. Es war lange Zeit hindurch die Residenz der assyrischen Könige. Wenig gesichert ist jedoch die Lage von Resen. Mehr als unser Text selbst uns sagt, nämlich daß es zwischen Ninive und Melach gelegen sei, wissen wir auch heute nicht. Schwierigkeit bietet der Zusatz: „Das ist die große Stadt“. Soll er nur auf Resen geben,  
 so wundert man sich, daß er der an vierter Stelle genannten Stadt zukommt und nicht etwa Ninive. Soll er aber auf alle vier assyrischen Städte geben, so müßte er besagen, daß sie alle einmal einen einzigen Stadtbezirk ausmachten, eine Vorstellung, die bei der nicht ganz geringen Entfernung Nimruds von Mosul (Ninive) befremdlich ist. Schrader  
 RZ<sup>2</sup> 99 f. hat gemeint, sie inschriftlich belegen zu können und hat aus der von ihm

angenommenen Ibatjabe, der ganze Städtekomplex habe seit Sanberib eine Einheit unter dem Namen Ninive dargestellt, die Zeit unseres Textes genau ermitteln wollen. Allein seine Gründe haben wenig Anhang gefunden, so daß die Frage mindestens offen bleiben muß. Sicher ist soviel, daß unser Text die älteste Hauptstadt Assyriens, Assur selbst, nicht nennt; daraus wird man auf relative Jugend schließen dürfen.

Wer ist nun der babylonisch assyrische Reichs- und Städtegründer Nimrod? Einen babylonischen König oder Heros dieses Namens kennen wir bis jetzt nicht; der biblische Autor — mindestens aber die Massora — leitet den Namen höchst wahrscheinlich von נִמְרֹד „sich empören“ ab; die Vorstellung der babylonischen Reichsgründung wird mit der vom Turmbau zusammen unter den Begriff der Auflehnung gegen Gottes Oberhoheit gebracht. Wie der Name ursprünglich lautete, und was sein Sinn war, läßt sich zur Zeit nicht sagen; man würde etwa eine Form Namradu erwarten. Nun hat man allerdings in neuerer Zeit vielfach unseren Nimrod mit dem babylonischen Gilgames (Zidubar) zusammenbringen wollen. Doch läßt sich eigentlich für diese Gleichung nichts weiter ins Feld führen, als daß Gilgames seinen Sitz in Erech hatte. Erst die syrische Schatzhöhle erzählt in viel späterer Zeit einige Züge von Nimrod, die an das Gilgamesepos erinnern. Aber es kann sich fragen, ob hier nicht eine spätere Übertragung von Zügen der bekannten, allgemein geläufigen Gilgames-Gestalt auf die minder bekannte Gestalt Nimrods stattgefunden hat. — Eine andere Hypothese, die mindestens dieselbe Wahrscheinlichkeit für sich hat, trägt Wellhausen vor (Kompos. des Gen. 2 308). Nach ihm wäre Nimrod mit Marduk zusammenzustellen. Die Hebräer und Aramäer sahen in Marduk eine Ableitung von נִמְרֹד mit der Endung uk, of, die sich auch sonst im AT findet: Arioeh Nisroch Phallock. Die Aramäer bildeten nun in ihrer Weise von נִמְרֹד ein Imperf. mit  $\dot{z}$  und durch sie kam Marduk in der Gestalt des Nimrod nach Palästina. Dann wäre, wie Wellhausen sagt, Nimrod nichts anderes als der bebrasilerte oder aramaisierte Nationalgott Babels, Marduk, und als solcher Gründer des babylonischen Weltreiches.

Schwerlich begründet ist die von Ed. Meyer vorgetragene Deutung (ZMW 1888, 171). Er bringt Nimrod zusammen mit dem ägyptisch-äthiopischen Namen Nmrtr oder Nmrtr. Allein der enge Zusammenhang mit Babel und Assur, der auch Mi 5, 5 heraustritt, wird schwerlich erst ein Erzeugnis später Übertragung aus Ägypten nach Babel-Assur sein. Eine solche könnte allenfalls ihre Stütze in der Notiz finden, daß Nimrod ein Sohn des Kusch sei, wofür Nmrtr ein kuschitischer Name wäre. Dies ist aber nicht der Fall; an das sonst bekannte äthiopische Kusch wird also auch bei dieser Hypothese kaum zu denken sein und das Rätsel der kuschitischen Abkunft Nimrods bedarf somit doch einer selbstständigen Lösung. Man hat vielfach an eine Verbindung zwischen dem afrikanischen Kusch und Babylonien gedacht, etwa in der Weise, daß schon in alter Zeit Wanderungen von Afrika nach Arabien, und von hier aus weiterhin nach Babylonien stattgefunden hätten. Aber weit näher liegt es, zwei verschiedene Kusch anzunehmen und in diesem babylonischen Kusch die Kossäer oder Massiten zu sehen, einen vor der Mitte des 2. Jahrtausends von Elam her in Babylonien eingedrungenen Volksstamm, der bis zum 12. oder 11. Jahrhundert die Herrschaft dort inne hatte.

b) Nimrod der Jäger. Eine ursprünglich selbstständige Figur ist nun wohl neben Nimrod dem Reichsgründer der gewaltige Jäger oder Jagdriese Nimrod. Jagdscenen finden wir vielfach in Babylonien in Verbindung mit historischen wie mit mythologischen Personen. Insofern könnte man den gewaltigen Herrscher Nimrod, der die wichtigsten babylonischen und assyrischen Städte gegründet hatte, sich sehr wohl zugleich auch als gewaltigen Jäger vorgestellt haben. Es wäre dies besonders in dem — freilich oben nicht besonders wahrscheinlich befundenen — Falle möglich, daß Nimrod mit Gilgames eine und dieselbe Gestalt sein sollte. Denn gerade Gilgames wird uns in dem von ihm handelnden Epos als großer Jäger geschildert. Allein da, wie oben schon betont ist, der B. 9 den Zusammenhang der kurzen Mitteilung über Nimrod in auffallender Weise durchbricht, und da weiterhin auf diesen Jäger Nimrod und seine Thaten gar nicht mehr zurückgegriffen wird, so muß mindestens angenommen werden, daß er eine selbstständige Traditionschicht repräsentiert, mag der Jagdriese auch in letzter Linie mit dem Stadtgründer zusammenfallen.

Da auch Gen 6, 1-4 von gewaltigen Riesen der Art, wie Nimrod hier gedacht ist, redet, so liegt der Gedanke nahe, Nimrod sei für den Verfasser von Gen 10, 9 einer der Riesen von Gen 6 gewesen. In diesem Falle könnte auch der merkwürdige Zusatz „vor Jahre“ verständlicher werden. Er würde dann bedeuten, daß Nimrod der Jagdheros eines jener aus göttlichem Geschlecht stammenden und darum der Gottheit noch näher-



stehenden Wesen, der Heroen, sei. Er könnte dann ursprünglich ein in der Umgebung der Gottheit weilender himmlischer Jägermann gewesen sein. Ein solcher himmlischer Jäger war den Griechen Orion. In der That haben ihn spätere Uebersetzungen mit Minred zusammengebracht. Dazu würde es stimmen, daß bei den hebräischen Arabern Orion den Namen <sup>725</sup> „Nede“ (gabharun) führt. Der die Hejaden vor sich her schiebende Jagdriese Orion der Griechen könnte demnach recht wohl der babylonische Minred sein. Daß der Orion bei den Israeliten sonst <sup>777</sup> Iher heißt, würde wohl hierzu stimmen, da ja die Israeliten auch mit Minred, das sie von <sup>772</sup> (s. o.) her leiteten, den Gedanken an einen widergöttlichen Titanen verbanden. Mittel.

**Kind, Carl Wilhelm Theodor**, gest. 1887. — Vgl. Allg. Evang. Luth. Kirchenzeitung 1887, Nr. 38, Sp. 935; Theodor Kottelbohm, Carl Kind, ein kurzes Lebensbild, Hamburg 1888 (erweiterter Abdruck aus der Allg. Monist. Monatschrift); F. Cunn, Carl W. Th. Kind, ein Lebensbild, Herborn 1890; Theodor Schäfer, Evangelisches Volkslexikon, Bielefeld u. Pp., 1900, S. 553 f.; Ferdinand Wiltb. Heine, Koopmann in: Bilder aus der christlichen Liebesthätigkeit in Hamburg, Berlin u. Hbg. o. J. [? 1899], S. 85 ff. — Die von Senior D. Behrmann am Sarge Kind's gehaltene Rede ist abgedruckt in: Der Nachbar, 39. Jahrgang, Hbg. 1887, S. 322 ff.

Carl Wiltb. Theod. Kind wurde am 28. Mai 1834 geboren zu Staffel bei Limburg im Landthale im derzeitigen Großherzogtum Nassau. Sein Vater, Georg Carl K., war seit etwa einem Jahre dort Pastor, seine Mutter war eine geberene Neuß, Tochter eines Pastors zu Burbach bei Siegen. Im Herbst 1837 siedelte der Vater nach Herborn über, wohin er als zweiter Prediger und zugleich als Professor am Predigerseminar berufen war. Hier empfing unser K. seinen ersten Schulunterricht. Doch war des Vaters Aufenthalt in Herborn nur von kurzer Dauer. Nachdem ein böser Typhus ihn und einige seiner Hausgenossen ergriffen hatte, fühlte er sich, auch nachdem ein auswärtiger Aufenthalt ihm Genesung gebracht hatte, den Anforderungen des doppelten Amtes nicht mehr gewachsen; auf sein Ersuchen ward er in eine geeignete Landstelle versetzt; im Februar 1841 zog er mit den Seinen in das Dorf Vergebersbach. Hier im einsamen Pfarrhaus, fern von der Welt und ihrem Treiben, verlebte K. von seinem siebenten bis zu seinem fünfzehnten Jahre eine glückliche Kindheit. Hier lernte er, wofür er sein Lebenlang dankbar blieb, Fleiß und Mäßigkeit, aber auch ein tüchtiges und frommes Volk in seiner Eigenart kennen und ward befähigt, das Denken und Fühlen des Volkes zu verstehen. Daß er Pfarrer werden wollte, war bald selbstverständlich; der Vater wollte ihn, nachdem er bis zu seinem zehnten Jahre die Volksschule besucht, durch Privatunterricht auf die Tertia des Gymnasiums vorbereiten. Da aber dem Lehrer oft die Zeit dazu fehlte und der Schüler, sobald der Vater den Rücken gewandt hatte, auch auf und davon lief und mehr Neigung zu allerlei Streichen als zu ernster Arbeit hatte, war es erklärlich, daß er, als der Vater ihn Ostern 1849 auf das Gymnasium in Weilburg brachte, nur für Quarta aufgenommen werden konnte; doch holte er bald früher Versäumtes nach. Im Jahre 1852 wurde sein Vater Dekan und Pfarrer in Hachenberg. Von hier aus bezog K., nachdem er in Weilburg das Maturitätsexamen wohl bestanden hatte, Ostern 1854 die Universität Halle. Theodor und Julius Müller waren hier vorzüglich seine Lehrer. K. wurde Salinger und war ein fröhlicher Student voll überschwärmenden Jugendmutes; aber er verlor dabei, wie sein ernstgesinnter, frommer Vater bald merkte, den Glauben seiner Kindheit, und im Herbst 1855 erklärte er seinem Vater, er könne wegen seiner Zweifel nicht weiter Theologie studieren. Der Vater verlangte, daß er zunächst noch ein Jahr auf einer andern Universität dem theologischen Studium obliegen solle, und wenn er dann in dem Examen für das Predigerseminar zu Herborn den Beweis geliefert habe, daß er fleißig gewesen sei, solle es ihm, falls er es dann noch wünsche, freistehen, einen andern Beruf zu ergreifen. Doch noch ehe er wieder eine Universität bezog, ward er durch den plötzlichen Tod eines jungen Mädchens, das seinem elterlichen Hause nahe stand und auch ihm besonders lieb war, vor die Frage gestellt, was aus ihm werden solle, wenn Gott auch ihn so schnell in der Jugend abriefe; sie brachte ihn zu ernster aufrichtiger Buße und ließ ihn dem heiligen Geiste Gottes in seinem Herzen und Leben Raum geben. Er hat dann in Erlangen noch ein Jahr eifrig studiert; der Umgang mit Deligisch, Theomajus, Hofmann und die Arbeit im theologischen Verein waren ihm sehr fördernd. Im Herbst 1856 absolvierte er nach nur 2 1/2 jährigem Universitätsstudium sein erstes theologisches Examen und ward in das Seminar zu Herborn aufgenommen. Er hat hier noch besonders Kirchengeschichte getrieben, sich aber auch eifrig an den Versammlungen

der christlichen Gemeinschaften in der Herborn-Dillenburger Gegend beteiligt. Im Herbst 1857 machte er in Wiesbaden sein zweites Examen, und darauf wurde er am 1. Advent vom Bischof Wilhelm ordiniert. Es war seine Absicht zunächst ein Jahr sich als Bruder im Klausen Hause noch auf das praktische Amt vorzubereiten; aber wegen des Mangels an Kandidaten mußte ihm die hierzu erteilte Erlaubnis wieder genommen werden: er ward am 19. April 1858 mit der Befugnis zu selbstständiger Wirksamkeit als Kaplan nach Westerburg berufen. Die Stelle bot besondere Schwierigkeiten; aber durch seinen Eifer und seine Treue gewann er nicht nur das Vertrauen des alten, ganz rationalistischen Kollegen, sondern fand auch in der Gemeinde Eingang. Schon hier nahm er sich, wie auch in seinen späteren Stellungen, besonders der Kinder an, zu denen ihn immer eine besondere Liebe binzog, und mit denen zu verkehren er eine ungewöhnliche Gabe hatte; für sie sorgte er auch durch Unterricht und Gründung einer Kleinkinderschule. Missionsfeste, die er veranstaltete, weckten den Missionsfönn in der ganzen Gegend, und nachdem er am 1. Juli 1862 durch seine Verheirathung mit Anna Klein aus Barmen die rechte Gehilfin gefunden, ward sein Haus immer mehr weit über die eigne Gemeinde hinaus zum Mittelpunkt mannigfacher Bestrebungen zur Weckung und Erhaltung kirchlichen Lebens. Im Jahre 1865 wurde N. nach Fröcht bei Bad Ems versetzt; er trat diese Stelle am 1. September an. Hier wurde es ihm wegen des Druckes äußerer Arbeit und Sorgen, unter dem die Leute standen, viel schwerer gemacht, solche Erfolge zu erreichen, wie in seiner ersten Gemeinde, und zu manchem, was er dort eingerichtet, kam es hier gar nicht; auch war diese Gemeinde viel kleiner; und so konnte N. nun Zeit und Kraft an ein Werk wenden, von dessen Nothwendigkeit er sich immer mehr überzeugte. Schon in Westerburg hatte er einen Kolportageverein gegründet, der ein Zweigverein des evangelischen Landesvereins in Nassau wurde und in großem Segen wirkte. N. ward Geschäftsführer und Sekretär dieses Nassauischen Kolportagevereins, dessen Hauptniederlage nun in seinem Hause in Fröcht war. Eine Hauptarbeit war für N. die Auswahl der geeignetsten Schriften; nur das Beste sollte unter dem Volke verbreitet werden; namentlich mußten die von anderen Gesellschaften herausgegebenen Traktate einer unerbittlichen Zensur unterworfen werden. Die Schriften wurden theils gekauft, theils besonders gedruckt. Die Ballen nach dem hochgelegenen Fröcht zu befördern und dann die für die einzelnen Agenturen und Kolporteurs gewissenhaft ausgesuchten Schriften in kleineren Traktaten auf die Post oder Bahn in Ems zurückzubringen bereitete dann wieder viel Mühe; einen großen Teil auch dieser Arbeit erledigte N. selbst, wenn auch die Kolporteurs und bald auch ein besonders angestellter Buchbinder zeitweilig halfen. Erst im Jahre 1869 ward ein besonderer Expedient angestellt. Der Verein breitete seine Thätigkeit in jedem Jahre weiter aus, und als N. im Jahre 1873 Fröcht verließ, hinterließ er infolge seines außerordentlichen praktischen und auch finanziellen Geschickes den Verein in gesicherter Gestalt; die Hauptniederlage befindet sich jetzt in Scheuern, wo der Verein nun längst ein eigenes Haus hat, und von wo aus er noch eine ausgedehnte und gesegnete Wirksamkeit ausübt. Von Fröcht aus war N. auch als Lazarett- und Feldprediger in den Kriegen 1866 und 1870 u. 71 thätig; namentlich im französischen Kriege hat er zunächst in der Nähe von Metz und sodann seit November 1870 in Straßburg nach vielen Richtungen hin eine fast die Kraft eines Einzelnen übersteigende Thätigkeit entwickelt und in reichem Segen gewirkt; ihm wurde auch das eiserne Kreuz zu teil. Zwischen beide Kriege fiel N.s erfolgreiche Mitwirkung zur Umwandlung eines Rettungshauses in Scheuern in eine Jdiotenanstalt, die am 1. Mai 1870 eröffnet ward und an deren Leitung N. dann auch fortan beteiligt war. Während so der Kreis seiner Arbeiten ein immer umfangreicherer ward, wurde im Juli 1872 an ihn die Anfrage gerichtet, ob er Freudigkeit habe, Pastor an der Anischarkapelle in Hamburg zu werden. Die Anischarkapelle war in der großen St. Michaelisgemeinde in Hamburg für Arbeiten der inneren Mission gegründet und im Mai 1860 eingeweiht; sie war keine Parochialkirche, aber es sammelte sich in ihr eine Personalgemeinde. Vom Jahre 1865 an hatte Wilhelm Baur an ihr gestanden, war dann aber 1871 einem Ruf als Hofprediger nach Berlin gefolgt. Es war schwer einen Nachfolger zu finden; ein Hamburger, der als Badegast in Ems N. kennen gelernt hatte, machte den Vorstand der Anischarkapelle auf ihn aufmerksam, und der Vorstand überzeugte sich dann, daß N. der für die geforderte Thätigkeit Geeignete sei. Und auch N., der anfänglich nicht geneigt war, Fröcht zu verlassen, kam allmählich zu der Erkenntnis, daß gerade eine solche Arbeit, wie die ihm angebotene, seinen Neigungen und doch auch den ihm verliehenen Gaben entspreche. Aber nachdem er sich zur Annahme eines Rufes bereit erklärt hatte, hielt ihn noch der Ausbruch einer

Diphtheritisepidemie in Fröcht zurück, so daß er erst im Dezember zur Wahlpredigt nach Hamburg kommen konnte, und so geschah es, daß er erst im März 1873 nach Überwindung aller sachlichen und persönlichen Hindernisse dorthin übersiedelte und sein neues Amt antrat. Er war nun 39 Jahre alt und stand, soweit man wahrnehmen konnte, in der Fülle seiner Kraft. Durch seine bisherige Thätigkeit war er in vieler Hinsicht ganz besonders für die Aufgaben, vor die er sich jetzt gestellt sah, oder die er sich, wie es bei einem großen Teil von ihnen der Fall war, selbst stellte, vorbereitet; und es ist erstaunlich, was er alles gethan hat. Sein großes Organisationstalent kam ihm dabei sehr zu statten; machte dieses ihm einerseits zwar fast unmöglich mit Kollegen zusammen zu arbeiten, er war ohne Frage ein „Einspänner“, so mußte er doch andererseits sich überall geeignete männliche oder weibliche Hilfskräfte zu schaffen, die seiner Leitung willig folgten, auch wo er große Ansprüche an ihre Arbeitskraft stellte. Er selbst verzehrte sich in seiner Arbeit; ihn drang die Liebe Christi; ein Feuerer, dem Heilande die Seelen zu gewinnen, erfüllte ihn, und wenn er auch manchmal in seinen Forderungen hart schien, überwand seine unvergleichliche Liebenswürdigkeit doch alles Mißbehagen und gewann ihm die Herzen. Es giebt wohl kaum ein Gebiet in der Arbeit der inneren Mission, auf dem er nicht thätig gewesen ist; es soll hier nur wenigstens noch hervorgehoben werden, vor allem solches, worin sich seine Eigentümlichkeit am meisten zeigte. Für die Gemeindepflege, d. h. die Arbeit unter den Kranken und Armen, bildete er sich Gemeindepflegern aus. Sie sollten nicht Diaconissen sein in dem Sinne, wie Albedin u. a. sie ausbildeten, sondern „aus der Gemeinde für die Gemeinde“. Wie er sie sich dachte, sprach er 1881 in einem Aufsatze aus, der unter dem Titel „Unsere Gemeindepflege“ in der Monatschrift für die evangelisch-lutherische Kirche in hamburgischen Staaten, herausgegeben von G. Behrmann, 1. Jahrgang, 1881, S. 325 ff., von ihm veröffentlicht ist. Damals hatte er für seine Schwestern gerade das Diaconissenheim Bethlehem gebaut und mit der Einrichtung dieses Hauses schwand der Unterschied von andern Diaconissenhäusern immer mehr, bis er (nach Rinds Tode) wohl völlig aufgegeben ist. An Bethlehem schloß sich dann im Laufe der Jahre eine ganze Kolonie von Anstalten, die N. auf der Ansharhöhe bei Eppendorf (auf holsteinischem Gebiet) nach und nach errichtete, die für fütlich gefährdete Mädchen und für Siedle, teilweise auch für emeritierte Diaconissen und anderes bestimmt sind. Als eine Anstalt für sich gründete N. den Louisehof, der jungen Mädchen, die zum erstenmal gefallen sind, eine Zufluchtsstätte eröffnet. Besonders eingreifend war seine Thätigkeit in der „Niederländischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Schriften“, zu deren Leiter er berufen ward. Hier verwertete er seine früher gemachten Erfahrungen. Er befreite die Gesellschaft von dem englischen Einfluß und sorgte für wirklich gediegene und gesunde Schriften und Traktate. Einen großen Einfluß gewann er in weiten Kreisen durch die Herausgabe des „Nachbar“, eines christlichen Volksblattes, dem er aus einer ganz kümmerlichen Existenz zu einer Verbreitung in 100 000 Exemplaren verhalf. Die Leser dieses Blattes sah er als seine „Nachbargemeinde“ an und je größer sie wurde, desto ernster nahm er es auch mit der Pflicht, ihr nur mit dem Besten, was er hatte, zu dienen. Außer dem Nachbar gab er noch den „Kinderfreund“ heraus, ein Blatt, in welchem sich seine Gabe zu den kleinen zu reden und mit ihnen zu verkehren in glänzender Weise zeigte. Fragt man, wie er zu den genannten und anderen Unternehmungen (z. B. Trinitarajyl, Seemannsheim) die Mittel aufbrachte, so ist zu sagen, daß er nicht kollektierte (wie Albedin u. a.), auch nicht eigentlich sammelte, aber wohl mitunter diesen oder jenen und namentlich solche, die über reiche irdische Mittel geboten, um Gaben für bestimmte Zwecke bat, im ganzen aber floßen ihm die Gaben freiwillig zu; er genoß ein so großes Vertrauen, daß ihm, so bald seine Absichten und Wünsche bekannt wurden, die Mittel auch zur Verfügung gestellt wurden, und reich und arm gab dabei nach Vermögen seinen Beitrag. Und er war bei größter persönlicher Anspruchslosigkeit ein geschickter Verwalter, der keine Schulden machte und seine Gründungen in bescheidener Weise finanziell sicher stellte. Seinen Stiftungen kam denn auch der Ertrag seiner literarischen Thätigkeit zu gute. Eine ganz besondere Freude war es für N., daß er eine Reise nach Palästina machen konnte (1. Febr. bis 10. April 1881); mehrere Freunde aus verschiedenen Berufsarten begleiteten ihn; die Reise ging über Ägypten, die Rückreise über Athen und Konstantinopel. Nach Hause zurückgekommen arbeitete er eine umfangreiche Reisebeschreibung aus, in der er den Ertrag seiner Studien und was er selbst erlebt hatte in einer jedem Gebildeten verständlichen Weise zusammenfaßte; das Werk erschien unter dem Titel „Auf biblischen Pfaden“, zuerst Hamburg 1885 (508 S. 1°), hernach noch in 2. u. 3. Auflage, und ist mit vielen

Illustrationen geschmückt. N. schrieb es vorzüglich, „um die Liebe zum heiligen Lande, das Verständnis der heiligen Schrift und das Interesse für die evangelische Mission in weiteren Kreisen fördern zu helfen“; und dazu ist es noch heute wie kaum ein anderes geeignet. — Schon in Straßburg war N. an einem Herzeiden erkrankt, das dann im Jahre 1876 wiedergekehrt war und zwar so ernst, daß man sein Ende nahe glaubte. Im Sommer 1887 ward er wieder von ihm besonders schlimm befallen. Er zog sich auf die Ansdarhöhe zurück, weil er von der frischen Luft dort eine gute Einwirkung hoffte. Aber es kam eine schwere Leidenszeit für ihn, in der es für ihn galt, sich immer wieder zum Glauben an das Erbarmen seines Gottes und Heilandes durchzukämpfen und seinen Herrn durch sein Leiden zu preisen. Am 17. September 1887 morgens ward er heimgesucht. Die Beerdigung fand von der St. Michaelskirche aus statt; die Beteiligung der Bevölkerung bei der Trauerfeier und auf dem weiten Wege zum Friedhof war so groß, wie es wohl nie sonst in Hamburg vorgekommen sein mag; es war ein Großer in Israel gestorben.

Carl Bertheau.

15 Ninia, Nynia f. d. N. Keitische Kirche Bd X S. 221, 7 ff.

**Niniveh und Babylon.** — Literatur: Zur Geschichte der Ausgrabungen: Botta et Flandin, *Monuments de Ninive*, 5 vol. avec 400 plates, Paris 1846—1850. — Botta, *le monument de Niniveh*, Paris 1849—50; Layard, *Niniveh and its remains, a Narrative of a first Expedition to Niniveh*, London 1848 (deutsch von Meißner, *Ninive und seine Ueberreste*, Leipzig 1850); Layard, *the monuments of Nineveh*, London 1849—53; Layard, *Discoveries in the Ruins of Niniveh and Babylon, the Result of a second Expedition*, London 1853 (deutsch von Zentner, *Nineveh und Babylon*, Leipzig 1856, Dyfide Buchhandlung); Felix Jones, *Topography of Nineveh*; Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*, London 1857; J. Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie, exécutée 1851—54 par Fresnel, Thomas, Oppert*, Paris, T. I 1862; T. II 1859; Victor Place, *Ninive et l'Assyrie, avec des essais de restauration par F. Thomas*, 1 vol. Texte et 2 vols. Planches, Paris 1866—69; George Smith, *Assyrian Discoveries*, London 1873—74; Hormuzd Rassam, *Excavations and Discoveries in Assyria* (Transactions of the Soc. of Bibl. Arch. VII und VIII, London 1880 und 1881). — Ueber die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Babylon berichten deren Mitteilungen und das erste Sendschreiben von Fr. Delitzsch, *Babylon* (2. erweiterter Abdruck, Leipzig J. C. Hinrichs 1902). — Hilprecht, *Explorations in Bible Lands*, 1903 giebt eine allgemeine Uebersicht über die archäologischen Forschungen in Aegypten und Vorderasien (deutsche Uebersetzung des ersten Teiles bei J. C. Hinrichs in Vorbereitung).

35 Zur Topographie Ninivehs: Jones, *Topography of Nineveh*; Willerbeck u. A. Jeremias in Beiträgen zur Assyriologie III, 1 (mit ausgezeichneten Karten!). — Zur Topographie Babylons: Friedrich Delitzsch, *Im Lande des Paradieses*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1903 und die oben erwähnte Schrift desselben Verfassers.

Zur Geschichte Babyloniens und Assyriens: Die Geschichtswerte von C. P. Tiele, 40 Hommel, *Maspero* (Histoire ancienne I, Paris 1895); das neueste ist Rogers, *History of Babylonia and Assyria*. Der erste Kenner der Geschichte des Zweinromlandes ist H. Winckler. Seine „Geschichte Babyloniens und Assyriens“, Leipzig, Ed. Pfeiffer 1892 bedurfte dringend der Neubearbeitung auf Grund des neuen Materials. Einen kurzen Abriß schrieb W. für die von H. F. Helmolt herausgegebene Weltgeschichte des Bibliographischen Instituts Bd III, 1. 45 Einjweilen vgl. den Abriß Wincklers in Schrader, *Keilschriften und A<sup>2</sup>*. — Eine populäre Darstellung giebt C. Bezold in Kopenhagen und Klings Monographien zur Weltgeschichte.

Zur Kunstgeschichte: Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, Paris 1884.

Die Keilschriftkunden von Niniveh sind katalogisiert von C. Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets*, London 1889—99, 5 Bde, und 3. T. herausgeg. von H. Rawlinson, 50 *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* Bd I—V (daß die Bände vergrißen sind, erschwert den Zugang zu den Studien); neuerdings werden die Publikationen systematisch fortgesetzt im Auftrag des Britischen Museums: *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*. — Eine Sammlung von Uebersetzungen der historischen Inschriften bietet Schrader, *Keilschriftliche Bibliothek* Bd 1—3.

55 Zur Religion der Babylonier und Assyrer vgl. die Monographien von A. Jeremias über Marduk, Nebo, Nergal (s. auch die betreff. Artikel in diesem Werke) in Moschers *Lexikon der Mythologie*, F. Jeremias in *Chantepie de la Saussaye*, *Religionsgeschichte* (3. Auflage in Vorbereitung); H. Zimmern in Schrader, *Keilschr.* und das A<sup>2</sup>; M. Jastrow, *Religion Babyloniens u. Assyriens*, Gießen, Alster; Fr. Hommel in J. v. Malters *Handb. der klass. Altertumswissenschaft* III, 1. 2. Aufl. (1903 in Vorbereitung).

60 Die Beziehungen der babylonisch-assyrischen Geschichte zur Bibel behandelt H. Winckler bei Schrader, *Keilschriften und A<sup>2</sup>*. — Ein biblisch-babylonisches Handbuch von A. Jeremias unter dem Titel „Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients“

(Leipzig, J. C. Hinrichs) befindet sich in Vorbereitung. — Die Weltkarte, die für die Geschichte Israels in Betracht kommen, hat H. Windler in seinem „Alttestamentlichen Lehrbuch“ zusammengetragen. — Die Literatur über „Babel und Bibel“ findet man bei Friedr. Delitzsch, Babel und Bibel, Leipzig, J. C. Hinrichs in den neuen Auflagen.

Von Sammelwerken sind zu nennen: Zeitschrift für Assyriologie, herausgegeben von C. Bezold; Delitzsch und Haupt, Assyriolog. Bibliothek und Beiträge zur Assyriologie beide Werke bei J. C. Hinrichs; H. Windler, Altorientalische Forschungen, Leipzig, Ed. Pfeiffer; Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, Berlin, Peisers Verlag. „Der Alte Orient“, Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft zu Berlin (jährlich vier Hefte, 2 Mark, J. C. Hinrichs).

Wer sich näher über die Literatur orientieren will, schlage die Bibliographie in der von C. Bezold herausgegebenen Zeitschrift für Assyriologie nach.

I. Babylon. — Die nordbabylonische Stadt Babylon (babylonisch Tintir, d. h. „Ort des Lebens“ oder Babilu, Babili d. h. „Pforte Gottes“) ist seit Hammurabi die Metropole des babylonischen Reiches und später nach dem Fall Ninivehs Metropole des babylonisch-chaldäischen Weltreichs („Mutter der Chaldäer“ Jer 50, 12, Chaldaearum gentium caput bei Plinius, hist. nat. 6, 30). Aber auch während der dazwischen liegenden assyrischen Vorherrschaft ist Babylon anerkannt als politischer und kultureller Mittelpunkt. Die assyrischen Könige ergreifen „die Hände Bels“ (Marduk) in Babylon und proklamieren sich durch diese feierliche Ceremonie als Herren des Weltreichs. „König von Babylon“ blieb seit Hammurabi für alle Zeiten der wichtigste Titel der vorderasiatischen Könige. Das Land Babylonien, das nach seiner Metropole Babylonien genannt wurde (in der Bibel Sinear) ist das erste Kulturland der alten Welt, vor allem deshalb, weil es den Weg nach Indien beherrschte und den Austausch der Natur- und Kunstschätze beider Hälften der alten Welt vermittelte.

Die älteste Geschichte Babylons ist noch unbekannt. Der Gründer der Stadt war vielleicht jener Sargon von Agade, dessen Geschichte als die eines Dynastienbegründers von Sagen umwoben ist. Die von Thureau Daugin veröffentlichten Datierungen Sargons I. erwähnen Babylon; die Umina Sargons scheinen an einer allerdings verstümmelten Stelle von der Erbauung der Stadt zu sprechen. Sicherlich hat Sargon Babylon zu einer führenden Rolle erhoben. Von jeher hat Babylon mit Vorsippa eine Doppelstadt gebildet. Erst seit der Vereinigung der Stadtkönigtümer Süd- und Nordbabyloniens durch Hammurabi — also in verhältnismäßig später Zeit — gewinnt Babylon die entscheidende weltgeschichtliche Bedeutung, die uns bei Nennung des Namens verschwebt.

In der assyrischen Periode führt der Widerspruch, der zwischen der kulturellen bzw. hierarchischen Bedeutung Babylons und seiner politischen Abhängigkeit von der weltlichen Herrschaft kauft, nicht selten zu schweren Konflikten. Sardanapal machte den gewaltsamen Versuch, die Ansprüche Babylons auf die geistige Führung zu beschränken. Um Niniveh zur Hauptstadt des gesamten Reiches und zum Mittelpunkt des Welthandels erheben zu können, zerstörte er 682 Babylon in barbarischer Weise, erklärte das Stadtgebiet als Weidland und führte die Götterstatuen nach Assyrien. Der Schlag fiel auf ihn selbst zurück. Als er von einem verhängnisvollen Feldzuge nach dem Westlande (s. unten S. 113) heimkehrte, fiel er auf Anstiften der babylonischen Priesterschaft durch Mordhand. Sein Sohn Assurbanipal, der Sohn einer Babylonierin, stand aufseiten der babylonischen Hierarchie. Er erkämpfte sich 681 von Babylon aus den Thron und gab Befehl, die zerstörte Stadt wieder aufzubauen. Seinen Plan, Babylon zum Mittelpunkt des Reiches zu machen, durchkreuzte freilich die assyrische Partei. Sie zwang ihn, seinen Sohn Assurbanipal zum Mitregenten zu machen (er wurde 668 sein Thronerbe). Die Ernennung des zweiten Sohnes Samsas-šum-ukin zum Sonderkönig von Babylon machte den Bruderkrieg unvermeidlich. Nach schweren Kämpfen, bei denen die Elamiter als Helfer der Babylonier eine große Rolle gespielt haben, wurde Babylon erobert und Assurbanipal ließ sich unter dem Namen Kandalanu zum König von Babylon krönen. Aber in dem Siege lag der Keim des Untergangs für die assyrische Macht. Die Vernichtung des Erbfeindes Elam hatte den Amm niedergerissen, der den Strom der indogermanischen Völker aufgehalten hatte (s. den A. Medien Bd XII S. 489).

Nach dem Sturze Assyriens begann für Babylon eine neue glänzende Epoche. Zeit dem 11. Jahrhundert etwa hatten sich in Babylonien chaldäische Stämme angesiedelt, wohl von Ostarabien her. Sie haben zunächst unter eigenen Fürsten die Landbevölkerung gebildet, haben aber von jeher danach gestrebt, die Schutzherrschaft über Babylon und damit den Anspruch auf die Weltherrschaft zu gewinnen. Nachdem wiederholt in Babylon chaldäische Könige vorübergehend regiert haben, erreichten sie definitiv ihr Ziel während

der assyrischen Wirren unter Nabopolassar. Unter der mit ihm beginnenden chaldäischen Dynastie wurde Babylonien wieder selbstständig und verbündete sich mit dem neu entstandenen medischen Reiche. Nach dem Fall Ninivehs wurde die Beute zwischen Babylonien und Medern geteilt. Das chaldäische neubabylonische Reich Nebukadnezars (605 bis 562), das so entstand, bildete die Fortsetzung des assyrischen Reiches. Nebukadnezar (Nabu-kudurri-usur, d. h. „Nabo, schütze meine Grenze“) — von dem soeben authentische Bildnisse im Felsen von Wadi Brissa gefunden wurden, die ihn darstellen, wie er „Cedern fällt mit reiner Hand“, — legte große Befestigungen und Wasserwerke an, erneuerte die Tempel, vor allem den Marduk-Tempel Esagila mit dem Stufenturm E-temen-an-ki (d. h. Haus des Fundamentes Himmels und der Erde) und erbaute sich einen riesigen Palast (zur Geschichte des Tempels Esagila und des Palastes, s. Mt der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 7 und das erste Sendschreiben: Babylon von Friedrich Delitzsch). Aber sein Sohn und Nachfolger Amel-Marduk (Evilmerodach 2 Kg 25, 57; Jer 52, 31; 560 bis 570) kam mit der Chaldäerpartei, auf die sich seine Vorgänger gestützt hatten, in Konflikt (eine seiner ersten Regierungshandlungen war die Freilassung Jesajass und die formelle Erneuerung eines jüdischen Königtums 2 Kg 25, 5f. s. unten S. 120) und wurde von ihr gestürzt. Das schlechte Urteil über ihn, das uns Nabonid und Berossus übereinstimmend hinterlassen haben, stammt offenbar von dieser feindlichen Partei. Nach kurzer Regierung Nergal-sar-usurs (Neriglissar), des Schwagers Amel-Marduks und seines jugendlichen Sohnes Labasi-Marduk nahm Nabu-na'id, obwohl er Babylonier und nicht Chaldäer war, die Politik Nebukadnezars wieder auf. Gleichwohl hat die Chaldäerpartei, wohl mißtrauisch gemacht durch seine reichlichen Tempelbauten zu gunsten der Hierarchie und durch seine archaischen Neigungen, ihn nicht auf die Dauer als ihren Mann anerkannt. Sie hielten ihn in einer Art Gefangenschaft und betrauten seinen Sohn Bel-sar-usur (Belsazar) mit der Führung des Heeres und mit der Leitung der Regierung. Die Gegenpartei verband sich mit Cyrus. Sie hoffte von ihm die Wiederbelebung der alten babylonischen Kulturherrschaft. Die Inschrift des Cyruszylinders zeigt, wie er als Retter begrüßt wurde. Cyrus schlug das Heer Belsazars, besetzte Babylon am 15. Tischi 539; „ohne Kampf und Schlacht“ zog er ein, nachdem ihm die Stadt durch Verrat übergeben worden war. Nabonid war dadurch frei geworden. Wenn er die Freiheit benutzte, um Cyrus Widerstand zu leisten, so mag es geschehen sein, um die Selbstständigkeit Babylons für die Zukunft zu retten. Bei Opis, an der durch Nebukadnezar befestigten Grenze des engeren Königreiches Babylonien, wurde sein Heer besiegt. Nabonid batte sich nach Bersippa zurückgezogen und ergab sich hier dem Cyrus, der ihn in leichte Verbannung nach Karmanien schickte. Noch einmal erwies die babylonische Kultur ihre unverwundliche Kraft durch Unterwerfung des Siegers. Cyrus selbst wurde „Babylonier“. Nach einem verunglückten Versuch, seinen Sohn Kambyzes in Babylon als König zu naturalisieren, übernahm er selbst die Würde eines „König von Babylon“ und gab damit die Absicht kund, sein Weltregiment, das vom nördlichen Indien bis an die Grenze Ägyptens sich erstreckte, auf die alten Rechtsansprüche Babylons zu gründen. Die uns erhaltene Inschrift berichtet vor allem von seiner Wiederherstellung der alten babylonischen Kulte. Eine entgegengesetzte Politik schlug Darius ein. Er wollte der östlichen Reichshälfte das Übergewicht verschaffen, betonte deshalb den persischen Kult des Ahuramazda gegenüber dem babylonischen Marduk-Kult und machte Susa, die alte Hauptstadt der Elamiter, der Erbfeinde Babyloniens, zur Metropole. Eine Empörung Babylons unter Aidintu-Bel, der sich Nebukadnezar (!) nannte, wurde niedergeschlagen. Babylon öffnete Darius die Thore und ein Teil der Befestigungen wurde geschleift. Die Berichte Herodots über die Belagerungen des Cyrus und Darius sind mit Fabeln, die Herodot für bare Münze nahm, ausgeschmückt. Bald nach dem Tode des Darius hat Babylon seine Bedeutung, die ihm bisher neben Susa gewahrt blieb, eingebüßt. Den Anstoß gab ein Aufstand, der wahrscheinlich während des Aufenthaltes des Xerxes in Griechenland ausbrach, unter Führung eines Königs Samaš-irbā. Der Tempel Esagila wurde zerstört, die Statue Marduks wurde nach Susa geschleppt (Herodot I, 183). Babylon verlor dadurch seine politische und religiöse Bedeutung. Der Titel „König von Babylon“ verschwindet seit Xerxes, die Centrale des Handels übernahm Opis, später Seleucia, schließlich Bagdad. Babylon ad solitudinem rediit exhausta vicinitate Seleucia, sagt Plinius. Noch einmal flackerte die Leuchte Babylons auf, als unter Alexander dem Großen die griechische Kultur ihren Zug nach dem Osten hielt. Babylon hat Alexanders Politik anerkannt und erwartete, daß Alexander ihm die alten Rechte verschaffen würde. Alexander hat in der That begonnen, den Marduk-Tempel

wieder aufzubauen und den Euphrat stromabwärts wieder schiffbar zu machen; er bat im Palast Nebukadnezars seine Residenz aufgeschlagen in der Absicht, Babylon zur Metropole seiner Welt Herrschaft zu machen. Er starb in Babylon. Schatz begündete Seleucia, die Erbin von Opis, und verlegte die Residenz nach Antiochien in Syrien. Damit verzichtete der Hellenismus auf Wiederbelebung des altertümlichen Weltreichtums. Solange „Alexander, der Sohn Alexanders“ lebte, haben die Marduk-Priester in Babylon die Hoffnung aufrecht erhalten. Dann verlosch der letzte Schimmer. Die Partherherrschaft hat mit der Bedeutung Babylons vollends ausgeräumt. Aber das Marduk-Heiligtum muß mit seiner Priesterschaft noch lange eine Rolle gespielt haben. Berossus war als Babel-Priester in Babylon und schrieb hier 275 sein Antiochus-Seier gewidmetes Werk über babylonische Geschichte auf Grund der im Belstempel aufbewahrten Urkunden.

Die Trümmer von Babylon liegen in der Nähe des Städtchens Hillah. Wie sie einst den Steinbruch für den Bau von Seleucia, Mesiphon, Bagdad gebildet haben, so werden ihre Ziegel noch heute zu Bauten verschleppt. Große Trümmerbühl bezeichnen die Stätte der Miesinstadt, die das „Hirn der vorzüglichsten Welt“ gewesen ist. Die wichtigsten sind: 1. Babil, ein großer viereckiger Hügel, dessen Seiten 183–121 Meter lang sind nach Richards Messungen und dessen Höhe an der Nordseite 13 Meter beträgt. Die jüdische Tradition hielt ihn für die Stätte des Nebukadnezar-Palastes und zeigte zur Zeit Benjamin von Tudelas die Stelle des feurigen Ofens, in den Sadrach, Meschab, Abednego geworfen wurden. Layard fand hier Fragmente von Göttersfiguren, die zum ersten male zeigten, daß die babylonischen Kulte sich mit den assyrischen decken. 2. Maser, eine halbe Stunde südlich von Babil, von den Arabern früher Mudschelebe, d. h. „die eingestürzte“ genannt, 640 Meter ins Geviert. Hier wurden die Trümmer des Nebukadnezar-Palastes neuerdings bloßgelegt. 3. Schumdschuma, von den Arabern Amran ihn Ali genannt. Hier wurden vor 50 Jahren die ersten hebräischen Zaubersprüche gefunden und 1876 in Krügen, die mit Asphalt verschlossen waren, mehr als 3000 Täfeln kaufmännischen Inhalts, Urkunden des Handelshauses Ezibi aus der chaldäischen Periode. Wenn Herodot ansetzt, Babylon habe einen Umfang von 90 Kilometern gehabt, so ist mindestens Borsippa, vielleicht auch Kutba, wo Babylons Idenstadt zu suchen sein dürfte, eingeschlossen zu denken. Die weitere Angabe, nach der die (zu Herodots Zeiten schon abgetragene) Mauer von Babylon 105 Meter hoch und 26 Meter breit gewesen (200, bzw. 50 babylonische Ellen), so mag das, wie Billerbeck meint, ein Schreibfehler oder eine Verwechslung von Höhe und Breite sein, s. Der alte Orient I, 1<sup>2</sup> S. 7.

Bereits 1812 hat Claudius James Rich, der politische Resident der East-India-Company in Bagdad in den Wiener Mines de l'Orient die Ruinen von Babylon beschrieben. Systematische Ausgrabungen wurden 1849–55 durch Loftus und Taylor, vorwiegend auch durch Layard betrieben, 1851–54 durch die Franzosen Fresnel und Oppert, deren kostbare Funde am 23. Mai 1855 im Tigris untergegangen sind. Im Jahre 1879 begannen planmäßige Ausgrabungen, durch die Brunnenanlagen und Wasserleitungen, Pfeiler und Terrassenruinen (hängende Gärten der Semiramis?) in Babylon bloßgelegt wurden und denen die Auffindung des Cyrus-Cylinders durch Hormuzd Rassam zu danken ist. Gefaßt wurden ferner als Beute des Raubbaus auf den Märkten von Hillah, Bagdad u. s. w. für das Britische Museum: eine doppelsprachige Inschrift Hammurabis, eine große Basalttafel mit Bauminschriften Nebukadnezars, die babylonische Königsliste, die babylonische Chronik (von Nabonassar bis Marbadon die wichtigsten Ereignisse aufzählend), die Annalen des Nabonid.

Zeit Ostern 1899 hat die deutsche Orientgesellschaft, für die Kaiser Wilhelm II. später die Protektion übernahm, begonnen, in Maser systematisch zu graben. Man stieß auf die 7½ Meter dicke Mauer Imgur-Bel, und legte Gemäuer des Palastes Nebukadnezars, deren Außenwände mit bunzglasierten Ornamenten geschmückt sind, bloß, ferner den Hauptzugang (das Istar-Thor), dessen Pfeiler mit dem Bilde des Trachens und des Löwen geschmückt sind, und entdeckte die mit farbenprächtigen Emaillebildern geschmückte Prozessionsstraße zum Tempel Esagila, und fand einige Inschriften (s. A. H. Weissbach, Babylonische Miscellen, Wissenschaftl. Veröffentlichungen der DGO, Heft 1, A. C. Hinrichs 1903). Sehr erfolgreich war die Ausgrabungsarbeit bisher nicht. Assyriologische Sachverständige bedauern, daß zu Gunsten architektonischer Grabungen in Maser die für die babylonische Altertumskunde und Epigraphik nötigen Aufgaben zurückgestellt werden.

II. Niniveh, assyrisch Ninua, Ninā, hebr. נִינְוֶה (zu der eigentümlichen Schreibung mit 6 i. Frz. Deligisch, Neuer Kommentar zu Genesis § 215), LXX *Nineveh*, bei den Massikern *η Νίρος*, hat den Namen wahrscheinlich von der Göttin Nin d. i. Istar von Niniveh.

Nach der Gen 10, 11 vorliegenden Überlieferung gründete Nimrod (Stefias sagt Ninus) von Babel aus in der Landschaft Asur die Stadt Niniveh. Dazu stimmt Mi 5, 5, wo „Land Nimrods“ mit Hügeln ephraetisch zu Assyrien gehört, nicht etwa Sinear-Babylonien im Gegensatz zu „Land Asur“; vgl. auch Clemens, Mesopotamien I, 30. Da der vorübergehende Vers Gen 10, 7 uns nach Arabien führt (die „Söhne Kuschs“ sind arabische Landschaften; Kusch selbst ist Bezeichnung der arabischen Gegend, die in der Richtung nach dem afrikanischen Kusch-Athiopien liegt, wie ein anderer Teil Arabiens als Durchgangsland für Misraim-Ägypten Musri heißt), so ist nach der Meinung des Verfassers von Gen 10 Nimrod von arabischer Herkunft. Die arabische Nimrod-Tradition, die besonders in der Nähe von Nineve lebendig ist, kann übrigens nicht ausschließlich biblischen Ursprungs sein.

Die geschichtlichen Zeugnisse führen uns nicht bis an den Ursprung Ninivehs zurück. Von altersher mag die Triftsack an der Karawanenstraße, die an der Euphratmündung über den Tigris führt, als Handelskolonie und dann natürlich auch als Kultort von Bedeutung gewesen sein. Ursprünglich ist es wohl Zitate einer babylonischen Stadt gleichen Namens. Die altbabylonische Literatur aus Gudeas und Hammurabis Zeit kennt ein babylonisches Ninua-ki, das immer in Verbindung mit Ki-nu-nir-ki (Vorsippa?) zusammen genannt wird und das wohl identisch ist mit dem Ninua-ki der Tempellisten von Telloh, wenn man nicht annehmen will, daß es zwei babylonische Niniveh gegeben hat (auch der arabische Geograph kennt noch ein babylonisches Ninawâj). Wenn der südbabylonische König Gudea (um 2000?) erzählt, er habe in Nineve einen Išartempel gebaut, so mag das babylonische Niniveh gemeint sein. Aber auch das assyrische Niniveh war damals bereits von Bedeutung. Im Louvre befindet sich eine Inschrift des zweiten Königs von Ur (Dungi um 2700), die in Niniveh gefunden wurde und von der Erbauung eines Nergaltempels berichtet, die kaum nachträglich dahin geschleppt sein kann. Und nach den Botivischalen Salmanassars I., deren Angaben durch die historischen Reminiscenzen der Annalen Tiglatpileser I. ihre Ergänzung finden, hat schon der assyrische König Samši-Adad I., Sohn Isme-Dagans (um 1820) den Išartempel in Niniveh renoviert, den dann Asuruballit und Salmanassar I. selbst (um 1300) erneuert hat. Gleichwohl ist es sicher, daß das Niniveh der ältesten uns bekannten Zeit weder babylonisch noch assyrisch war. Vielmehr ist es der Mittelpunkt einer der selbstständigen Staatenbildungen gewesen, die im eigentlichen Mesopotamien lagen, eine Zeit lang das Reich kiššati gebildet haben (s. M. Mesopotamien Bd XII S. 657), und die als Vermittler babylonischer Kultur zu den angrenzenden Völkern, besonders den Assyriern, eine wichtige Rolle gespielt haben. In der Amarnazeit (um 1450) gehört Niniveh zu dem Reiche der (hetitischen) Mitanni, die das Kiššati-Reich überflutet haben. Der Mitannikönig Tušratta muß Niniveh besessen haben; denn er schickt eine Statue der Stadtgöttin als Huldigung nach Ägypten und in einem anderen Mitannibriefe heißt Niniveh die Stadt der Göttin Sa-uš-bi, das ist aber der Mitanni-Name der Ištar. Dann haben die Assyrier Niniveh erobert, frühstens unter Asuruballit. Die assyrischen Könige des 14.—12. Jahrhunderts erwähnen wiederholt Tempelbauten in Niniveh (die Annahme Friedr. Delitzschs in der 2. Auflage dieses Werkes, Salmanassar I. um 1300 habe in Niniveh einen Königspalast erbaut und Niniveh vorübergehend zur Residenz erhoben, kann nur auf einer Verwechslung mit den berichteten Tempelbauten beruhen). Die Hauptstadt Assyriens und Residenz der Könige von Asur, 11 Wegstunden südlich von Niniveh gelegen (die Ruinenstätte Kaš a Serkat, wurde vom Sultan dem Deutschen Kaiser 1902 zur Ausgrabung geschenkt; sie verspricht reiche Kunde von der ältesten Geschichte Assyriens), und später Melach. Niniveh blieb vorläufig ein armseliger Rest. Eine Handelsfaktorei, Tempel und Kapellen, ein Zeughaus, die zum Schutze nötigen Befestigungen — das waren die Hauptbauwerke. Nicht einmal Trinkwasser war da, die Bewohner „mußten ihre Augen zum Regen des Himmels richten“, da das Wasser des Tigris ungenießbar war, bis die Wasserleitung gebaut wurde, deren imposante Anlage die Felseninschriften von Bavian preisen. Der erste König, von dem wir bestimmt wissen, daß er seine Residenz nach Niniveh verlegte, ist Asur-bel-kala, einer der Söhne Tiglatpileser I. Eine in Niniveh gefundene nackte Ištar-Statue trägt eine Inschrift des Königs. Jedenfalls hat Asurnasirpal um 880 Melach wieder aufgebaut und von neuem zur Residenz erhoben. Seine Glanzzeit verdankt Ninive dem König Sennacherib. Er hatte Babylon zerstört und wollte Niniveh zur ersten Stadt des Orients erheben. An Stelle des alten, ärmlichen Palastes am Ufer des Tigris, der durch Überschwemmungen so gelitten hatte, daß die Särge der Könige herausgeschwennt worden waren, errichtete er den „Palast ohne Gleichen“, zur Hälfte im „Hethiterstil“ (also an die alten



Zeiten erinnernd), zur anderen Hälfte im „Misereritil“, und verbaute sie mit einem großen Tier- und Pflanzenpark. Ferner erneuerte er die Mauern, richtete „bergschick“ Mauern und Wälle auf, erbaute Marstall und Zeughaus und schlug eine neue Brücke über den Choser. In einer seiner Bau-Inschriften heißt es: „Damals vergrößerte ich den Umfang meiner Residenz Niniveh. Ihre Straße - den Weg „Königstraße“ - änderte ich und baute sie herrlich. Wall und Mauer baute ich kunstvoll und berghoch, 100 große Ellen machte ich ihren Graben weit. Auf beiden Seiten ließ ich Inschriften anbringen: 62 große Ellen habe ich die Breite der Königstraße bis zum Parkthore gemessen. Wenn je einer von den Einwohnern Ninivehs sein altes Haus umbaut und ein neues baut, und damit mit dem Fundament seines Hauses in die Königstraße einrückt, den soll man auf seinem Hause an einen Pfahl hängen.“ Unter den Nachfolgern Sanheribs haben besonders Nisarbaddon und Nisurbanipal zur Vervollkommnung Ninivehs beigetragen. Nisarbaddon baute einen neuen Palast und ein großes Zeughaus für Kriegsgerät und Kriegsbeute in dem Teil, dessen Trümmerhügel heute Nebi Ninas heißt, Nisurbanipal errichtete Palastbauten in andern Theile der Doppelstadt, die heute Kujundschik heißt.

So ward Niniveh zur großen „erhabenen Stadt“. Als die schönste und vielleicht größte Stadt des Orients hat sie hundert Jahre lang die Welt mit Staunen und Schrecken erfüllt. Von hier aus zogen die siegreichen Heere und die tributfordernden Boten (Na 2, 14) durch die Welt. Sie war der Mittelpunkt des Handels (Na 3, 16 „Ninivehs Kaufleute zahlreicher als die Sterne des Himmels“). Der ganze Haß und Zorn der von Assyrien geknechteten Völker entlud sich über Nineveh. Nicht den Juden allein wird sie als „Stadt der Blutschulden, ganz mit Lüg und Trug erfüllt und endlosem Raub“ geegelt haben oder als „die Löwenhöhle, die mit Raub und Zerrissenem erfüllt ist, ohne daß jemand die Brut zu stören wagt“ (Na 2, 12f.).

Bald aber ging es abwärts. Im Dezember 683 (oder 682) wurde Sanherib von einem seiner Söhne ermordet. Die babylonische Chronik erzählt: „Am 20. Tebet tötete den Sanherib, den König von Assyrien, sein Sohn in einem Aufruhr“. Der Ort der Ermordung wird Babylon gewesen sein. Denn Nisurbanipal erzählt, er habe bei der Eroberung Babylons bei den Bildern der Schutzgottheiten (also am Tempel eingang), bei denen Sanherib ermordet wurde, Leute als Totenopfer hingebracht. Man wird aber kaum annehmen wollen, daß sie zu dem Zwecke nach Niniveh geschleppt wurden. Der spezielle Thatort wird der Marduk-Tempel gewesen sein. Der biblische Bericht widerspricht dem nicht: „Er kehrte zurück und blieb in Niniveh. Und als er anbetete im Tempel Nisrochs, seines Gottes, da erschlugen ihn...“ Zwischen den beiden Sätzen wird eine Lücke zu denken sein. Der Name Nisrok aber ist absichtlich aus Marduk verstümmelt (s. d. Art. Merodach Bd XII S. 644, 22). Die zwei Söhne des biblischen Berichts beruhen auf Mißverständnis; die Bibel hat wahrscheinlich zwei Namen derselben Person überliefert (siehe H. Windler in Schrader, Keilschr. und Alt., S. 84f.).

Unter Sanheribs Sohn und Nachfolger Nisarbaddon und unter Nisurbanipal begannen die Erschütterungen, die das assyrische Reich zerstörten um 608. Wir haben Bd XII, S. 490f. im Artikel Medien den Hergang bereits geschildert. Unter Nisurbanipal mag sich der Völkerhaß gegen Niniveh noch gesteigert haben. Niniveh wurde damals wirklich zu einer „Stadt der Bluttaten“ (Na 3, 1). In eisernen Käfigen am Ostthor von Niniveh waren, wie die Tafelschreiber Nisurbanipals erzählen, arabishe Könige an Ketten gelegt, der eine von ihnen grausam verstümmelt. Den Kopf des elamitischen Königs Teuman hing er einem gefangenen Gambuläerfürsten um den Nacken. Dann stellte er den Kopf auf einer Stange am Stadtthor auf und ließ dem Gambuläer die Haut abziehen. Zwei andere Gambuläerfürsten mußten im Käfig des Ostthors die Gebeine ihrer Vorfahren zerklappen. Eben derselbe König hat Niniveh vor seinem Untergang einen Kuchmittel ohne Gleichen verschafft. Er hat Niniveh zu einer Hochschule „chaldäischer Weisheit“ bis auf unsere Tage gemacht. Denn er errichtete in seinem Palaste eine Bibliothek der babylonischen Literatur, in deren Schätzen wir noch heute die babylonisch assyrische Geisteswelt studieren.

Nisurbanipals Sohn machte noch einmal Kelach zur Residenz. Unter seinem Sohne Sarsak wurde Niniveh 607/606 zerstört, s. Art. Medien. Daß es nicht von Grund aus vernichtet wurde, beweist der Zustand der Trümmerhügel. Der Dialog bei dem aus Samosata (!) stammenden Lucian zwischen Merkurius und Charon: „Mein guter Fährmann, Nineveh ist so zerstört, daß man nicht sagen kann, wo es gestanden hat; keine Spur ist übrig geblieben“, beruht auf Übertreibung.

Die Trümmerhügel, die das alte Niniveh bergen, liegen gegenüber der heu-

- tigen Stadt Mosul, auf dem linken Tigrisufer an der Mündung des Choser. Daß hier Niniveh zu suchen ist, hat man von jeher gewußt. Carsten Niebuhr hat die Ruinensfelder zum erstenmale durchforcht und die Tradition, nach der sie das nahe Niniveh bergen sollten, wissenschaftlich begründet. Derselbe Niebuhr hat dann später, als er sich durch die Studien der altpersischen Inschriften fast blind gearbeitet hatte, die prophetischen Worte niedergeschrieben: „Niniveh wird das Pompeji Mittelasiens werden, eine unermeßliche und noch unberührte Fundgrube für unsere Nachkommen. Bereitet den Weg, die ihr es vermögt, zur Entzifferung auch der assyrischen Keilschrift“. Der Bahnbrecher für die Ausgrabung Ninivehs war der oben S. 111 erwähnte James Rich, der 1820 die Ruinen-  
 10 hügel untersucht hat. Die von ihm entworfenen Pläne wurden samt einer von ihm gesundenen Keilschrifttafel nach seinem Tode 1836 veröffentlicht: *Narrative of a residence in Koordistan and on the site of ancient Niniveh*. Die eigentliche Geschichte der Ausgrabung von Niniveh ist mit den Namen der beiden französischen Konsuln von Mosul, Emil Botta und Victor Place und vor allem mit dem des Engländers  
 15 Austin Henry Layard verbunden. Die Ausgrabung ist auch heute nur bis zur Hälfte ge-  
 dieben. Aus der Situation der zwei Hügel, Kujundschik und Nebi Yunus (der letztere gilt den Arabern als Grabmal des Propheten Jona; die abergläubische Eiden verbindet die systematische Ausgrabung, hält aber die Araber nicht ab, Raubbau auf Altertümer zu treiben), dürfte zu schließen sein, daß Niniveh eine Doppelstadt gewesen ist, wie Babylon und  
 20 Borsippa, Zepharwajim d. i. Zippur u. a. Botta wurde durch die ersten Ausgrabungen in Kujundschik, die im Dezember 1812 begannen, zunächst enttäuscht. Ein Bauer lenkte seine Aufmerksamkeit auf sein Dörfchen Khorababad, das vier Stunden nördlicher lag. Hier wurde, nachdem die Einwohner expropriert waren, ein Palast bloßgelegt — man  
 25 befand sich, wie man später erfuhr, an der Stätte der glänzenden Residenz Sargons, und bald tauchte unter prachtvollen Akabasterreliefs der Palasthallen neben den wertvollsten Gesichtsuffindungen das Miesenbildnis dieses Königs auf, der einst (722) Samarien erobert hat. Inzwischen fand Henry Layard, später in der Arbeit verbunden mit dem englischen Konsul von Mosul Hormuzd Rassam, südlich von Niniveh in Nimrud (der Stätte des biblischen  
 30 Melach) die Reste von drei assyrischen Königspalästen (Nurnasirpal, Salmanassar II., Asarhaddon), später auch die Reste eines Tempels und Stagenturms aus Nurnasirpals Zeit, und dann in dem Gebiete Ninivehs selbst, unter dem Hügel Kujundschik, den Palast Sanberibs mit 71 Säulen, deren Wände fast sämtlich in prachtvollen Reliefs die Kriegs- und Jagdzüge und das häusliche Leben der assyrischen Großkönige illustrierten. Nebenher  
 35 stellte er fest, daß unter Nebi Yunus die Paläste Namanniraris, und je ein anderer  
 40 Palast Sanberibs und Asarhaddons liegen, und bei einer besonderen Campagne fand er in Kal'a Serkat, wo demnächst die deutsche Orientgesellschaft die Ausgrabung fortsetzen wird, die Funde des Palastes Tiglatpilegers I. nebst den Annalen dieses Königs. Nach-  
 45 dem 1851 Layards Thätigkeit zu Ende war, setzte Hormuzd Rassam die Arbeiten fort. Er fand in Kal'a Serkat Duplikate der wichtigen Tiglatpileger-Annalen, in Nimrud die  
 50 oben S. 690 erwähnten Statuen mit der Glorifizierung des Nebo. Als er dann aber im nördlichen Kujundschik, das eigentlich den Arbeiten von Victor Place reserviert war, zu graben begann, überstiegen seine Funde alles bisher Dagewesene. Er stieß 1854 auf den Palast Nurbanipals, des biblischen Sardanapal. In dem Löwenjagdsaal fand er in Tausenden  
 55 von gebramten Backsteinscherben einen Teil von Nurbanipals königlicher Bibliothek, — eine  
 60 Bücherei ohne gleichen, in der der hochgesinnte König, wie wir jetzt wissen, die Literatur-  
 schätze nicht nur der Assyrer, sondern auch vor allem der Babylonier, denen ja auch Ni-  
 niveh seine Kultur verdankt, in Abschriften niederlegen ließ. Erst lange nachher wußte  
 man die Fundgrube voll zu würdigen. Unter den Bruchstücken, die nach London kamen,  
 65 fand 18 Jahre später (1872) George Smith, einer der gelehrten Beamten des britischen  
 70 Museums, ein Bruchstück des assyrischen Sintflutberichts mit unzuverlässigen Parallelen zur biblischen Erzählung. Die Erregung über den Fund ist unbeschreiblich gewesen. „Wohl  
 nur wenige wissenschaftliche Entdeckungen machten von sich reden, wie die des babylonischen  
 75 Sintflutberichts“, mit diesen Worten begann damals der Franzose Francois Lenormant seine Abhandlung „über die Sintflut und die babylonische Epöee“. Eine  
 80 große Londoner Zeitung, der Daily Telegraph, schickte Georg Smith auf ihre Kosten  
 nach Mosul und unter den massenhaften Funden in den Trümmern der Bibliothek, über  
 die sich jene generöse Zeitung deprecieren ließ, befanden sich auch die Bruchstücke der  
 sieben Tafeln des babylonischen Schöpfungs-Epos. Dieser Fund von Niniveh bildet noch  
 85 heute „das höchste Kleinod der Keilschriftforschung“. Die Arbeiten von Layard und  
 90 George Smith sind dann noch einmal von Hormuzd Rassam aufgenommen worden. Er

land in Balawat fünf Stunden östlich von Niniveh die Bronceplatten mit den prachtvollen getriebenen Kriegsdarstellungen Salmanassars. In Aufwandsbericht schätzte er etwa 2000 Fragmente der Bibliothek, die Annalen Ashurbanipals und Sambar's. Mißbilligkeiten zwischen England und der Türkei haben verhindert, daß die Palastinseln wieder zugestüßet werden mußten. Nur ein geringer Teil der Bibliothek, allerdings bereits Zehntausende von Fragmenten umfassend, ist bisher ins britische Museum gebracht worden. Wenn es einer erlebten glücklichen Zukunft gelungen sein wird, die unabrochene Ausgrabung der Bibliothek von Niniveh zu vollenden, so wird ein großartiges Material zur Erforschung babylonischen Geisteslebens vorliegen. Aber auch dann wird für unsere Kenntnis der Religion das wichtigste fehlen: die Tempelüberlieferungen, die uns über die Geschichte der babylonischen Kulte Aufschluß geben. Tempelarchive werden erst gefunden werden, wenn der Zauberstab des Spatens die Geheimnisse all der Trümmerbügel berühren wird, deren Städte und Tempel in vieltausendjährigem Schlafe drüben unter dem Sande der Wüste liegen.

Die Ausdehnung und Größe der alten Stadt Niniveh läßt sich nach den Ausgrabungen zur Zeit noch nicht angeben. Die Angabe Jonas 3, 7, sie habe 120000 Einwohner gehabt, wird kaum übertrieben sein. Hingegen beruht die Annahme des uns vorliegenden Textes von Gen 10, 12: „Niniveh und Neboboth-ir und Kalab, und Nejen zwischen Niniveh und Kalab — das ist die große Stadt“, auf einem Irrtum des Glossators. „Das ist die große Stadt“, ist nachträglich eingeschoben. Neboboth-ir ist wahrscheinlich das ribit Ninä der Keilschriften und ist wohl an der Stelle des heutigen Mosul gegenüber von Niniveh zu suchen, Kalab ist Kelach, die oben S. 114 besprochene Stadt unter dem Trümmerbügel Nimrud; Nejen ist ebenfalls ein selbstständiger Ort, der unter einem der kleinen Trümmerbügel zwischen Niniveh und Nimrud zu suchen sein wird; es wird identisch sein mit dem von Xenophon erwähnten Varijsa.

III. Die politischen Beziehungen der Reiche am Euphrat und Tigris zu Israel-Juda. Das Volk Israel ist in der mittleren Königszeit von den politischen Ereignissen des Zweistromlandes lebhaft berührt worden. Von jeher gingen durch Kanaan die Karawanenstraßen, auf denen vom Euphratlande her sich die Handels- und Kriegszüge bewegten, die Arabien und Ägypten zum Ziele hatten. Die ägyptischen und assyrischen Königsbilder und Inschriften am Nahr el Khab bei Beirut sind noch heute lebendige Zeugnisse dieses Verkehrs. Seit den Zeiten Surnasirpals galt als eines der Hauptziele der assyrischen Reichspolitik der „Zug nach dem Westen“. Die Großkönige brauchten freie Bahn nach den Häfen des Mittelmeers. Den kriegerischen Verbindungen, die sich hieraus für die palästinensischen Kleinstaaten ergaben, fiel das Nordreich unter Salmanassar und Sargon und später das Reich Juda unter Nebusadnezar zum Opfer. Darum sind die sog. Geschichtsbücher des Alten Testaments und insbesondere die Schriften der Propheten, die in Niniveh und Babylon nacheinander die Zutruten Gottes für ihr Volk sehen mußten, voll von Beziehungen zu den großen Reichen am Euphrat und Tigris. Und seit die Paläste von Niniveh und Babylon mit ihren zahlreichen Reliefs und Kriegssammlen zu Tage getreten sind, ist unser Verständnis der Geschichtsbücher und der prophetischen Bilderreden und Weissagungsprüche in erwünschter Weise gefördert worden. Fragt man nach der Übereinstimmung der assyrischen und biblischen Geschichtsangaben, so gilt nach heute Oberhard Schraders Urteil: die Konformanz der Thatfachen ist eine zwar nicht absolute, aber im großen und ganzen durchaus befriedigende.

Von unschätzbarem Werte für die Vergleichung der assyrischen und israelitischen Geschichte erwies sich die Auffindung der assyrischen Königslisten-Fragmente (das erste Stück entdeckte Henry Rawlinson 1862 unter den Bruchstücken der Bibliothek Ashurbanipals). Nach einer bis jetzt nur in Assyrien nachgewiesenen Sitte sind in diesen Listen die einzelnen Jahre der Reihe nach durch je einen der obersten Staatsbeamten (limmu) bezeichnet, so daß man die Datierung der Urkunden demnach bestimmen konnte. Was die Merkwürdigkeiten für das Studium der hellenischen Geschichte und die Konfulariasien für die römische Geschichte bedeuten, das bedeuten die assyrischen Königslisten (man hat sie nach dem griechischen Vorgang Eponymenkanon genannt) für die Geschichte der Mittelmeervölker. Die bisher gefundenen Listen umfassen die Jahre 893—666 v. Chr., ergänzen also den ptolemäischen Kanon, der von 747—555 bez. 538 reicht. Von besonderer Wichtigkeit ist der Teil der Listen, der in einer besonderen Rubrik die wichtigsten Ereignisse des betreffenden Jahres anzeigt. Hier wird für das 9. Jahr des Königs Assurbanipal III. bemerkt: „Im Monat Siman (Juni) erlitt die Sonne eine Verfinsternung.“ Nach astronomischer Berechnung kann nur die totale Sonnenfinsternis gemeint sein, die in Niniveh am 26. Juni 763

gegeben werden ist. Mit dieser Angabe ist also der feste Punkt für die Geschichtsberechnung gegeben. Murdan III., dessen Regierungsjahre man vor und nach dieser Angabe (es sind je neun) abzählen kann, regierte also 772–751 v. Chr. Man kann demnach seine Regierungszeit wie die der vorhergehenden und nachfolgenden in der Liste genannten Könige unter der Voraussetzung der Richtigkeit des Anfangs unserer Zeitrechnung mit derselben Genauigkeit angeben, wie die Regierungszeit eines deutschen Königs. Man wird ermessen, wie wichtig das für die Bibelforschung ist. Denn gerade für die mittlere Königszeit sind die assyrischen Listen ziemlich vollständig. Das ist um so willkommener, weil wir wissen, daß die biblischen Geschichtsschreiber hier und da auf eine peinliche Chronistik zu Gunsten ihrer Vorliebe für heilige Zahlen verzichtet haben. Das verrät bekanntlich der in der Septuaginta zu 1 Kg 6, 1 befindliche Zusatz, es seien 480 Jahre, d. h.  $12 \times 40$  Jahre vom Erlöb bis zur Tempelweihe Salomos verflossen.

Wir verzichten auf einen vollständigen Abriss der Geschichte Assyriens, wie er in der 2. Auflage unter Zanberib von Friedrich Delitzsch gegeben worden ist. Inzwischen sind größere, zuverlässige Geschichtsdarstellungen erschienen, auf die in den Literaturangaben verwiesen wurde. Hingegen wird es dem Zweck dieser theologischen Enzyklopädie entsprechen, wenn wir die Abschnitte assyrischer Geschichte skizzieren, die für das Verständnis der biblischen Angaben von Belang sind (ausführlicher wird das geschehen in meinem in Vorbereitung befindlichen biblisch-babylonischen Handbuche: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients). Die Annalen von Ninivech und Babylon zeigen, daß die kleinen Staaten Israel und Juda mit hohem politischem Interesse beobachtet wurden, ein großer Teil der biblischen Könige wird in den Inschriften mit Namen genannt.

Bei Salmanassar II. (860–825) wird für das 3. Eponymenjahr als Hauptereignis bemerkt: „Zug nach dem Westen“. Unter den Gegnern, die er in der Schlacht bei Marcar (854) besiegt, wird in den Annalen, die die Westlandszüge beschreiben, ausdrücklich Abab, König von Israel (A-ha-ab-bu Sir'-la-ai) genannt, der mit 2000 Wagen und 10000 Kriegerern beteiligt war. Bei einem späteren Zuge nach Ababs Tode hatte in Israel die assyrische Partei die Oberhand: Jechu von Israel (Ja-u-a-mar Humri) huldigt dem Salmanassar und schickte ihm Tribut. „Hans Omri“ heißt Israel ständig bei den assyrischen Tafelschreibern (die Könige „Sohn Omris“, weil die Dynastie Omri regierte, als Assyrien zum erstenmale Anspruch auf Israel erhob. Juda wird vorläufig nicht erwähnt; es ist bis Jotam und Abas immer stillschweigend zu Israel, zu dem es in einer Art Vasallenverhältnis stand, hinzuzudenken. Die Tributsendung Jechus ist auf dem schwarzen Obelisk Salmansassars illustriert. Die Abordnung Jechus ist an dem Typus der Gesichter erkennbar und wird durch die Beischriften ausdrücklich als solche bestätigt. Die Beischriften lauten: „Tribut Jechus, Sohnes des Omri: Silber- und Goldbarren, saplu (Fußhemel?) aus Gold, zukû aus Gold, Becher (?) aus Gold, dalani aus Gold, Kleibarren, hukattu (Holzgegenstände) für die Hand des Königs, budilhâti (ebenfalls Holzgegenstände) empfing ich von ihm“.

Salmanassar hat sich in den letzten Zeiten seiner Regierung ebenso wie seine Nachfolger wenig um das Westland kümmern können. Adadnirari III. aber (812–783) berichtet auf der einzigen Inschrift, die wir von ihm haben, daß er Tyrus, Siden, Omri-land, Edom, Philistäa, Tribut auferlegt habe. Die assyrische Partei in Israel hat damals die Assyrer als Befreier begrüßt. „Es erstand ihnen ein Retter“, heißt es 2 Kg 13, 5, das ist Adadnirari. Jedenfalls hat der Assyrerkönig dem Staate Israel zum alten Bestand verholfen, der es durch den 2 Kg 8, 12 angedeuteten Nachzug der Damasener verloren hatte.

Am kräftigsten hat unter den assyrischen Königen Tiglatpilesar III. (745–727) oder Pbul (das ist sein babylonischer Name) in das Westland eingegriffen. Was 2 Kg 16 von der Vernichtung des Staates Damaskus berichtet, stimmt mit den Keilschriften überein. Während Menabem (Me-ni-lî-im-me alu Sa-me-ri-na-ai) und Pekach (Pa-ka-ha) von Israel sich zu Damaskus hielten (Menabem hatte vorher zum Schein gehuldigt 2 Kg 15, 19), tritt Juda zur Partei Assyriens. Juda tritt bei dieser Gelegenheit zum erstenmale in den Inschriften auf. Abas von Juda (die Inschriften nennen einmal den vollen Namen Ja-u-ha-zi Jaudai) hat — schon sein Vater Jotam war dazu geneigt gewesen — Assyrien gehuldt, um von der Vormundschaft Israels loszukommen und um mit Hilfe Assyriens das Davidsreich wieder aufzurichten. Als Rezin von Syrien und Pekach von Israel sich dafür rächen wollten, hat Juda direkt bei Pbul um Hilfe nachgesucht (2 Kg 16, 7). Jesaias hat ihn ermutigt. Der Zug Pbuls nach dem Westlande 731 hat Abas aus der Not befreit. Er zieht Gæ-

liläa und das Gebiet Manasse als damascenisches Gebiet ein und faßt es mit Teilen des Hauran zur Provinz Zoba zusammen. In einer Inschrift, die die Ereignisse des Jahres 733 schildert, jagt Pbul, er habe alle Städte des „Hautes Lanu“ auf den früheren Feldzügen zum Gebiete seines Landes gezogen, die Bewohner in die Gefangenschaft geführt und nur Samarien (Ephraim) übrig gelassen. Die Bibel berichtet diese Wegführung 2 Kg 15, 29. Die nördliche Hälfte Israels, Manasse, war also ganz zerstört. Deshalb jagt wohl Hosea fast nur Ephraim und nicht mehr Israel. Während nun Pbul 733 gegen Gaza vorrückte, wurde Pekah in Samarien gestürzt und Hosea (A-u-si) übernahm mit Genehmigung des assyrischen Königs die Herrschaft. Es heißt in den Inschriften Pbul's: „Pekah ihren König stürzten sie, Hosea setzte ich [zur Herrschaft] über sie. Zehn Talente Gold . . . Talente Silber empfing ich als Geschenk“. Durch diese Angabe wird die Situation in 2 Kg 15, 30 („Hosea zettelte eine Verschwörung wider Pekah an, ermordete ihn und ward König an seiner Statt“) bestätigt und erläutert. Auch ergibt sich daraus, daß 2 Kg 17, 3 Salmanassar terrigiert werden muß in Pbul. Abas von Juda erfüllte dann im folgenden Jahre 733 seine Lehnspflicht gegenüber Assyrien, als Pbul zum Vernichtungskampf gegen das isolierte Damastus heran zog. Wir haben uns vorzustellen, daß Abas persönlich sich im Gefolge Tiglatpileasers befunden hat während des Siegeszuges, von dem die Tafelschreiber ausführlich erzählen. Die Belagerung von Damastus, von der 2 Kg 16, 9 summarisch berichtet wird, scheint sich durch zwei Jahre hingezogen zu haben (733 und 732). Nach der Eroberung der Stadt standen die phönizischen Häfen dem assyrischen Großkönig offen. Lange hat sich dann auch der Rest des Staates Israel nicht halten können.

Hosea von Israel muß bald nach Pbul's Tode Salmanassar IV. (Tebet 726 bis Tebet 722) im Einverständnis mit Tyrus und anderen Besitzern von Mittelmeerbäfen Tribut verweigert haben. Wir besitzen leider keine Inschriften aus der Zeit. Sie mußten vom Strafzug gegen das Westland und von der dreijährigen Belagerung Samariens (2 Kg 17, 5) erzählen. Die Übergabe der Stadt erfolgte erst unter seinem Nachfolger, dem Usurpator Sargon (722—705). Seine Annalen erzählen gleich im Anfang den Fall Samariens: „Am Anfang meiner Regierung (722) und in meinem ersten Regierungsjahr . . . Samaria belagerte und eroberte ich . . . (3 Zeilen fehlen) . . . 27.290 Einwohner schleppte ich fort, 50 Streitmägen als meine königliche Streitmacht hob ich dort aus, . . . stellte ich wieder her und machte es wie früher. Leute aus allen Ländern, meine Gefangenen, siedelte ich dort an. Meine Beamten setzte ich als Statthalter über sie. Tribut und Abgabe wie den assyrischen legte ich ihnen auf.“ Wir nennen dieses Ereignis „die Wegführung der 10 Stämme“. In Wirklichkeit war die Hauptsache 11 Jahre früher geschehen. Der Bericht 1 Chr 5, 26 u. 6 wirft die Berichte der beiden Wegführungen 733 und 722 zusammen. Zwei Jahre später hat der Rest der alten Einwohnererschaft unter Führung des Aramäerstaates Hamat noch einmal sich an einer Erhebung gegen Assyrien beteiligt. Der Erfolg war, daß auch Hamat und damit der Rest des großen Aramäerstaates assyrische Provinz wurde.

Die Hoffnungen, die Juda auf Assyriens Eingreifen gesetzt hatte, erfüllten sich nicht. Die Assyrer halfen nicht zur Wiederaufrichtung des Davidreiches. Die Begeisterung für Niniveh wird sich schon zu Abas Zeiten abgekühlt haben. Hiskia, sein Nachfolger, verband sich dann auch mit Assyriens Feinden. Sicher ist, daß Juda bei den Empörungen, die 713—711 in Mittelsyrien unter Führung von Asdod ausbrachen, beteiligt war. Aber der Erfolg war kein glücklicher. Asdod wurde assyrische Provinz. Juda konnte sich nicht über Strenge beklagen, wenn es diesmal verschont blieb. Bald darauf kam für Juda von ganz anderer Seite neue Verlockung, sich von Assyrien loszusagen. Merodach-baladan, der zum Aufrubr geneigte Statthalter von Babylon, hatte schon früher eine Gesandtschaft nach Jerusalem geschickt, der Hiskia Geschenke brachte und sich nach seinem Befinden erkundigte (2 Kg 20; Jes 39). Seine Gesandten sind gewiß auch an anderen palästinensischen Höfen erschienen, um unter den mißmutigen Vasallen Stimmung gegen Assyrien zu machen. Hiskia hoffte nun, Babylon könnte dem Staate Juda zum alten Davidreiche verbellen. Durch eine große religiöse Reform sollte die neue Ära inauguriert werden. 2 Chr 30, 6—11 zeigt, daß Hiskia Boten durch die alten Gebiete von Ephraim und Manasse schickte, um zum Anschluß an Judäa wider Assyrien einzuladen. Jeaias hat mit Recht gewarnt; Sargons Sohn Sanherib (705—681) hatte wie sein Vater zunächst mit Babylon zu thun, zog aber 701 gegen Balaština (i. hierzu Prašek, Sanheribs Feldzüge gegen Juda, Mt. d. Vorderas. Gesellsch. 1903, 113 ff., wo die übrige Litt. angegeben ist). Nur Tyrus, das Sanherib vergeblich belagerte, und Hiskia leitete

Widerstand in der Hoffnung auf die Hilfe der Fürsten von Muzuri und Meluhhi (das sind arabische Beduins). Über diesen Feldzug berichtet der biblische Bericht 2 Kg 18, 13—16: „Im vierzehnten Jahre des Königs Hiskia zog Sancherib, der König von Assyrien, wider alle festen Städte Judas und nahm sie ein. Da sandte Hiskia, der König von Juda, an den König von Assyrien nach Lachis und ließ sagen: Ich habe mich vergangen, ziehe wieder ab von mir; was du mir auflegst, will ich tragen! Da legte der König von Assyrien Hiskia 300 Talente Silber und 30 Talente Gold auf.“ Hiskia mußte, um diese Kleinsumme aufzubringen, Tempel- und Palastschatz angreifen, ja sogar die Goldbede von den Tempeltüren abreißen. Der assyrische Bericht erzählt die gleichen Ereignisse folgendermaßen:

„Und von Hiskia, dem Judäer, der sich nicht unter mein Joch gebeugt hatte, belagerte ich 16 feste Städte, mit Mauern versehene, die kleineren Städte in ihrer Umgebung ohne Zahl mit der Niederrettung der Wälle und dem Einsturm der Widder, dem Angriff der zūk-sepā-Truppen, Breichen, Beilen und Ästen belagerte und eroberte ich (sie); 200 150 Menschen, jung, alt, männlich und weiblich, Rösser, Maultiere, Esel, Kameele, Minder und Kleinvieh ohne Zahl führte ich von ihnen heraus und rechnete sie als Beute. Ich selbst sperrte ich wie einen Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein; feste Plätze besetzte ich gegen ihn und ließ die aus dem Thore seiner Stadt Herauskommenden sich zurückwenden. Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Lande ab und gab sie an Mititai, den König von Asdod, Badi, den König von Ekron und Sil-bai, den König von Gaza und verminderte sein Land. Zu dem früheren Tribut, der Abgabe ihres Landes, fügte ich den Tribut und die Geschenke meiner Herrschaft hinzu und legte sie ihnen auf. Ich, Hiskia, überwältigte die Furcht vor dem Glanze meiner Herrschaft, und die Urbi und seine tapfern Krieger, die er zur Verteidigung Jerusalems, seiner Residenz, hatte (dortbin) kommen lassen, versien in Schrecken. Neben 30 Talenten Geldes (und) 800 Talenten Silbers ließ er Edelsteine, Schmucke . . . edle Mäul-Steine, Kubebetten aus Elfenbein, Thronstuhl aus Elfenbein, Elefantenzahn, Elfenbein, Ušū- und Ukarim-Holz, allerhand Kostbarkeiten in Menge und seine Töchter und Palastfrauen, Musikanten und Musikantinnen nach Niniveh, meine Hauptstadt, mir nachbringen. Zur Ablieferung seines Tributs und Erklärung der Unterthänigkeit schickte er seine Gesandten.“ Beide Berichte bezeugen, daß Jerusalem bei diesem Feldzuge nicht wirklich belagert worden ist. Sancherib war jedenfalls damals gar nicht in der Lage, das mächtige Jerusalem einzunehmen. Er mußte das Gros seiner Streitkräfte nach der Heimat zurückschicken, weil in Babylon neue Unruhen ausgebrochen waren. Darum hat er sich jedenfalls damit begnügt, Jerusalem zu cerrieren und von einem festen Punkte aus in Schach zu halten. Dieser feste Punkt muß nach dem biblischen Bericht Lachis gewesen sein, das bei dem heutigen Tell-el-hasi, südlich von der von Gaza nach Jerusalem führenden Straße lag. Die assyrische Inschrift nennt zwar Lachis nicht, aber eine Kellieinschrift, die den König auf dem Throne zeigt, während Tributträger vor ihm erscheinen, sagt: „Sancherib, der König der Welt, der König von Assyrien, setzte sich auf den Thron, und die Gefangenen aus Lachis zogen vor ihm auf“

bezeugt, das Lachis bei anderer Gelegenheit solche Rolle gespielt hat. Man fragt nun aber bei der Sachlage: warum hat Hiskia sich zu der demütigenden Tributleistung verstanden? Die Lösung des Rätsels wird in den Erfolgen Sancheribs gegen Babylon zu suchen sein, von der Hiskia während der Cerrierung Jerusalems Kunde bekam. Hiskia, durch die Verluste seiner jüdischen Städte an sich schon geängstigt, beugte sich nach der Unterjochung Babyloniens vor den Vertretern des Königs, die von Lachis aus erschienen (2 Kg 18, 14) zwingt nicht zu der Annahme, daß Sancherib persönlich noch in Lachis war und leistete den Tribut und war schickte er ihn (und auch das spricht für unsere Auffassung) mit einer Deputation, die Hiskias Unterwürfigkeit beteuern mußte, nach Niniveh! Wir nehmen also auf Grund der Inschriften an, daß zwischen 2 Kg 18, 13 und 14 die glücklichen Erfolge Sancheribs in Babylon und eine lange dauernde Cerrierung Jerusalems zu denken sind. Ob die Tributsummen (30 Talente Gold und 300 Talente Silber nach der Bibel, 30 Bilti Gold und 800 Bilti Silber nach den Inschriften) stimmen, wissen wir nicht; da wir die assyrischen Geldwerte nicht genügend kennen. Diese Unterwerfung Hiskias registriert die Inschrift Sancheribs vom Nebi Nimus-Hügel (Winkler, Keilschr. Textb. 3. 17) mit den Worten: „Ich warf nieder den weiten Bezirk Juda; seinem König Hiskia legte ich Geheiß auf.“ — Die 2 Kg 18, 17—19, 8 (für die Quellenbeurteilung sind von entscheidender Bedeutung die Untersuchungen von B. Stade, i. J. 1886, 173 f.) geschilderte Szene ist als Episode des eben besprochenen Feld-

zuges aufzufassen (Jes 36—37, 8 liegen die beiden Stücke 2 Kg 19, 32—34 u. 18, 17 bis 19, 8 zusammengearbeitet vor). Sie berichtet die von Saisch aus- und Hiskia gepflegene Unterhandlung. Die Rede des Nabjak ist Produktion nachträglich poetischer Ausschmückung. Die der Rede zu Grunde liegende Annahme, daß Saisch damals schon auf Ägypten vertraut habe, das einem Hohenstabe gleich, der dem in die Hand führt, der sich darauf stützt, ist aus der Situation des späteren Feldzugs herübergenommen, der 2 Kg 19, 9 ff. geschildert wird, eine Situation, die erst 691 eintrat, als Tirbata, der dritte äthiopische König, zur Megierung kam und Ägypten bedrohte. Als die Boten, die von Hiskia Tribut und Unterwerfung fordern sollten, kamen, war Sanberib bereits von Saisch abgezogen (nach Libna). Wir wissen nicht, wo Libna lag. Aber die Angabe wird zu der oben besprochenen Annahme stimmen: Sanberib mußte mit dem Gros seines Heeres von Saisch abziehen und nach Ägypten zurückkehren, weil in Babylonien neue Wirren ausgebrochen waren. — Der dritte Abschnitt der Königsbücher 2 Kg 19, 9—37 (Variante Jes 37, 9—37) redet von einem späteren Feldzug Sanberibs, der in die Zeit nach der Zerstörung Babylons fallen muß. Von diesem Feldzug haben wir keine assyrischen Nachrichten. Sanberib wurde kurz darauf ermordet (2 Kg 19, 37 s. oben S. 113). Die Tafelschreiber hatten um so weniger Veranlassung, den Zug zu schildern, als er kläglich verlaufen war. Die Keilschriftforscher und Geschichtsschreiber haben sich also vergeblich bemüht, den biblischen Bericht von den unglücklichen Ausgang mit den Annalen Sanberibs in Einklang zu bringen. Henry Rawlinson aber hatte bereits vor 40 Jahren erkannt, daß der biblische Bericht einem Feldzug angehört, von dem Sanberibs Annalen gar nichts berichten.

Sanberib sah sich auf einem Zuge im Westlande (nach 691) plötzlich von Tirbata, dem dritten der äthiopischen Könige (seit 691 nach ägyptischen Nachrichten) bedroht. Er schickte Boten zu Hiskia, der von neuem abgefallen war, und verlangte Uebergabe der Stadt. Jesajas Voraussage 2 Kg 19, 32—34, Sanberib solle in die Thore Jerusalems nicht einziehen, ja es solle nicht einmal zur Belagerung kommen, ging in besonderer Weise in Erfüllung (2 Kg 19, 35 f. vgl. 2 Chr 32, 21): „In derselben Nacht aber ging der Engel Javres aus (allegorischer Ausdruck für die Pest) und schlug im Lager der Ägypter 185 000; da brach Sanberib auf und zog ab, kehrte um und blieb in Miniveh.“ Wenn 2 Chr 32, 9 nicht einen Irrtum enthält, der aus der Verwirrung in dem Verbindungsverse 2 Kg 18, 9 herrühren könnte, waren auch bei diesem Feldzuge die Verhandlungen mit Jerusalem von Saisch aus eingeleitet worden. Die biblische Erzählung verbindet mit diesem Feldzugsbericht die Mitteilung von der Ermordung Sanberibs (681). Es muß jedoch Sanberib vorher noch (nach dem Tode Hiskias?) gelungen sein, Jerusalem zum Gehorsam zu bringen. Denn Hiskias Nachfolger Manasse hat wieder Tribut nach Miniveh geschickt. Unter den Gesandtschaften, die dem Harbaddon, Sanberibs Sohn und Nachfolger, Tribut bringen, erscheint Me-na-si-e šar mat Ja-u-di (Hurbanipal nennt ihn Mi-in-si-e). Als dann Harbaddon gegen Ägypten zog (671 wurde Tirbata geschlagen und Memphis erobert), hat Manasse gleich den übrigen Palästinenser Hilfstruppen stellen müssen. Der Zug ging durch sagenumwobene Länderstrecken Arabiens, die die Phantasie mit Fabelwesen bevölkerte; Harbaddens Inschrift erzählt von zweiköpfigen Schlangen und anderen merkwürdigen gestügelten Tierarten, die Tod und Entsetzen in sein Heer brachten, bis Marduk, der große Herr, zu Hilfe kam und die Truppen neu belebte. Jes 30, 6 enthält eine jüdische Erinnerung an die Schrecken dieses Feldzuges: „durch ein Land der Not und Angst, wie [sie] dort Löwe und Löwin, Ottern und fliegende Drachen [bringen], schleppen sie ihre Reichtümer auf den Rücken von Eseln und ihre Schätze auf dem Höcker von Kameelen zu einem Volke, das nicht nützt! Ägyptens Hilfe ist ja eitel und nichtig!“ Bei einem zweiten ägyptischen Feldzuge gegen Tirbata ist Harbaddon gestorben 668. Sein Sohn Harbanipal setzte die Kämpfe gegen Tirbatas Reffen Tannu Ammon fort und eroberte Theben. Auch ihm mußte Manasse Heeresfolge leisten. Bald aber machten Schwierigkeiten in der Heimat es dem Harbanipal unmöglich, seinen Siegen im Süden Nachdruck zu geben. Es beginnen die Kämpfe gegen Babylon, die das assyrische Reich im Innern schwer erschütterten, in denen aber Ägypten noch einmal Sieger blieb. Mit dem Tode Harbanipals beginnt dann der rasche Verfall, der mit den Fall Minivehs endigte (s. oben S. 113). Die jüdischen Patrioten haben mit glühendem Eifer diesen Ausgang erwartet. Manasse war ihnen verhaßt gewesen, weil er assyrisch gesinnt war. Sein Sohn Ammon wurde aus der gleichen Ursache ermordet. Auf ihn folgte Josia, der im 18. Jahre seiner Regierung seine große religiöse Reform begann. Inzwischen hatte in der Person Nabopolassars eine chaldäische Dynastie in Babylon die Herrschaft erlangt.

und das zweite babylonische Reich inaugurirt. Seinem Sohne Nebukadnezar huldigte im Jahr 605 Nisroch, nachdem jener nach Ninivehs Fall den Pharao Necho bei Karkemisch geschlagen und bei der Verfolgung des Feindes Palästina bis zur Südgrenze besetzt hatte. 2 Kg 24, 1 erzählt: „Zu seiner (Nisrochs) Zeit zog Nebukadnezar, der König von Babel heran, und Nisroch ward ihm innewohnen drei Jahre lang; dann aber fiel er wieder von ihm ab.“ Ein heilinschriftlich bezeugter (s. Winkler in Keilinschr. und das AT<sup>3</sup>, S. 107 ff., wo die Bedeutung der längst bekannten Inschrift bestimmt ist) Zug Nebukadnezars gegen Ammananu ist also wohl gegen ihn und andere palästinensische Staaten, die den Tribut aufgekündigt hatten, gerichtet. Die Strafe hat erst seinen Sohn Nisroch betroffen. Er wurde gefangen genommen (Da 1, 1, der auch sonst die Ereignisse verwirrt, sagt irrtümlich Nisroch), die Bewohner Jerusalems wurden teilweise fortgeführt und der Tempel wurde durch Wegnahme der Geräte (dieser Akt tritt hier an die Stelle der sonst nach orientalischer Gepflogenheit nötigen Wegführung der Götterstatuen) aufgehoben, s. 2 Kg 24, 13 und vgl. 2 Chr 36, 10. Die rechtliche Stellung Zedekias, den Nebukadnezar als König anerkannte, ist unklar. Als seine Hoffnungen (vgl. Jer 26, 16; 28, 1–4; 29, 3), für Judäa eine freie Stellung beim babylonischen Hof durchzusetzen, fehlgeschlagen, ließ er sich durch Ägypten zum Aufbruch verleiten. Dafür traf ihn die grausame Strafe. Er wurde geblendet. Stadt und Tempel wurden zerstört, das Stadtgebiet zu Feldland erklärt. Das übrige Land blieb dann unberührt. Mispa wurde Verwaltungssitz (2 Kg 25, 23), Gedalja wurde als ihr Oberhaupt anerkannt und das Land wurde unter Aufsicht chaldäischer Beamten gestellt.

Die nach Babylonien weggeführten Judäer haben im Euphratlande eine angesehene Stelle eingenommen, nicht nur in wirtschaftlicher Beziehung, wie n. a. die Handelskontrakte der Ninur-Musgrabungen zeigen, sondern es mußte auch politisch mit ihnen gerechnet werden. Amel-Marduk (Evilmerodach) hat in seinem 1. Regierungsjahre (2 Kg 25, 27) den gefangenen Nisroch als Fürsten von Juda bestätigt und damit theoretisch im Gegensatz zu Nebukadnezar die Existenz eines jüdischen Staates wieder anerkannt (s. oben). Seitdem bestanden die Führer der Exilierten auf die Rückkehr. Nach Zeiten schwerer Enttäuschung unter der Herrschaft der Chaldäerzeit haben sie mit der babylonischen Hierarchie Kyros begrüßt als den, der ihre Hoffnungen erfüllen und die vereitelte Maßregel Amel-Marduks verwirklichen würde. Nisroch begrüßt 15, 1 Kyros als den Gottgeordneten, „den Nisroch bei der rechten Hand ergreift“, von dem er sagt: „der ist mein Herr und soll all meinen Willen vollenden.“ Dazu stimmt die Kyrosinschrift, in der es heißt: „Marduk sah sich um und suchte nach einem gerechten König und er nahm den Mann nach seinem Herzen und berief seinen Namen zum Königtum über die ganze Welt.“ Es scheint, daß sich der Prophet absichtlich an den Text des Kyroszylinder angelehnt hat. Kyros gab nach der Eroberung Babylons 539 die Erlaubnis zur Rückkehr und zur Begründung eines selbstständigen Staatswesens mit eigener Verwaltung. Der Streit um die Art der Verwaltung: weltliche oder religiöse Verfassung — bildet das treibende Moment in der folgenden geschichtlichen Entwicklung der jüdischen Geschichte.

Bekanntlich hat nur ein Teil der babylonischen Gelab von der Erlaubnis zur Rückkehr Gebrauch gemacht. Babylonien blieb für die späteren Jahrhunderte einer der Hauptsitze der jüdischen Diaspora, vgl. Hist. Sus. 1, 5 ff.; Josephus, Antiqu. 15, 2 f.; 18, 9. Nach der Zerstörung Jerusalems kam die babylonische Mesene durch ihre Akademien in besonders hohes Ansehen.

Alfred Jeremias.

Nisan i. Jahr bei den Syr. Bd VIII S. 528, 12 ff.

Nisroch (ܢܝܪܘܚ), Gottheit. — Andr. Beyer zu Selden, De dis Syris II, 10 (1680); Valerius Rulandus, Dissertatio de Nisroch idolo Assyriorum, Bremen 1747; Winter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 116; Winckler, MZ., N. „Nisroch“ (1848); Moersch, Religion der Phönizier, 1811, S. 68; J. G. Müller, N. „Nisroch“ in Herzogs RGE<sup>1</sup> X, 1875; Meyer, N. „Nisroch“ in Zschentke RZ., IV, 1872; F. Scholz, Götzendienst und Zauberei bei den alten Hebräern, 1877, S. 391–393; Schrader, N. „Nisroch“ in Richms HZBZ., 12, Liefer. 1879, 2. N. Bd II, 1894; Meinhold, Die Jesajaerzählungen, 1898, S. 72 f.; Z. G. Binses, N. Nisroch in Hastings' Dictionary of the Bible III, 1900; Cheyne, N. Nisroch in der Encyclopaedia Biblica III, 1902.

1. Die Überlieferung der Namensform. Der Name ܢܝܪܘܚ kommt nur 2 Kg 19, 37 und in der Parallelsstelle Jes 37, 38 vor, wo damit ein von dem assyrischen König Sennacherib verehrteter Gott bezeichnet wird. In seinem Tempel wurde nach diesem Bericht Sennacherib, als er dort betete, von den eigenen Söhnen ermordet.



Wo der Tempel zu suchen sei, geht aus den alttestamentlichen Angaben nicht zweifellos hervor. Da im unmittelbar Vorhergehenden (2 Mg 19, 36; Jes 37, 37) berichtet wird, daß Sancherib von Jerusalem zurückkehrte und sich im Ruinweh auflief, liegt es allerdings nahe, an einen Tempel in dieser Stadt zu denken; unbedingt notwendig ist das aber nicht.

Der Name Nisroch ist keilschriftlich nicht nachzuweisen. Die von Schrader (Die Keilschriften und das Alte Testament<sup>1</sup>, 1872, S. 205 f.) ausgesprochene Vermutung eines assyrischen Beleges für den Namen hat er selbst später zurückgenommen (Aust. 2, 1883, S. 329). Jakob von Serug (3dm6 XXIX, 1875, S. 111, 70), der als ein großes Idol bei den Assyriern 𐤢𐤠 oder nach anderer Lesart 𐤢𐤠𐤠 nennt, wird dafür keinen an dem Inhaltspunkt gehabt haben als die alttestamentliche Angabe.

Die Überlieferung des Namens im NT ist unsicher. LXX liest 2 Mg 19, 37 Ἐσδογὰς A, Ἐσδογὰς B, Aethiop., Ἐσδογὰς Mober III Solinus-Varrens, Ἀσδογὰς L, Μεσδογὰς b und Jes 37, 38 Ἀσδογὰς A, Νασδογὰς B, Ἀσδογὰς S, Syro-Herapl. 2 Mg 19, 37 𐤢𐤠𐤠𐤠, Jes 37, 38 𐤢𐤠𐤠𐤠. Josephus (Antiq. X, 1, 5): ἀντιόχῃ [ἀντιόχῃ] τῇ ἰδίῃ παρὰ Ἀσδογῇ [ῥάσσει, ῥάσσει] λεγομένη. Danach könnte Wellhausen's Bemerkung berechtigt sein (in Bleeks Einleitung<sup>4</sup>, 1878, S. 257): „A. Nisroch für Nisroch, vgl. Philoner Pilejer, Rasjordan Njordan“. Dazu etwa noch Nibbaz Ἀββαζ(εο), wo aber gewiß das N eines ursprünglichen Ναββαζεο ausgefallen ist, s. N. Nibbaz oben S. 8.

2. Die Namensform Ἀσδογὰς, Ἀσδογὰς als Gottesname. In den Formen Ἀσδογὰς, Ἀσδογὰς könnte man etwa eine Bildung aus Assur, dem Namen des Hauptgottes der Assyrier, erkennen wollen (so in diesem Artikel, MG<sup>2</sup>, 1882; ebenso Schrader, Keilschr. u. das NT<sup>2</sup>, S. 329, Finkes a. a. S. und im Journal of the Royal Asiatic Society 1899, S. 159). Ein mythischer Nisroch kommt in den trojanischen Genealogien vor als Vater des Kapys; dieser ist der Vater des Anchises, von dem Aeneas die den Aeneas gebat. Es können hier, wofür sich die „Aphrodite“ geltend machen ließe, Entlehnungen aus Assyrien und Phönicien vorliegen (Preller, Griechische Mythologie, Bd II<sup>2</sup>, 1875, S. 374 f.). Das 𐤢 in 𐤢𐤠𐤠 wäre die auch sonst vorkommende Wiedergabe des assyrischen š, vgl. 𐤢𐤠𐤠𐤠𐤠 = Aššur-ah-iddin und 𐤢𐤠𐤠𐤠 = Aššur-bân-apal. Zu dem a für u in Ἀσδογὰς, Ἀσδογὰς vgl. ebenfalls das 𐤢𐤠 in 𐤢𐤠𐤠𐤠𐤠; man beachte übrigens 𐤢𐤠𐤠𐤠 der Syro-Heraplaris und Ἐσδογὰς (s. oben § 1). Aber unerklärt bleibt die in allen Lesarten überlieferte Endung ok, az, az. Schwerlich läßt sie sich mit Finkes als eine „akkadische“ Nominalendung ansehen oder nach einem andern Vorschlag desselben, an den schon früher Weinhold gedacht hatte, als der alte sumerische Name des Mondgottes Aku, so daß „Ašuraku“ ein aus Aššur und Aku zusammengefügter Gott wäre, der sich aber nicht nachweisen läßt.

Übrigens wäre bei der Gleichsetzung des Ἀσδογὰς, Ἀσδογὰς mit Aššur vielleicht auch das 𐤢 der majoritischen Namensform 𐤢𐤠 zu rechtfertigen, sofern der Name des Gottes Aššur wirklich mit dem des spezifisch assyrischen Demiurgen Anšar zu identifizieren ist (s. darüber Zimmern in: Schrader, Die Keilschriften und das Alte Testament<sup>2</sup>, 1903, S. 351). Es ist aber doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß sich in dem biblischen 𐤢𐤠 eine etwa ausnahmsweise gebrauchte Form des sonst ständig Aššur lautenden vielgebrauchten Gottesnamens erhalten haben sollte.

3. Erklärungen der Namensform 𐤢𐤠. a) Verschiedene Etymologien. Da die Richtigkeit der Namensform 𐤢𐤠 jedenfalls höchst zweifelhaft ist, hat es keinen oder nur geringen Wert, über ihre mögliche Bedeutung zu reflektieren. Es sollen aber doch die darüber aufgestellten Vermutungen nicht vorerhalten werden. Keine von ihnen läßt sich als einigermaßen wahrscheinlich bezeichnen.

Die Rabbinen haben die Atriosität vorgetragen, das Idol Nisroch sei gefertigt gewesen aus einem Brett der Arche Noahs (talmud. 𐤢𐤠 und 𐤢𐤠). Undenkbar ist eine Herkunft aus dem Arischen (v. Bohlen bei Gejensius, Thesaur. s. v. 2), zu verwerfen auch die Ableitung von aram. 𐤢𐤠 dissecare (Wiener nach Castelli), wonach der Name eine Bezeichnung des Saturn sein soll „mit Rücksicht auf den Meiß dieses Planeten, der ihm die Gestalt eines zerrissenen Körpers gibt“, denn Name des Saturn bei den Babyloniern und Assyriern war Kēwān, und seine Gottheit war Ninib (?) oder auch Nergal. Unannehmbarer ist die Ableitung Kulenšamps (ebenso Mer) von aram. 𐤢𐤠, „herrschen“ oder die Opperts (bei Schrader, Keilschr. u. d. NT<sup>1</sup>, S. 206) von arab. šarika = „Verbinder“, nämlich ein dem Hymen entsprechender Gott, oder die Schraders (a. a. S.) von assyr. šarak in der Bedeutung „gewähren, spenden“, also = „der Spender, Gütige, Gnädige“.

- b) Der Adlergott. Daneben wäre nicht unbedenkbar eine Ableitung (Sigis zu Jes 37, 38 [1833] und Movers nach dem Vorgang Altlers, s. Gesenius zu Jes 37, 38) von ܢܨܪ, arab. *nasr*, assyr. *našru* „Adler“ oder „Geier“, jedoch -ok als eine freilich nicht nachweisbare Nominaleitung anzusehen wäre. Das *z* würde sich aus dem assyrischen *š* erklären lassen (s. oben § 2). Wie bei den Periern der Adler dem Mithramazda, bei den Griechen dem Zeus, bei den Germanen dem Wodan geweiht war, so scheint er auch bei den Assyriern ein heiliger Vogel gewesen zu sein. Adlerköpfige und geflügelte Menschengestalten werden auf den assyrischen Denkmälern zu den Zeiten des heiligen Baumes dargestellt (s. z. B. die Abbildungen in: George Smith's Chaldäische Genesis, deutsche Ausg. von Friedr. Delitzsch, 1876, S. 98). Der Sonnengott Samaš wird einmal „Herr des Adlers“ genannt (K 2606 bei Geo. Smith a. a. O., S. 135 und B. Jensen in der Keilschriftlichen Bibliothek, herausgegeben von Schrader, Bd VI, 1, 1900, S. 101 Anmerk.). Die weiten Schwingen, mit welchen der Gott Isur schwebend dargestellt wird (s. die Abbildung bei G. Smith a. a. O.), könnten wohl die eines Adlers sein.
- Das Adlergesicht der Ezedielischen Cherube verweist wahrscheinlich darauf, daß wie Stier (vgl. A. Malb. goldenes, Bd IX, S. 701 ff.) und Löwe (vgl. A. Atargatis Bd II, S. 171 ff.), so auch der Adler bei den Babyloniern (und wohl wie Stier und Löwe bei den Nordsemiten überhaupt) ein heiliges Tier war. Ein solches war bei den Nordsemiten auch die Taube (A. Atargatis S. 171, 36 ff.; 175, 1; 176, 11 ff.; 177, 25) und der Fisch (ebend. S. 171 f.; 177, 21 ff.; A. Dagon Bd IV, S. 125 ff.). Das *Ad* gebraucht von Jahwe in seinem Verhalten seinem Volke gegenüber das Bild des Adlers, besonders wie er seine Schwingen ausbreitet und seine Jungen darauf trägt (Er 19, 1; Dt 32, 11). Die Gottheit wird Gen 1, 2 wie ein über der Wasseroberfläche des Uransangs brütend schwebender Vogel vorgestellt. Von Rittigen der Gottheit redet das AT öfters, überall als von schützenden (Ps 17, 8; 36, 8; 57, 2; 61, 5; 63, 8), daneben von Flügeln der Sonne (Ma 3, 20) und des Morgengrauens (Ps 139, 9), wobei letztere deutlich und wahrscheinlich ebenso die der Sonne den Flug über den Himmel zum Ausdruck bringen. Der hochschwebende Adler ist, wie der Vogel des Samaš, so noch bei vielen Völkern speziell der Herrscherant eines Sonnen- oder Himmelsgottes.
- Aber so lange nicht ein assyrischer Gott, dessen Name von dem Worte *našru* gebildet wäre, nachgewiesen und ok oder ak als Nominaleitung erklärt ist, helfen alle Belege für semitische Adlergottheiten nicht zum Verständnis des ܢܨܪ. Trotzdem mögen sie zur Vollständigkeit hier verzeichnet werden.

- Der Moran (Sure 71, 22 f.) erwähnt als eines der Idole der vorislamischen Zeit den *Nasr*. Seine Verehrer waren die Himjaren nach Zamachšari (bei Boeck, Specimen historiae Arabum, Oxon. 1650, S. 93), Jakut (bei Wellhausen, Reste arabischen Heidentums<sup>2</sup>, 1897, S. 23) und Beidhawi (zu Sure 71, 23). Ebenso nennt schon früher Saubari (nach Ffander, Studien über die vorislamische Religion der Araber, ZdmG VII, 1853, S. 173) die Gottheit *Nasr* mit speziellerer Angabe als verehrt von dem Stamme *Thû l-Mašâ* im Lande Himjar, ebenso ferner Schabastani (übersetzt von Haarbrücker II, S. 340) und, offenbar aus gemeinsamer Quelle, Abulfeda (Historia antislamica ed. Fleischer S. 180, 3) und Dimeschli (bei Schwolsohn, Die Esabier, St. Petersburg 1856, Bd II, S. 105).

- In einer sudarabischen Inschrift wird diese Gottheit genannt als „der östliche Nasr“ (ܢܨܪ ܕܡܪܝܬ) und „der westliche Nasr“ (ܢܨܪ ܕܡܥܪܒ) (D. H. Müller, ZdmG XXIX, 1875, S. 600 ff.), was Ed. Meyer (ZdmG XXXI, 1877, S. 711) von dem Sonnengeier des Aufgangs und Untergangs versteht. Mit dem Gott *Nasr* bringt Hommel (ZdmG LIII, 1899, S. 100) in Verbindung den in einer katabanischen Inschrift vorkommenden Gottesnamen ܢܨܪ, den er *Niswar* liest; der Vorschlag ist wenig einleuchtend, so lange nicht katabanisches ܢܨܪ

- als eine Bildung von ܢܨܪ oder der katabanische Gott als ein Adlergott nachgewiesen

ist. Der Eigename *Nasr*, der in einer jemenitischen Genealogie vorkommt (s. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885, S. 209), kann als Hypokoristikon auf den Gottesnamen verweisen, kann aber auch, wie andere Tiernamen als Menschennamen, auf der Vergleichen menschlicher Eigenschaften mit tierischen beruhen.

Der Gottesname *Nasr* muß auch weiter nördlich vorgekommen sein, da er den Juden und Syrern bekannt war. Der Talmudtraktat *Aboda zara* (*Abodah Zarah*, übersetzt von A. Ehr. Ewald<sup>2</sup>, 1868, S. 86) nennt unter berühmten Göztempeln den des ܢܨܪ

„in Arabien“  $\text{𐤍𐤓𐤕𐤓𐤕}$  (vgl. dazu Höldeke, *JdmS* XL, 1886, S. 186 und die Mittheilung aus Hai Gaon bei Jaf. Levy, *Hebr. u. chal. Wörterb.* s. v.  $\text{𐤍𐤓𐤕}$ ), ebenso, worauf M. Smith aufmerksam gemacht hat, die „Lehre des Apostels Addai“ (*The doctrine of Addai* ed. Phillips, London 1876, S. 21) den Adler oder Osier,  $\text{𐤍𐤓𐤕}$ , als von den Edessenern nach dem Vorbild der Araber ( $\text{𐤍𐤓𐤕𐤓𐤕}$ ) verehrt. Clermont-Ganneau (*Études d'archéologie orientale*, Bd II, in der Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 113, Paris 1897, S. 219 f.) wirft die Frage auf, ob vielleicht bei Addai, unter dessen Edessenischen Gottheiten drei mit Gottesnamen der aramäischen Inschriften von Nerab übereinstimmen, statt  $\text{𐤍𐤓𐤕}$  ( $\text{𐤍𐤓𐤕𐤓𐤕}$ ) der Gottesname  $\text{𐤍𐤓𐤕}$  dieser Inschriften (= babylonisch Nuskū) zu lesen sei. Er ist geneigt, diese Frage mit Rücksicht auf die syrischen Buchstabenformen zu verneinen. Um einen bloßen Schreibfehler könnte es sich überhaupt wegen des Zusatzes „wie die Araber“ kaum handeln sondern wohl nur um eine auf einen Schreibfehler zurückgehende Verwechslung, und auch diese würde zeigen, daß der Verfasser der „Lehre Addai's“ von dem Kultus einer Gottheit  $\text{𐤍𐤓𐤕}$  bei den Arabern wußte.

Robertson Smith (*Die Religion der Semiten*, deutsche Übersetzung 1899, S. 171, Anm. 342) weist noch hin auf den Adler als Standarte der Murra, Höldeke (a. a. O.) auf den syrischen Namen  $\text{𐤍𐤓𐤕𐤓𐤕}$  „Nasr hat gegeben“ und Wellhausen (a. a. O.) auf den angeblich persischen Gott  $\text{𐤍𐤓𐤕}$  bei Jafob von Zerug (*JdmS* XXIX, 1875, S. 111, 75).

Unter den arabischen Namen für die Sternbilder kommen zwei Adler (*nasr*) vor, „der fallende“ und „der fliegende“ (Neder, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, 1809, S. 416; vgl. Wellhausen, *Feste*?, S. 23). Gewiß liegt diesen Namen wie wohl den meisten andern Sternnamen ein ursprünglicher Gottesname zu Grunde. Beziehen sich der östliche und der westliche „Adler“ der Südaraber wirklich auf die Sonne, so wird anzunehmen sein, daß die Kombination des Adlers mit den zwei Sternbildern später entstanden ist.

Vielleicht war der Adler auch das Tier phöniciischer und aramäischer Gottheiten. Auf Münzen von Seleucia in Pierien aus der Kaiserzeit mit der Legende *Ζεύς Καστος* ist öfters ein Adler dargestellt, der mit ausgebreiteten Flügeln über einem Tempel schwebt (Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* II, 1878, S. 242). Auf einem palmyrenischen Altar ist der nach dessen Inschriften mit dem Malakbel identische Sol sanctissimus strahlenbekrönt abgebildet über einem Adler (ebend. S. 193). Es läßt sich kaum entscheiden, ob nicht etwa griechisch-römischer Einfluß in diesen Adlern vorliegt.

Noch darf mit Mövers hingewiesen werden auf die Angabe des Philo Byblus (Sandaniathon), nach welchem Zoroaster gelehrt haben soll, die höchste Gottheit werde mit einem Habichtskopf (*ἰεραεως*, nicht „Adlerkopf“, Mövers) dargestellt. Abbildungen der Raubvögel konnten leicht verwechselt werden. Eine syrophöniciische Münze, deren Legende  $\text{𐤍𐤓𐤕}$  jüdischen Einfluß verrät, trägt die Abbildung eines auf einem geflügelten Thron (gewiß Symbol der Sonne) thronenden bärtigen Gottes mit einem Vogel auf der Hand, anscheinend einem Sperber (Sir, *Monnaies d'Hierapolis en Syrie*, in: *Nuismatie Chronique* 1878, S. 123 f.). Auf einer zu Palästina gefundenen Silbermünze mit ägyptischer Inschrift und Abbildungen in ägyptischem Stil ist ein Habicht dargestellt mit einer kurzen Angabe in phöniciischen Buchstaben über einem seiner Flügel (*Corpus Inscriptionum Semiticarum* I, n. 164). Hier liegt ohne Zweifel ägyptische Anschauung vor. Bei den Ägyptern spielt der Habicht oder Sperber (*ἰεραε*) eine große Rolle, vornehmlich als Zeichen des Sonnengottes, des Ra oder des Horus. Auf einem Siegel mit phöniciischer Schrift und ägyptisierender Abbildung finden sich zwei auf der Sonnenscheibe stehende „Sperber“ (M. D. Nordmann, *Studien über geschnittene Steine mit Fabelwesen*, *JdmS* XXXI, 1877, S. 597). Die genaue Unterscheidung der kleinen Raubvögel, des Habichts, des Sperbers und anderer, ist wegen des weiten Umfangs der griechischen Bezeichnung *ἰεραε* und der Undeutlichkeit der Abbildungen nicht durchzuführen. Clermont-Ganneau (*The sacred hawk of Reseph al Arsuf im Atheneum* 1882, II, S. 468) nimmt an, daß der Habicht der Vogel des phöniciischen Gottes Reseph ( $\text{𐤓𐤕𐤕}$ ) oder Rescheph ( $\text{𐤓𐤕𐤕}$ ) gewesen sei, und sieht dafür eine Bestätigung in der kolossalen Marmorfigur eines Habichts, die zu M-Arsuf, dem alten Apollonia, nördlich von Jaffa gefunden worden ist, indem er den Ortsnamen deutet als „Stadt des Rescheph oder Apollo“ (diese Deutung auch bei Halévy und Höldeke, *JdmS* XLII, 1888, S. 473).

Die Erklärung des  $\text{𐤍𐤓𐤕}$  als eines Adlergottes ließe sich kombinieren mit der LXX-Lesart *Ασαγ* u. s. w. und ihrer Deutung auf den Gott Assur (s. oben § 2). Nur

konnte etwa als Adlergott angesehen worden sein auf Grund der Vogelschwinge, die den Kreis tragen, worin Nur auf den Abbildungen schwebt. „Wir könnten uns, ähnlich wie Lardner thut [Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon, London 1853, S. 637 Anmfg.; vgl. deri., Nineveh and its remains<sup>2</sup>, London 1850, Bd II, S. 458 f.], die Sache so denken, daß die Juden den . . . Nisr [Nur], Nisarak in Verbindung mit dem Adler gebracht haben und ihn dann nach eigener Etymologie als Nisroch oder Nisroch deuten“ (J. G. Müller). Allein diese Erklärung hat wie alle andern, die für 𐤢𐤓𐤕 mit dem „Adler“ operieren, keinerlei Wahrscheinlichkeit; die Unerklärbarkeit der Endung 𐤓 und das Fehlen einer entsprechenden assyrischen Gottesbenennung bleiben bestehen.

- 10 I. Konjekturen. Da wir für die Möglichkeit irgendeiner der überlieferten Namensformen keine Garantie besitzen, ist der Konjektur hier ein freies Feld eröffnet. Cheyne's Vorschlag allerdings (Expository Times IX, 1898, S. 129): 𐤢𐤓𐤕𐤓 statt 𐤢𐤓𐤕 nimmt sich doch wohl etwas zu viel Freiheit. Die Einführung des Namens 𐤢𐤓𐤕𐤓 soll nach der Meinung des Urhebers dieser Konjektur lediglich durch Mißverständnis neben dem  
15 Namen Aramnelech aus 2 Kg 17, 31 in den Text gekommen sein für den ursprünglich ungenannten Gott. Neuerdings zieht Cheyne neben dieser noch nicht aufgegebenen Konjektur die Änderung in 𐤢𐤓𐤕 vor (so H. Nisroch und schon The Book of the prophet Isaiah, in *Schmied's Sacred Books of the Old Testament*, 1899, S. 114).  
20 Besser jedenfalls als jene erste Konjektur ist die von Zayce (in: *Theological Review* X, 1873, S. 27), Halévy (*Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples Sémitiques*, Paris 1883, S. 177, Anmfg. 1) und Weinhold: 𐤢𐤓 = 𐤢𐤓𐤕 assyrisch Nusku, da 𐤢𐤓 leicht zu 𐤢𐤓𐤕 verschrieben werden konnte. In den aramäischen Inschriften von Nerab wird allerdings dieser Gottesname geschrieben 𐤢𐤓𐤕. Windler (in  
25 Schraders Keilschriften und das Alte Testament<sup>3</sup> S. 85) findet es, ich weiß nicht ob mit unbedingtem Recht, undenkbar, daß ein assyrischer König einem untergeordneten Gott geopfert hätte, wie Nusku es an den beiden Stätten seiner Verehrung, in Haran und in Nippur, war. Mit Annahme absichtlicher Buchstabenvertauschung und unbeabsichtigter  
30 Verdrehung rekonstruiert Windler in nicht eben einfacher Weise den Namen 𐤢𐤓𐤕 zu 𐤢𐤓𐤕 (so auch Zimmern, Keilschr. u. d. AT<sup>3</sup>, S. 396; Mittel zu 2 Kg 19, 37; Afr. Jeremias, *H. Merodach*, Bd XII, S. 614, 22 ff.) und nimmt nach anderweitigem Beleg an, daß Zanberib zu Babel im Tempel des dortigen Hauptgottes Marduk ermordet worden sei. In dem Marduktempel Esagil zu Babel hatte allerdings auch Nusku eine Kapelle (Zimmern a. a. O., S. 117); aber mit „in dem Hause des Nisroch, seines  
35 Gottes“ ist doch wohl der Tempel des Hauptgottes selbst und nicht ein Seitenraum desselben gemeint.

5. Der Tempel „Αγοαση“. Mir scheint die Angabe des Josephus, wonach Αγοαση nicht Name eines Gottes sondern eines Tempels wäre, doch nicht unbeachtet bleiben zu dürfen. Es wäre immerhin denkbar, daß Josephus Kunde über einen mit seinem Αγοαση gemeinten assyrischen Tempelnamen besessen hätte. Er hat jedenfalls den  
10 ganzen Tag über Zanberib's Ende irgendwie abweichend von dem maooretischen Text gelesen. Ist bei ihm ἀργεθή die ursprüngliche Lesart, so könnte etwa die Annahme ausreichen, daß er das 𐤢𐤓𐤕 des maooretischen Textes und θεὸς αὐτοῦ der LXX 2 Kg 19, 37 nicht kannte oder ignorierte. Wahrscheinlicher ist unter Voraussetzung der Lesart ἀργεθή, daß Josephus wie LXX Jes 37, 38 (ἐν τῷ αὐτῷ προσκυρεῖν ἐν οἴκῳ Νασοράχ  
15 τὸν πάτορχον αὐτοῦ) das 𐤢𐤓𐤕 als einen von 𐤢𐤓𐤕 abhängigen Affixativ verstand. Die LXX las Jes 37, 38 statt 𐤢𐤓𐤕 vermutlich 𐤢𐤓𐤕 und ergänzte dazu, etwa das vorhergehende 𐤢𐤓𐤕 verdoppelnd und an zweiter Stelle verlesend, 𐤢𐤓𐤕 (sprich 𐤢𐤓𐤕 „Patriarch“). Die Verbindung von 𐤢𐤓𐤕 mit 𐤢𐤓𐤕 hat auch die Vulgata 2 Kg 19, 37 und Jes 37, 38: cumque [eum] adoraret in templo Nesroch deum suum. In  
20 dessen ist bei Josephus wahrscheinlich die von Riese aufgenommene Lesart ἀρετέθι vorzuziehen. Ich muß freilich gestehen, daß ich nicht begreife, was sich Josephus dabei gedacht hat, da, wenn er eine Beisegung Zanberib's in dem Tempel meinte, statt τῷ ἱ. v. zu erwarten wäre ἐν τ. ἱ. v.; aber ἀργεθή ist jedenfalls nach τελεῖται τὸν βίον nicht am Platze. Vielleicht soll ἀρετέθι ein Beweihrat werden des Zanberib an den Tempel, d. h.  
25 seine Teufelung, ausdrücken. Josephus hat dann entweder zu dem hebräischen 𐤢𐤓𐤕 den Zanberib als Objekt der Verehrung gedacht oder eher, da er es so kaum verstehen konnte, in dem LXX-Text Jes 37, 38 das ἐν τῷ αὐτῷ προσκυρεῖν von göttlicher Verehrung des Zanberib mißverstanden. Auch sein Αγοαση spricht dafür, daß er LXX  
30 Jes 37, 38 Αγοασι vor sich hatte. Zu dem ἵδιον des Josephus vgl. 18 Codices Sergii bei Holmes Parsons Jes 37, 38: ἐν οἴκῳ αὐτοῦ Νασοράχ. Bei Abhängigkeit des

Josephus von LXX sei 37, 38 ist ihm eine selbstständige Meinung über einen Tempel *Ασααζ* schwerlich zuzuschreiben. In LXX sei 37, 38 und Bult. bleibt es zweifelhaft, ob mit dem Namen *Ασααζ*, Nesroch der Gott des Tempels. Da der Tempel gemeint ist. Wahrscheinlich ist in LXX sei 37, 38 der Name als der des Tempels gemeint, da *οἶκος* nicht für sich allein „Tempel“ bedeutet und nicht wohl die Meinung ausgedrückt sein kann, daß Sanherib im Tempel des Gottes *Ασααζ* einen anders genannten *πατοαγχοζ* anbetete, der Wortlaut aber andererseits kaum die Auffassung zuläßt: „als er anbetete im Hause des *Ασααζ* diesen seinen *πατοαγχοζ*“.

Ich weiß freilich keinen Tempelnamen, der einer der verschiedenen Lesarten genau entspräche. In *Ασααζ* sind nach allen LXX-Lesarten und Hebr. 9 und 6 sicher umgestellt, die andern Lesarten *αααζα*, *αααζη* bei Josephus Vertäuschungen. Bei der Lesart *Ασααζ* könnte man etwa an Esara, den Tempel des Assur in der Stadt Assur denken. Das *ΕΣΑΡΑΧ* B 2 Ag 19, 37 ist nach den andern Lesarten doch wohl aus *ΕΣΑΡΑΧ* geschrieben und steht dann dem heilschriftlichen Namen des Tempels noch näher. Der Tempel Esara wird in einer Sanherib-Inschrift genannt (Weisner und Rost, Die Bauminschriften Sanheribs, 1893, S. 95). Das *ζ* oder *η* am Ende könnte als ein Hörfehler aus Betonung der Endung *a* entstanden sein. Liegt wirklich der Tempelname vor, so wäre etwa als ursprünglicher Text zu rekonstruieren: *Ασααζ* *Ασααζ* und *Ασααζ* *Ασααζ* als ein Status konstruktus nach der Analogie von *Ασααζ* *Ασααζ* aufzufassen. Das *α* vor *Ασααζ* wäre in Wegfall gekommen, weil man den Namen für den des Gottes hielt.

Winkler (a. a. O.) nimmt mit beachtenswerter Begründung an, daß Sanherib in Babel ermordet wurde. Er macht dafür geltend, daß Hurbanival von seiner Eroberung Babels berichtet, er habe damals „bei den Schutzgöttern“ (d. h. an ihrem Standort an der Treppe des Eingangs in einen Palast oder Tempel), wo man seinen Großvater Sanherib niedergeschlagen hatte, „als Totenopfer für ihn jene Leute niedergeschlagen“. Läßt wirklich die Auffassung dieses Textes keinen Zweifel zu, so ist allerdings ein Palast oder Tempel in Babel als die Lokalität der Ermordung Sanheribs gesichert. In dem Namen *Ασααζ* oder einer der andern Namensformen kann nun schwerlich eine Corruption aus Esagila, dem Namen des Marduktempels in Babel, vorliegen. Es darf kaum gewagt werden, aus *Ασααζ* zu rekonstruieren *Ασααζ* statt *Ασααζ* (Esagil), da alle Lesarten die Buchstabenfolge *α*, *αζ* bezeugen. Auch bei Aufrechterhaltung der Annahme, daß Sanherib in Babel ermordet worden sei, ist doch in *Ασααζ* nur etwa der Tempelname Esara zu erkennen. Man müßte dann annehmen, daß in dem biblischen Referat eine Vertauschung des Tempelnamens vorliege. Sie ließe sich daraus erklären, daß der Tempel Esara als der gewöhnliche Ort der von Sanherib vollzogenen Mordhandlungen bekannt war.

Will man nicht in mehr oder weniger willkürlicher Weise emendieren, so möchte ich den andern Erklärungsversuchen die Beziehung des überlieferten Namens in der Form *Ασααζ* oder besser *Εσααζ* auf den Tempel Esara vorziehen. Wolf Paulissin.

**Nesich, Friedrich August Berthold**, bedeutender protestantischer Theolog, gest. 1898. Vgl. die Rede bei seiner Begräbnisfeier von Otto Baumgarten, etwas erweitert in den Deutsch-Evangelischen Blättern 24, 116—133 abgedruckt.

Friedrich August Berthold Nesich, Sohn und Enkel der beiden Nachgenannten, wurde am 19. Februar 1832 in Bonn geboren. Mit seinem Vater siedelte er 1847 nach Berlin über und bestand im Herbst 1850 am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium die Maturprüfung. Gerühmt wird an ihm „ein eifreudlicher Ernst seines ganzen Lebens“ bei guten Anlagen. Sein Eifer war vorzugsweise in den alten Sprachen zugewendet und er begann daher mit philologischen Studien, entschied sich aber schon im ersten Semester für die Theologie. Sein 5jähriger Universitätsbesuch in Berlin, Halle und Bonn bot ihm Gelegenheit Männer wie Boeckh, Brandis, Curtius, Ranke, Trendelenburg, Weissenborn kennen zu lernen; unter den Theologen zogen ihn besonders Julius Müller, Nothe, Thiele in Halle und Mitsch an, mit dem er in dauernder freundschaftlicher Verbindung blieb. Den Haupteinfluß übte auf ihn sein Vater, dessen sämtliche Vorlesungen er mit hervorragendem Fleiß besuchte. Den Abschluß seiner theologischen Studien gewann er zunächst durch die theologische Prüfung (Juli 1855), wobei er in der Exegese, wie in Kirchen- und Dogmengeschichte sich auszeichnete. Seiner Neigung zur Lehrthätigkeit folgend, machte er alsbald das Schulamtsgesamten und fand für 1½ Jahre Verwendung am grauen Kloster. Inzwischen bereitete er die akademische Laufbahn vor. Im Juni 1858 erwarb er den Li-

centarengrad durch eine Dissertation über *Quaestiones Raimundanae*, wofür ihn die Leipziger historisch-theologische Gesellschaft unter Niedners Vorsitz zum Mitglied erwählte, dann erfolgte am 16. Juli 1859 die Habilitation mit einer Vorlesung über die Rede des Stephanus (Act. 7). Bereits 1860 erschien zur Feier der 50jährigen Lehrthätigkeit seines Vaters ein größeres Werk „Das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften Eine kritische Untersuchung“. Ebenfalls dogmengeschichtlich, aber zugleich an den theologischen Grundfragen jener Zeit orientiert ist die 1865 herausgegebene Schrift über „Augustinus Lehre vom Wunder“. Diese Leistung brachte ihm noch im gleichen Jahre einen Ruf an die evangelisch-theologische Fakultät zu Wien, zu dessen Annahme er sich jedoch trotz Zusicherung „theilnehmender Aufmerksamkeit“ durch den Kultusminister von Mäbler nicht entschließen konnte. Wichtiger war, daß die Greifswalder theologische Fakultät den 31jährigen Privatdozenten zum Doktor der Theologie ernannte (August 1866). Im Mai 1868 wurde er dann als ordentlicher Professor für die Fächer der systematischen Theologie nach Gießen berufen. In die Giesener Periode fällt als Zusammenfassung seiner dogmengeschichtlichen Studien die Herausgabe der *Dogmengeschichte* (Grundriß der christlichen Dogmengeschichte; erster Teil: Die patristische Periode, Berlin, Mittler und Sohn 1870), im buchhändlerischen Erfolge durch den bald ausbrechenden Krieg stark gehemmt. Diese bedeutende Leistung verschaffte ihm 1872 (Bestallung vom 27. März) den Ruf nach Kiel. Hier hat Nitsch in langer und treuer Arbeit bis an sein Lebensende gewirkt, auch als Rektor der Universität und als Mitglied der Gesamtsynode der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Schleswig-Holstein sich betheätigt. Hier hat er sein Haus gebaut, in dem Poesie und Musik eine Heimstätte fanden, hier sich durch seinen vielleicht nicht sonderlich anregenden, aber gründlichen und schlichten Lehrvortrag die Dankbarkeit tüchtiger Schüler erworben. Hier hat er vor allem sein „Lehrbuch der evangelischen Dogmatik“ geschaffen, dessen erste Hälfte 1889, dessen zweite 1892 erschien, das 1896 eine zweite Auflage erlebte und an dessen Vesserung er bis zuletzt arbeitete. Nach langem Leiden ward er durch einen sanften Tod am 21. Dezember 1898 abgerufen.

Versuchen wir einen Überblick über die literarische Thätigkeit von Nitsch zu geben, so hat schon der Lebensabriß deutlich das Vorwiegen der dogmengeschichtlichen Arbeit erkennen lassen, wemut er seiner Begabung nach das von ihm in Pietät festgehaltene Erbe seines Vaters ergänzte. Dabei ist der Ausgangspunkt zugleich durch das humanistische Interesse deutlich bestimmt. Die *Quaestiones Raimundanae* (in Niedners Zeitschr. f. d. histor. theol., 1859, Z. 393–435) behandeln den wichtigen Begriff der *theologia naturalis*, dessen Bahnbrecher Raymund von Sabunde war; jergsam wird der Begriff bestimmt, der wesentliche, größtenteils ethische Inhalt und die Methode beschrieben und schließlich auf die Beweise für Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele eingegangen. Bezeichnet Raymund den Übergang von der Scholastik zur neueren Philosophie, so ist es Boëthius, der das Mittelglied zwischen der Scholastik und der antiken Philosophie bildet. Diesem Mann, der neben Augustin der Hauptlehrer des Mittelalters gewesen ist, wird eine gründliche Untersuchung gewidmet und vor allem das wichtige Problem erörtert, ob das metaphysische und theologische System des Boëthius aus dem Christentum oder aus der heidnischen Philosophie stammt. Aus einer gründlichen Analyse der Schrift de *consolatione philosophiae* ergibt sich, daß B. ein effektischer Philosoph gewesen sei, dessen System in der antiken Philosophie wurzelt und nicht nur gänzlich eines spezifisch christlichen Charakters entbehrt, sondern sich nicht einmal mit dem Christentum verträgt. Dabei werden ihm die unter seinem Namen erhaltenen trinitarischen Schriften abgesprochen. In diesem Urteil, das allerdings durch Honers Fund stark erschüttert ist, hat Nitsch noch in *RG.* III, 278 festgehalten. Aber auch abgesehen von diesem immerhin strittigen Schlussergebnis ist seine Leistung durch die Gründlichkeit der Behandlung und die eindringende Analyse der Schriften und des Systems des B. sehr verdienstlich. Von Boëthius ging Nitsch auf Augustin zurück und behandelt seine die Folgezeit beherrschende Apologetik des Wunderglaubens. Augustin unterscheidet, wie in erschöpfender Weise festgestellt wird, relative und absolute Wunder; jene sind aus den alltaglich wirkenden Naturkräften nicht erklärbare Ereignisse, deren Möglichkeit und Thatsächlichkeit objektiv auf gewissen, bei der Schöpfung von Gott in die Dinge hineingelegten, aber nicht sofort aktuell gewordenen Potenzen, subjektiv auf einer ungewöhnlichen Einsicht und Fähigkeit gewisser persönlicher Wesen beruht, welche jene verborgenen Prädispositionen oder Samenverhältnisse erkannten und den verborgenen Samen ihrer außerordentlichen Gebilde in diejenige Lage zu bringen verstanden, in welchen er eben diese Gebilde hervorbringen mußte. Davon unterscheidet Augustin absolute, schöpferische Wunder, d. h. aus

Naturkräften in keiner Weise erklärbare Ereignisse im Gebiete der sinnlichen und geistigen Welt, der Natur und Geschichte, die ihren Grund in einem *höheren* Vernehmen und nicht willkürlichen, aber doch unmittelbaren Eingreifen der göttlichen *Macht* finden und sich eben dadurch als göttliche Zeichen fundgeben; sie führen sich aus dem allmächtigen Willen Gottes zurück, der kann, was er will. Dabei knüpft Gott das Übernatürliche an das Natürliche an, indem in den Dingen wenigstens die passive Möglichkeit zu dem, was mit ihnen vergeht, gesetzt sein muß. Innerhalb seines vorherbestimmenden Willens harmonisiert das von ihm gestiftete Naturgesetz mit seinen übernatürlichen Wundern.

Die reife Frucht der dogmengeschichtlichen Arbeiten ist dann der Grundriß der Dogmengeschichte, wozu übrigens der Anstoß von der Verlagsbuchhandlung ausging und den Nijßch in seiner Bescheidenheit damit glaubte motivieren zu müssen, daß die wichtigen Monographien von Nijßch, Eysius u. a. in einer zusammenfassenden Darstellung noch nicht genügend verwertet seien. Die unveränderliche Substanz der dogmengeschichtlichen Bewegung findet Nijßch in dem Satz, daß Jesus von Nazareth der Messias ist und als solcher das Heil der Welt begründet hat. Damit ist der geschichtliche Charakter des Reiches Gottes ein für allemal festgestellt, die Antiknüpfung an die alttestamentliche Offenbarung gesichert und Jesus als das absolute Heils- und Offenbarungsprinzip proklamiert. Mit diesem festen Stehen auf dem Offenbarungscharakter des Christentums verbindet aber Nijßch den Erwerb der neueren Philosophie, die Erkenntnis, „daß das Geistesorganische Entwicklung, welches die höheren Stufen des Naturlebens beherischt, auch der Geschichte innewohnt und in dieser Einheit und Zusammenhang ruht“ und vertritt auch für die Dogmengeschichte die Überzeugung, daß in ihr nicht ein bloßes Nebeneinander und Nacheinander von Wissen und Nicht oder ein buntes Spiel des Zufalls oder menschlicher Willkür, sondern „eine stufenmäßige, dem Gesetze einer inneren objektiven Notwendigkeit gehorchende Entwicklung herrsche“. Zugleich hat er sich durch seine Studien den Blick dafür schärfen lassen, „daß der religiöse Kern des Dogmas bei dessen Feststellung im patristischen Zeitalter eine vorerst unauflösliche Verbindung mit Elementen eingegangen war, die teils überhaupt nicht religiöser Natur waren, teils Reste der spezifisch jüdischen oder heidnischen Theologie darstellten“. Wenn die Reformation zum „Evangelium der Bibel“ zurücklenkte, so war der Sinn dieser Umkehr, „Herstellung des ursprünglichen Christentums bis zur Auscheidung auch derjenigen biblischen Elemente, welche zum Kern der religiösen Heilslehre nicht gehörten, sondern denselben nur einsaßen und umgaben“. Doch blieb es bis auf Schleiermacher dabei, daß „die lebensvolle apostolische Theologie nicht als Anschauungsform religiöser, sondern als begrifflicher Ausdruck metaphysischer und kosmologischer Thatfachen“ gefaßt ward und darum der Kritik verfiel. Kraft selber lebensvollen religions- und entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der dogmatischen Vorbildung ist es Nijßch gelungen, die bis daher übliche Gliederung des geschichtlichen Stoffs nach dem abstrakten Schema der dogmatischen loci zu durchbrechen. Zwar bildet die „Feststellung derjenigen Dogmen, welche die einzelnen Elemente des kirchlichen Christentums darstellen“ nach der Lokalmethode noch ein Drittel des ganzen Werkes, auch wird die alte Einteilung in die patristische, scholastische und reformatorische Zeit beibehalten, und die Lehre von der Kirche, die erst für die zweite Epoche in den Mittelpunkt tritt, schon für die erste in Anspruch genommen, aber bahnbrechend ist der Versuch einer Gruppierung „aus dem dogmatisch-christlichen Bewußtsein der Kirchenväter selbst heraus“, was dazu führt, die Lehre von der Gottheit Christi (freilich ohne die dazu gehörige Heilslehre) in den Mittelpunkt zu stellen und der „Entwicklung der altkatholischen Kirchenlehre“ eine „Begründung der altkatholischen Kirchenlehre (erste Herausstellung einer förmlichen Bekenntnisgrundlage)“ voranzuschicken. Damit ist die von Harnack ausgebildete Gruppierung in wichtigen Punkten bereits vorgezeichnet, wenn auch Nijßch noch nicht mit fester Hand die neue Anordnung durchzuführen vermocht hat. Daß die gesamte Darstellung von der Gelehrsamkeit und dem besonnenen Urteil des Verfassers ein rühmliches Zeugnis ablegt, sei nur nebenbei bemerkt.

Die von Nijßch beabsichtigten zwei weiteren Bände über Mittelalter und Neuzeit sind nicht erschienen. Aber seine gründliche Kenntnis der mittelalterlichen Theologie zeigen die in dieser Enzyklopädie erschienenen Aufsätze über Abälard, Albertus Magnus, Alexander Halesius, Berengar von Poitiers, Bonaventura, ferner (in der zweiten Auflage) über Lanfrank, Petrus Lombardus u. a., sowie der zusammenfassende Artikel über „Scholastische Theologie“. Auch der belehrende Aufsatz über „die Ursachen des Umwandlungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrhundert“ (ZprTh 2, 532–560) und seine Studie über den Begriff der Synteresis (ZprTh 5, 492–507; ZR 18, 23–36) mag wenigstens ge-

aan? werden. In der gleichen Linie der Forschung liegt die kleine Schrift: Luther und Aristoteles. Festschrift zum 100-jährigen Geburtstag Luthers, Kiel, Universitätsbuchhandlung 1887, in der die Würdigung des Aristoteles durch Luther allseitig beleuchtet und seine scharfen Urteile aus der dem Philosophen in der Scholastik zugewiesenen falschen Autoritätstellung, die vernichtet werden mußte, erklärt werden. Über die protestantische Theologie liegen größere Arbeiten nicht vor. Doch las Nitsch regelmäßig über Geschichte der neueren Theologie, und zeigt eine Reihe von Aufsätzen, daß er der Einwirkung Schleiermachers und anderer Dichter, zumal Goethes und der Romantik sich offen erhielt, so vermochte er doch auch „die geschichtliche Bedeutung der Aufklärungstheologie“ vorurteilsfrei zu würdigen (Vorl. 2). Damit sind wir bereits in den Umkreis der systematischen Theologie eingetreten. Für Nitschs Ethik, die er als „Lehre von der normalen Selbstbestimmung und Selbsttätigkeit des Menschen“ definiert, war die starke Betonung des nationalen Moments charakteristisch. Er liebte es, die „christliche Lehre vom Staat“ Studierenden aller Kulturen vorzutragen und manche Aufsätze erweisen sein reges Interesse auf diesem Gebiet. Ebenso zeigt den weiten Gesichtskreis Nitschs die regelmäßig wiederkehrende Vorlesung über „Religionsphilosophie nebst Religionsgeschichte“, wenn er auch zu eigener Produktion größeren Maßstabes auf diesem Gebiet nicht gelangt ist.

In Wahrheit freilich enthält seine Dogmatik in der ausführlichen Darstellung der Prinzipienlehre einen großen religionsphilosophischen Stoff; auch ist hier der gesamte Ertrag seiner vorwiegend historischen Leistungen zusammengefaßt. Wer wesentlich neue Ausführungen, eine neue Durchdringung des Stoffes durch eine energische Subjektivität bei Nitsch suchen wollte, wird enttäuscht werden, denn in der systematischen Zusammenfassung liegt seine Kraft nicht. Auch aus tiefgründiger Schriftforschung heraus neue Bahnen einzuschlagen, war nicht seine Sache. Aber wohl vermochte er ein reiches und treues Bild der theologischen Disziplinen zu geben, mit seinem Takt das in der Mittellinie Liegende zu treffen und so die Kontinuität der Forschung zu wahren. Eingefügt in den allgemeinen Zusammenhang der Weltgeschichte, aufgeschlossen für alles Geistesleben unserer Zeit, auch für ihr Naturerkennen, trägt doch für Nitsch das Christentum absoluten, supranaturalen Charakter. Eine „mythisch verkörperte ethische Gottesindschaft“ und auf ihrem Grunde die Stellung als „Stellvertreter, Statthalter und Repräsentant Gottes selbst“ machen den wesentlichen Gehalt der „einzigenartigen Gottesohnmacht Christi“ aus (S. 501 f. 197). In seiner Erscheinung und der mit ihr verketteten „die Schöpfung ergänzenden und vollenden den Höherbildung der menschlichen Natur“ ist ein „metaphysisches Wunder“ anzuerkennen, ein Novum, „welches nur durch ein nachschaffendes unmittelbares Eingreifen Gottes zu erklären ist“ (S. 181 f.). Erinnert dieser Satz noch an den spekulativen Zug der alten Vermittlungstheologie eines J. Nitsch, Dorner u. f. w. und findet sich ähnliches bei der Trinitätslehre (129 f.), so ist doch durch den Einfluß seiner dogmengeschichtlichen Studien und des Kantischen Kriticismus die Vorliebe für die alten spekulativen Dogmen vernichtet. Eine streng begriffliche Durchführung des biblischen Präexistenzgedankens erscheint ihm als unstatthaft (501), wie er auch das Prädicat der Gottheit Christi des üblichen metaphysisch orientierten Sprachgebrauchs wegen vermeidet. Im ganzen finden wir bei Nitsch eine Fortbildung der sog. deutschen Vermittlungstheologie, die ihn in die Nähe von Nitsch und Lassus geführt hat. Beiden gegenüber durchaus selbstständig, hat er nicht selten in glücklicher Formulierung die Probleme über sie hinaus gefördert. Titus.

Nitsch, Karl Immanuel, gest. 1868. -- Beischlag, K. F. Nitsch. Eine Lichtgestalt der neueren evang. Kirchengeschichte. Berlin 1872.

Karl Immanuel Nitsch, zweiter Sohn K. Ludwigs (s. S. 136), geb. am 21. September 1787 zu Berna (im jetzigen Königreich Sachsen), gest. am 21. August 1868 als Professor der Theologie, Ehrenmitglied und Propst zu Berlin, war nach der theologischen und praktischen Seite hin einer der bedeutendsten unter den deutschen Vermittlungstheologen des 19. Jahrhunderts, einer der entschlossensten und besonnensten Vertreter der Presbyterial- und Synodalverfassung der weltlichen Provinzen Preußens, einer der entschiedensten Vorläufer der Konfessions-Union in der preussischen Landeskirche, nach Schleiermacher der mindestens der Zeit nach erste selbstständige Systematiker der neueren praktischen Theologie, endlich ein hervorragender akademischer Lehrer, Prediger und Seelsorger. Betragen war seine gesamte Wirksamkeit, deren Erfolge auch durch die mehr als 50-jährige Dauer seiner theologischen und kirchlichen Laufbahn sichergestellt wurden, von einer ebenso würdevollen, als maßvollen, männlich gläubigen Persönlichkeit. Auf ihrem Höhepunkte stand diese Wirksamkeit am Abchluß und während der 25-jährigen



Amtsführung in Bonn (1822–1847). Weniger ungetrieben, jedoch äußerlich noch weiterreichend war seine Thätigkeit in Berlin (1817–1868). Aber auch in der ersten Periode seines Amtes, während deren er in Wittenberg an der Seite seines Vaters (1810–1820) und in dem benachbarten Kemberg (1820–1822) wirkte, hat er sich bereits als Mann, als Seelsorger und als Theologe so bewährt, daß er Aufmerksamkeit zu erregen mußte.

Vorgebildet durch Hauslehrer, bezog er 1803 als Alumnus die Schulförderung; hier wurde seine dauernde Begeisterung für die klassischen Studien begründet. Sein Eintritt in das theologische Studium erklärt sich von vornherein aus dem Vorrücken eines mit religiöser Innigkeit verknüpften früh entwickelten ethischen Pathos, welches ihn auch, als er geradezu seine Heimat unter den Dichtern und Philosophen des Altertums gefunden zu haben schien, nie verlassen hatte. Es galt daher seinem Vater und ihm selbst als selbstverständlich, daß die christliche Theologie sein Beruf sei. Seine akademischen Studien machte er in Wittenberg. Dort führte ihn sein Vater in den rationalen Supernaturalismus seines in die klassische Philosophie getauchten christlichen Systems und in die praktische Theologie ein. Anregungen hat er aber auch durch Leonh. Heubner, Schroedh und namentlich Tschirner empfangen. Fast gleichzeitig trat R. nach Beendigung seines Universitätsstudiums ins akademische Lehramt und in den praktischen Kirchendienst ein, deren Verknüpfung gerade so, wie einst die Ergreifung des theologischen Studiums, sich aus den vorhandenen Neigungen und Umständen gleichsam von selbst ergab. Er habilitierte sich 1810 als Privatdozent der Theologie, ward aber im November 1811 ordiniert, um die Hilfspredigerstelle an der Schloßkirche in Wittenberg anzutreten; seit dem Sommer 1813 verband er mit derselben das Amt eines dritten Diakons an der Stadtkirche. Bis zum Ende des Wintersemesters 1812/13, nach dessen Ablauf die Universität geschlossen wurde, hielt er Vorlesungen und Übungen über neuestamentliche Ereignisse (namentlich die Offenbar. Joh.) und dogmatische Gegenstände. Auch die 1817 erfolgte, sein bisheriges Pfarramt übrigens nicht aufhebende Ernennung R.s zum Professor und vierten ordentlichen Lehrer am neugegründeten Predigerseminar in Wittenberg gehört, obgleich sie ihn zu einer neuen Art von Vorlesungen und einem neuen Gebiete wissenschaftlicher Studien (Gesch. des kirchl. Lebens und der Predikanten) führte, mit zu den Ereignissen, welche ihn in der Ausübung der praktischen Theologie festhielten. Die Übernahme der Stelle eines Propstes und Superintendenten in dem benachbarten Städtchen Kemberg, zu der er sich (1820) entschloß, um einem Übermaße von Amtspflichten zu entgehen, bildete den Übergang zum definitiven Rücktritt in die akademische Lehrtätigkeit. 1822 folgte er einem Rufe als ordentlicher Professor der systematischen und praktischen Theologie an die Universität Bonn. Zum Dr. theol. war er 1817 beim Reformationsjubiläum honoris causa von der Berliner Fakultät unter Schleiermachers Dekanat promoviert worden „ob eruditionem theologicam scriptis egregiis comprobata“. Diese Motivierung bezog sich, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise auf die von ihm herausgegebenen „theologischen Studien“, in deren „erstem“ (einzigem) Stück (Leipzig 1816) das im Hebräerevangelium enthaltene ebionitische Theologumenon vom *πρωτοῦ ἀγίου* als der Mutter des Christus (s. das Fragm. bei Origen. in Joann. t. II, c. 6) in seinem Zusammenhang mit den allgemeinen theologischen Begriffen der morgenländischen und den besonders der jüdisch-christlichen Gotteslehre so dargestellt war, daß zugleich wichtige Momente der religions-philosophischen, biblisch-theologischen und dogmatischen Grundansicht des Verfassers selbst zum erstenmal zu Tage traten. Hineingeführt in das Studium der judenchristlichen Gnosis war R. zunächst durch seine vorerst rein historischen Untersuchungen über die pseudopythagoräische und apokryphische Literatur. Da ihn aber die letzteren auf Erscheinungen führten, die teils selbst theosophisch-gnostischer Art waren, teils, um verstanden und gedeutet zu werden, spekulativen Geist des Auslegers erforderten, so erwachte an diesen Objekten R.s eigene spekulative Ader, und er war sich auch später bewußt, einer der Ersten in unserem Jahrhundert gewesen zu sein, die ein wahrhaft spekulativ-historisches Verständnis der Gnosis anbahnten. Dazu wäre er nun freilich schwerlich gelangt ohne die Anregung, die in der damaligen Zeitphilosophie, namentlich in der unter dem Namen der Identitätsphilosophie bekannten damaligen Phase der Schellingschen Philosophie lag. Ohne Einfluß auf ihn ist diese auch nicht geblieben, jedoch wurde er durch sie nicht in dem Maße und in der Richtung, wie eine Zeit lang Daub, bestimmt. Er verbarnte vielmehr bei seinem energischen Ethicismus, in den ihn Kant und der eigene Vater hineingeführt hatten, sowie bei der von letzterem urgierten Betonung des Faktums, daß Christus die religiös-sittliche Wahrheit, die er „promul-

aber: maleich lebendig in sich darstellte und in die Menschheit so wirksam einführte,  
 soß ne. nimmehr anstatt ein bloßes theoretisches Eigentum der Gebildeten allem Volk als  
 denbigem der höchste unmittelbare Besitz werden konnte. Dennoch ging er, von Schelling  
 beeinflusst, auch über seinen Vater hinaus, insofern er 1. was weder die Nationalisten,  
 noch die Supernaturalisten vermerkt hatten, die wiederum als Centraldogma erkannte  
 Trinitätslehre und Christologie wieder wissenschaftlich zu Ehren brachte und spekulativ  
 fasste, ferner 2. durch den spekulativen Begriff der Theogenie das Christentum zugleich  
 in seinem formalen Zusammenhang mit und in seinem materialen Vorzug vor den  
 übrigen alten Religionen ins Licht stellte, womit zugleich ein Prinzip für die komparative  
 Religionsphilosophie überhaupt angedeutet war, endlich 3. auch schon einen Ansat machte,  
 den zu ausschließlich ethischen Religionsbegriff der theologischen Kantianer zu verbessern.  
 Aber diese seine Spekulation war nun eben gar nicht selbst eine Übertragung der Zeit-  
 philosophie in die Theologie. Von Kant wich N. insofern ab, als er andeutete, Maß-  
 stab für diejenige Frömmigkeit, die als Pflicht gefaßt werden kann, sei nicht nur der  
 lebendige Glaube an die Idee der gottwohlgefalligen Menschheit, sondern auch unser Ver-  
 hältnis zu dem erscheinenden Menschen ohne Sünde oder Gottmenschen (S. 133); weiter  
 insofern, als er an die Stelle des gesetzlichen kantischen bloßen Imperativs das Prinzip  
 der Liebe und der bewußten freudigen Gemeinschaft mit dem versöhnten persönlichen Gott  
 setzte; endlich insofern, als er bereits die wesentliche Unmittelbarkeit des religiösen Be-  
 wußtseins und dessen Verhältnis zum Gemütsleben hervorhob (ebenda.). Von Schelling  
 aber, namentlich dem damaligen, trennte ihn außer der immerhin verschiedenen Bestim-  
 mung des Verhältnisses zwischen Symbol oder bloßer Idee und Thatfache seine ab-  
 weichende Deutung des Offenbarungsbegriffes, seine Ablehnung der spekulativen Un-  
 deutung des biblisch-kirchlichen Dogmas, seine scharfe Unterscheidung der Religion und  
 der Philosophie, zweier Begriffe, welche der romantische Philosoph geradezu konfundierte,  
 indem er „das Glauben unter das Wissen gefangen nahm“, überhaupt seine schärfere  
 Sondernung des Ethischen vom Physischen und Metaphysischen, im Gegensatz zu dem  
 Philosophen, der sich erlaubt hatte, ethische Ideen wie die des Bösen zu kosmogonischen  
 zu stempeln; aber auch die stärkere Hervorhebung der Person Christi und der hl. Schrift.  
 Dem Schelling räumte damals vorerst nur dem Christentum überhaupt als geschichtlicher  
 Macht und den Wirkungen desselben absolute Bedeutung ein, hingegen nicht eigentlich  
 der historischen Person Christi. Die Bibel aber stellte Sch. ihrem religiösen Gehalte  
 nach vorläufig nicht über, sondern sogar unter die indischen Religionsurkunden, ja er  
 erklärte die eroterische Gestalt des Christentums für eine Verkleidung des absoluten  
 Evangeliums, während N. schon damals für die wissenschaftliche Kritik der Religionen  
 kein anderes Prinzip kannte, als die Idee der Kirche und des kirchlichen Zweckes (S. 6).  
 Die Übersiedelung nach Bonn führte nach allen Seiten hin zur vollen Entfaltung  
 der ihm verliehenen Charismen, sowie zur vollsten Verwertung und zugleich Bereicherung  
 seiner persönlichen, pasteralen und kirchenregimentlichen Erfahrung. Seine literarische  
 Hauptleistung auf dem wissenschaftlichen Gebiete war während dieses rheinischen Viertel-  
 hundert als das zuerst 1829 (zuletzt in 6. Aufl. 1851) erschienene „System der christ-  
 lichen Lehre“, dessen formale Eigentümlichkeit teils darin bestand, daß es die christliche  
 Glaubens- und Sittenlehre verknüpfte, teils darin, daß es zunächst lediglich die biblische  
 oder Urgehalt beider darstellen sollte. Doch setzte sich der Verf. in den Anmerkungen  
 auch mit den kirchlichen und spekulativen Dogmatikern und Ethikern der Vorzeit und der  
 Gegenwart auseinander. Dieses Werk begründete den theologischen Ruf des Autors in  
 weiteren Kreisen und ist wenigstens in den beiden ersten Jahrzehnten nach seinem ersten  
 Erscheinen nicht ohne Einfluß auf die Zeittheologie geblieben, 1849 erschien es auch in  
 englischer Übersetzung (System of christian doctrine by Dr. C. J. Nitzsch, trans-  
 lated . . . by the rev. Rob. Montgomery . . . and John Hennen, Edinburgh).  
 Einzelne im „System“ nicht näher ausgeführte Punkte fanden weit später, abgesehen von  
 ungedruckten Vorlesungen, Erläuterungen in den übrigens keineswegs umfangreichen  
 „akademischen Vorträgen über die christliche Glaubenslehre für Studierende aller Fakultä-  
 täten, herausgegeben von C. Walther, Berlin 1858“. Zudem das Werk den Offen-  
 barungsbegriff mit dem Erlösungsbegriff zusammenfasste und als Merkmale der Offenbarung  
 die Unvergänglichkeit (d. h. Übernatürlichkeit und Unsichtbarkeit) und die Geschichtlichkeit,  
 aber auch die Lebendigkeit oder Allseitigkeit und die Allmächtigkeit betonte, beurfundete  
 es das nimmehrige Verhältnis des Verf. zum Nationalismus, zur spekulativen Schule,  
 zum starren (lediglich die göttliche Kundmachung einer übernatürlichen Doktrin in der  
 Offenbarung erblickenden) Supernaturalismus und zu Schleiermacher. Hier verrät

sich zum erstenmal mit völliger Entschiedenheit eine Ablehnung des vom Vater überkommenen materiell rationalistischen und lediglich formell supernaturalistischen Standpunktes, indem darauf hingewiesen wird, daß „sich die Christen des Heiles auf solche Weise bewußt sind, als sei es ihnen nicht allein durch Thatfachen, sondern auch als Thatfache geoffenbart“ d. h. daß der Offenbarungscharakter des Christentums nicht allein daran hänge, daß die an sich schon im Menschengenüß liegende, nur eben gebundene und gehemmte wahre Religion durch die übernatürlichen Thatfachen, durch welche sich das selbe introduzierte, in Aktivität gesetzt sei, sondern auch daran, daß ein übernatürlicher, wesentlich in der Thatfache des durch Christus begründeten Heiles bestehender Inhalt durch das Evangelium in den Menschengenüß neu hineingestiftet sei. Schleiermacher gegen über nimmt R. dadurch Stellung, daß er das „Wertmal der Ursprünglichkeit am Offenbarungsbegriffe durch die Fassung dieses Theologen ebenso verwirft als anerkannt“ findet. Selbst hinsichtlich des Religionsbegriffs verhält er sich von Anfang an immerhin auch kritisch gegenüber Schleiermacher, indem er der Gefühlslehre desselben vorwirft, dieselbe vermöge den von ihr freilich nicht beabsichtigten Indifferentismus gegen Wahr und Falsch in der Religion doch auch nicht zu heben und lasse zu wenig hervortreten, daß das Gefühl, in welchem Schleiermacher mit Recht das Prinzip der Religion suche, nicht zufälliger, sondern notwendigerweise auch religiöse Grundertennisse und fromme Gewissenstriebe erzeuge. Überhaupt war er sich bewußt, gewisse theologische Fundamentalanfassungen, die er mit Schleiermacher teilte, nicht von diesem entlehnt zu haben, vielmehr in den selben unabhängig mit ihm zusammengetroffen zu sein. Auch später hat er nie aufgehört, Bedenken zu hegen sowohl wider Schleiermachers metaphysische Grundansicht von Gott und Welt, als auch wider dessen Sprödigkeit selbst gegenüber derjenigen Spekulation, welche durch das gnostische Element der biblischen Lehre selbst gefordert werde (Trinität, Logoslehre, Präexistenz Christi). Auch in Schleiermachers Lehre von der Schöpfung und der Eigenschaften Gottes, dessen Darstellung des christlichen Bewußtseins von der Sünde, dessen Deutung der Begriffe „Wort Gottes“ und „Glaube“ und dessen Beurteilung des NT hat er sich niemals finden können. Kurz, indem er das „zugleich objektive und subjektive Prinzip des in der hl. Schrift bezeugten Wortes Gottes an die Stelle des Schleiermacherschen christlichen Bewußtseins setzte, ermöglichte er für seine ganze dogmatisch-ethische Vebrausführung jenes eminent biblische Gepräge, welches dieselbe nicht nur vor der Schleiermacherschen, sondern vor der ganzen gleichzeitigen systematischen Theologie auszeichnete. Dennoch ließ er es sich im allgemeinen gefallen, wenn er neben Twesten unter den „positiven“ Systematikern als der Hauptvertreter der Schleiermacherschen Dogmatik betrachtet wurde. Seine persönlichen Verührungen mit Schleiermacher waren vereinzelt und vorübergehend, während ihn mit Vielen, welche, wie er, sich in freier Weise an denselben angeschlossen, auch das Band der Freundschaft oder der besonderen Kollegialität verknüpfte. Der Sprechsaal dieser besonders in der 30er und 40er Jahren des 19. Jahrhunderts zahlreichen Gruppe waren seit 1828 die von Ullmann und Ambreit begründeten „Theologischen Studien und Kritiken“, das Organ der sogen. Vermittelungstheologen. Hier erschienen die Rezensionen, in denen sich R.s Richtung mit Baur, Delbrück und Rosenkranz über die Bedeutung der Schleiermacherschen Glaubenslehre auseinandersetzte; ja er wurde bald, „ohne es gesucht zu haben, für das systematische Gebiet der eigentlichen Wortführer dieser Zeitschrift“. Seine Beiträge wurden nach seinem Tode zusammengestellt und fast vollständig wieder abgedruckt u. d. T.: „Gesammelte Abhandlungen von Dr. K. J. Ritsch“ (Gotha, 1870, 2 Bde). — Außerdem erschienen in der Bonner Zeit die Abhandlung „über das Ansehen der hl. Schrift“, drei theologische Sendschreiben an Dr. Delbrück, von Dr. Eack, Dr. Ritsch und Dr. Lücke, Bonn 1827; eine exeget. Abhandl. über Jo 8, 44 (in der Berliner theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, 1825); endlich eine Beurteilung von Weisses „Arit. und philos. Bearbeitung der evang. Geschichte“ (in Richter's Ztschr. f. Philos. u. spek. Theologie, 1840).

Außer den theologisch wissenschaftlichen Leistungen auf dem akademischen Lehrstuhl und in der Litteratur kommt nun aber in Betracht, was R. auf dem praktischen Gebiete für Gemeinde, Provinz und Landeskirche in Bonn geleistet hat. Er war nicht nur als Professor, sondern auch als Universitätsprediger dorthin berufen. Als solcher hatte er alle 14 Tage den Hauptgottesdienst zugleich für die ganze Ortsgemeinde zu halten. Durch das Vertrauensverhältnis seiner Persönlichkeit, seine Erfahrungen und seine Kenntnisse leistete er ihr wesentliche Dienste, indem er die Unionsgrundlage der 1816 gestifteten Gemeinde befestigten und auf derselben ihre gottesdienstlichen Einrichtungen und Hilfsmittel ausbilden half, als Prediger durch das Weibevolle seiner Persönlichkeit und durch

Gedankenfulle auch diejenigen erbaute und sammelte, die ihn vorerst nicht völlig verstehen konnten, und durch seelsergerliche oder lajale Handlungen zu einem engeren Kreise namentlich gebildeter Gemeindeglieder in Beziehungen trat, die segensreich auf die ganze Gemeinde zurückwirkten. Vor allem aber gewann die Stellung, die er der Provinzialkirche gegenüber bald einnehmen sollte, für ihn und für diese außerordentliche Bedeutung. Die Brücke zu derselben war sein Sitz- und Stimmrecht in der Kreissynode Mühlheim, zu der die Bonner Gemeinde gehörte und als deren Deputierter für die Provinzialsynode er seit 1835 fungierte, bis diese (1838 zu Coblenz versammelt) ihn zu ihrem Assessor (d. h. Vizepräsidenten) wählte. „Auf sämtlichen Synoden von 1835 an ward keine wichtigere Kommission über Lehre, Verfassung, Kultus, Disziplin gebildet ohne ihn, und in der Regel war er auch der Referent derselben, und so die Vorbereitung und Durchführung der wichtigsten Beratungsgegenstände sein besonderes Werk. Daß die Regierung den Vertrauensmann der Synode 1838 auch zum Mitglied des Konfistoriums ernannte, änderte an diesem Vertrauensverhältnis nichts, wiewohl sonst die Beziehungen zwischen beiden Behörden ziemlich schwierige waren. Seine Krone empfing dasselbe i. J. 1842 dadurch, daß N. in Gemeinschaft mit Dr. Sack in der „Monatsschrift für die evangelische Kirche von Rheinland und Westfalen“ (Bonn, bei Marcus) der rheinisch-westfälischen Kirche einen besonderen Sprechsaal schuf und in demselben die geistige Führung derselben und die Vertretung ihrer Angelegenheiten nach jeder Seite hin mit der ganzen Kraft seiner Liebe und Begabung übernahm“ (Beychl. 184). In erster Linie waren es die Verfassungs- und die Agendensache, in deren Verlauf seine leitende Thätigkeit eingriff. Es handelte sich darum, die Reste der Synodalverfassung, die namentlich in Jülich, Cleve, Berg und Mark vor Zeiten die Rechtsbasis für eine echt evangelisch kirchliche wirkliche Selbstverwaltung gebildet hatte, zu erhalten, neu zu beleben und zum Ausgangspunkt der Wiederherstellung der früheren nur durch das landesherrliche jus circa sacra zu beschränkten Autonomie zu machen. Dem standen aber nicht nur die territorialistischen Grundsätze und Gewohnheiten der preussischen Regierung entgegen, sondern vorzüglich auch die Ungnade, welche eine Folge der ablehnenden Haltung der rheinischen Kreissynoden gegenüber der neuen Hofkirchenagende war und u. a. sich darin äußerte, daß der Minister fortan die Provinzialsynoden gar nicht mehr berief. An den durch dieses ganze Verfahren hervorgerufenen Rechtsverwahrungen und sonstigen Erklärungen der Gemeinden und Synoden war N. stets in erster Reihe beteiligt. Aber auch die endlich 1835 vom Könige wirklich erlassene rheinisch-westfälische Kirchenordnung führte nicht zu einer wirklichen kirchlichen Selbstregierung, weil sich bei der Ausführung und Auslegung im einzelnen der Staatsabsolutismus immer wieder geltend machte; und selbst das Wohlwollen des Ministers Eichhorn und gewisse Konzessionen, zu denen die ihres Rechts sich freilich bewußte Provinzialsynode von 1841 bei der Revision der Kirchenordnung auf den Vorschlag N.s sich herbeiliess, endlich auch die Verbürgung der kirchlichen Selbstständigkeit in der (politischen) preussischen Verfassungsurkunde reichten nicht aus, um gegenüber dem Kirchenideal Friedrich Wilhelms IV. der evangelischen Kirche der westlichen Provinzen zum Genuß ihrer Rechte zu verhelfen.

Was die Hofkirchenagende betrifft, so gehörte N. zwar von Anfang an zu den maßvollsten Kritikern dieser selbst, aber zugleich zu den entschiedensten unter denen, welche gegen die rechtswidrige Einführung und buchstäbliche Aufnötigung derselben protestierten (vgl. dessen Aufsatz in Lütke und Gieseler's Zeitschr. für gebildete Christen „vom gemeinen Gottesdienste in der deutschen ev. Kirche“, 1823, und besonders sein „Theologisches Betum über die neue Hofkirchenagende und deren weitere Einführung“, Bonn 1824). Der katholischen Kirche gegenüber haben sich die evangelischen Rheinländer zu einem konfessionellen Verteidigungskriege genötigt, an welchem N. auf Synoden und literarisch in der Bonner Monatsschrift lebhaften Anteil nahm. Erfreulich erschien das gegenseitige Verhalten der beiden evangelischen Konfessionskirchen und die fortschreitende Völschung der Union. Die Unionsgesinnung und die Überzeugung von der Notwendigkeit der Union hat N. nicht erst in den Rheinlanden eingezeugt, sondern er brachte sie dorthin schon mit. Aber beteiligt in derselben und begeistert für dieselbe wurde er allerdings durch nichts so sehr, wie durch die dertigen Wahrnehmungen. Mit rationalistischen Nebengedanken war gerade am Rhein der Unionsgeist am wenigsten befaßt, andererseits fühlte man dort anfangs, abgesehen vom Katedismus, nicht das Bedürfnis, ein unionistisches Bekenntnis zu formulieren. Als jedoch in den vier Jahren das Gerüde von der Bekenntnislosigkeit der Union zudringlicher zu werden begann, entwarf N. eine „kürzeste Darstellung der Union der lutherischen und reformierten Glaubenslehre“ (in der Bonner Monatsschrift

1845), in welcher sich bereits die Grundgedanken zeigen, die er später auf der Generalsynode von 1846, sowie in seinem „Urkundenbuch der evangelischen Union“ (Bonn 1853) weiter ausführte und in seiner „Würdigung der von Dr. Rabnis gegen die ev. Union und deren theologische Vertreter gerichteten Angriffe“ (Berl. 1851) vertheidigte. Ferner beteiligte er sich an den der Vervollziehung der Union und sonstiger Angelegenheiten auf dem Gebiete des Gottesdienstes gewidmeten Bestrebungen, vorzüglich an der Ausarbeitung des 1834 von den Synoden Jülich, Cleve, Berg und Mark herausgegebenen Breviariatsgesangbuchs, sowie an der Lösung der Aufgabe, für die gottesdienstliche Bibellektion neben den alten lutherischen Perikopen ein ergänzendes Material zu beschaffen. Er selbst bot in seinen „biblischen Vorlesungen aus dem A und N für den Sonntag und Festtags Gottesdienst der evang. Kirche nebst Erläuterungen“ (Bonn 1846) eine alle Hauptmomente der hl. Schrift verwertende Zusammenstellung von Lehrstücken dar, welche sehr bald die Billigung der rheinischen Synode, freilich erst unter König Wilhelm die Genehmigung der obersten Kirchenbehörde fand. Die Verdienste, die sich R. außerdem während seiner Wirksamkeit am Rhein um die Revision der Religionslehrbücher, um die Aufstellung von Normen für die kirchliche Disziplin, um Beförderung der Mission, um den Gustav-Adolf-Verein und manche andere Institute erwerben hat, können hier kaum berührt werden.

Zu seiner 1847 erfolgten Berufung nach Berlin gab den entscheidenden Anlaß seine Thätigkeit auf der Berliner Generalsynode vom Jahre 1846. Sie zeigte ihn in der Mittagsstunde seines Ansehens und seines persönlichen Einflusses auf die öffentliche Meinung in der preussischen Landeskirche, zu welchem freilich, ohne seine Schuld, das Maß der wirklichen Realisierung seiner Ideale in ein ziemlich ungünstiges Verhältnis treten sollte. Insbesondere war das neue von der Synode aufgestellte Ordinationsformular sein Werk und war zugleich das Hauptwerk der Synode.

In Berlin ward R. als Nachfolger Marbeineses Professor und erster Inhaber der auf seinen Antrag begründeten Universitätspredigerstelle, im Februar 1848 Mitglied des neubegründeten Oberkonsistoriums. Das letztere kam jedoch nicht zur Wirksamkeit, da die Stürme der Märzrevolution von 1848 es wegwelkten. Parlamentarische Wirksamkeit war nicht sein Beruf. Doch hielt er es, als er 1849 von dem Kreise Landsberg a. d. Warthe in die erste Kammer gewählt war, für seine Pflicht, die Wahl anzunehmen (später, 1852, wählten ihn Magistrat und Stadtverordnete von Berlin in dieselbe), zumal da die preussischen Kammern auch das Verhältnis zwischen Kirche und Staat verfassungsmäßig zu regeln hatten. Dem Gedanken einer abstrakten Trennung von Kirche und Staat machte er keine Zugeständnisse; er billigte zwar die Unabhängigkeit der politischen Rechte vom religiösen Bekenntnisse, half aber den Grundsatz durchsetzen, daß die christliche Religion bei denjenigen Staatseinrichtungen, welche mit der Religionsübung im Zusammenhange stehen, zu Grunde zu legen sei, und forderte, freilich vergebens, eingedenk seiner Erfahrungen hinsichtlich der Politik der römischen Hierarchie, einen unabweisenden Ausdruck des fortdauernden Staats-Aufsichts- und Hoheitsrechtes. Hauptorgan für seine kirchenpolitischen und überhaupt praktisch-kirchlichen Rathschläge und Kritiken wurde seit 1850 die von ihm in Gemeinschaft mit A. Reander und Jul. Müller begründete „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben“. Nebenher beteiligte sich R. an den seit 1818 wiederholt versammelten „Kirchentagen“, obgleich ihm die anfänglich von Stahl erzielte Basisierung derselben auf bloße Konföderation anstatt Union der Bekenntnisse und auf scharfe Exklusivität gegenüber den freier Gesinnten nicht sympatisch war. Für die Kirchentage zu Wittenberg (1849) und zu Elberfeld (1851) übernahm er Referate, auf dem (1853) zu Berlin gehaltenen erläuterte er als Referent den Sinn, in welchem er als Unionist sich zur Augsburger Konfession bekenne; auch an der Versammlung der ev. Alliance in Berlin (1857) nahm er thätigen Anteil. 1852 ließ er sich dazu herbei, in den 1850 an die Stelle des früheren Oberkonsistoriums getretenen Oberkirchenrat einzutreten, obwohl er nach der die Union bedrohenden Kabinettsordre vom 6. März 1852 als ein Vertreter der Union nur vermöge einer Art von Inkongruenz in denselben hatte berufen werden können. Er hatte es deshalb nicht zu bereuen, weil wesentlich mit durch seine Abwehr der völligen Auflösung der Union und auch anderem Bedenken vorbeugt worden ist. Bald darauf gab er sein „Urkundenbuch der ev. Union“ (s. oben) heraus, in welchem er die sämtlichen Urkunden des ev. Konfessions von der Reformationszeit an bis ins 19. Jahrhundert als ebensovielen Unionsbekenntnisse zusammenstellte, um die in den letzten Jahren mit gesteigertem Eifer verbreitete Ansicht, die Union sei bekennungslos und geschichtslos, zu widerlegen. Nicht ohne Rücksicht auf seinen Standpunkt wählte 1854 der Magistrat von Berlin R. zum Propst zu St. Ni-

solai, welches Amt er im Juni 1855 antrat. Sein akademisches Amt gab der nunmehr beinahe siebenzigjährige deshalb nicht auf, verzichtete aber mit Rücksicht auf die bedeutende Detraction des Propstamtes auf drei Viertel seines Professorengehaltes und erfüllte die schwierigen Obliegenheiten der neuen Stellung mit einer über die bloße Pflichtleistung hinausgehenden Treue bis gegen das Ende seines Lebens. Auch die Arbeiten, die ihm der Oberkirchenrat auferlegte, leistete er fernerhin. Noch schwerer trug er an den ihm im 77. Lebensjahre aufgebürdeten Geschäften der Superintendentur für die eine Hälfte der Berliner Synode. Nach mehreren Schlaganfällen starb er am 21. August desselben Jahres.

- Die litterarische Hauptleistung der dritten Periode seiner theologischen Laufbahn war die 1817 begonnene, 1867 vollendete Publikation seiner „Praktischen Theologie“, 2. Aufl. seit 1859. Da dieselbe eine Ausführung des wenn auch noch einigermaßen modifizierten Bonner Programms von 1831 („*Observationes ad theologiam practicam feliciter excolendam*“) war, so muß er nach Schleiermacher als erster Systematiker der praktischen Theologie im modernen Sinne des Wortes betrachtet werden. N. geht zurück bis auf den urbildlichen Begriff vom kirchlichen Leben, sucht sodann die gegenwärtige Phase des in eine geschichtliche Entwicklung eingegangenen kirchlichen Lebens, d. h. den protestantisch-evangelischen Begriff vom kirchlichen Leben zu erfassen und entwickelt so auf der Grundlage der Idee und der Geschichte die leitenden Gedanken für alle zu erfüllenden Aufgaben. Demnach handelt das erste Buch 1. vom kirchlichen Leben nach seiner Idee, 2. vom evangelisch-kirchlichen Leben und dem jetzigen Zeitpunkt, und giebt einen einheitlichen, umfassenden und tief fundamentierten Unterbau der einzelnen praktisch-theologischen Disziplinen, wie ihn speziell für die praktische Theologie noch niemand gegeben hatte; das zweite Buch vom kirchlichen Verfahren oder von den Kunstlehren und zwar 1. von den unmittelbar auf Erbauung der Gemeinde gerichteten Thätigkeiten, d. h. a) von der Lehre oder dem Dienste am Wort (Homiletik und Katechetik), b) von der kirchlichen Feier (Liturgik), c) von der eigentümlichen Seelenpflege; 2. von der ordnenden Thätigkeit (die ev. Kirchenordnung). Im Jahre der Vollendung der Prakt. Theol. (1867) erschien auch die „neue Gesamtausgabe“ seiner Predigten. Sie enthält eine neue Auflage und Zusammenstellung der früher in sechs besonderen kleineren Sammlungen erschienenen, aus der Unterscheidung in Bonn und Berlin stammenden Predigten, außerdem einige bis dahin nur einzeln erschienene; hingegen sind andere einzeln erschienene und namentlich die „Predigten, in den Jahren 1813 und 1814 zu Wittenberg, größtenteils während der Belagerung der Stadt gehalten, Wittenberg 1815“, sowie die „Predigten in den Kirchen Wittenbergs gehalten, Berlin 1819“, hier nicht wieder abgedruckt. Mit Recht ist als hervorragende Eigenschaft der Predigten N. bezeichnet worden „der vollkommene Einklang, in welchem das religiöse und das sittliche Element gehandhabt wird, sowie die Einsicht, Wahrheit und Milde der Beurteilung im Verein mit der idealen Höhe der Maßstäbe, mit dem heiligen Ernst der Forderung“. Im übrigen veräumen diese Predigten niemals, zugleich durch Förderung der christlichen Erkenntnis zu erbauen, die aber, wenn auch dialektisch vermittelt, in der Sache niemals in abstrakter, sondern stets in lebendiger Weise angestrebt wird. Sie beruhen durchweg auf vorhergegangener gewissenhafter exegetischer Erwägung, sind aber nie bloß objektive Gedanken- und Worterklärung, auch nicht Homilien, sondern fast immer thematisch einheitliche Ausführungen eines termmäßigen Grundgedankens, der auf die jedesmaligen gegenwärtigen Bedürfnisse angewandt erscheint.

Endlich verdienen (außer Universitäts-Programmen und Neben, zahlreichen Aufsätzen in der Bonner Monatschrift, Beiträgen zu Pipers Evangel. Kalender, einigen Aufsätzen in der ersten Ausgabe dieser Enzyklopädie und manchen in der Deutschen Zeitschrift enthaltenen Abhandlungen) erwähnt zu werden: die Vorträge: die Wirkung des ev. Christentums auf kulturelle Völker (Berl. 1852); über die kirchengeschichtl. Bedeutung der Brüdergemeinde (Berl. 1853); zwei Vorträge 1. über Phil. Melancthon, 2. über die Religion als bewegende und ordnende Macht der Weltgeschichte (Berlin 1855); ferner die Aufsätze: über D. Rudolph Ztzer als Theologe (Barmen 1865); der Psalm 119 und der ev. Bibelglaube (Berl. 1862); die hohe Bedeutung der Bibelgesellschaft, und die akademischen Neben: *Qua eum cautione praecepiendum sit illud, ut vitae, non scholae discamus* (Bonn 1826) und: „zum Gedächtnis N. Neanders“ (Berl. 1850).

Von N. hat mit Recht jemand geurteilt, er sei „Theologe vom Haupt bis zur Fußspitze“. Das war er allerdings, nachdem seine Entwicklung zum Abschluß gekommen. Zwar gehörte er nicht zu jenen von vornherein pietistisch angelegten und pietistisch sich entwickelnden Naturen, deren Gefühl und Einbildungskraft wenigstens im kirchlichen

und jugendlichen Alter ausschließlich in den biblischen Vorstellungskreis getaucht ist, und die dann, so weit sie nicht einseitig bleiben, erst in zweiter Linie auch den selbstständigen Wert eines sittlichen und wissenschaftlichen Bewußtseins erkennen. Er kam nicht „von der Thatfache zur Idee“, sondern umgekehrt, er wuchs aus der Idee in die Thatfache hinein, d. h. er erfüllte Geist und Gemüt zunächst an der Hand der Klaffen, besonders der Dichter und Denker Griechenlands und Roms, mit den Mustervbildern des Schönen und Guten, fing erst spät an, im bestimmteren Sinne des Wortes in der hl. Schrift und in den Schriften der Reformatoren zu forschen, und hat, auch nachdem er in beiden tiefe Wurzeln geschlagen hatte, nie aufgehört, den Christen als den wahren wiederbeschafften und verklärten Menschen zu betrachten. Mit demselben Zug hing es zusammen, daß es ihm besonders Vergnügen bereichte, Spuren und Abnungen des christlich Sittlichen dort zu suchen und zu entdecken, wo dessen Vorhandensein sich nicht von selbst verstand. Dies war auch einer der Gesichtspunkte, unter denen er sich jederzeit auch in späteren Jahren gern mit den Schriftstellern des Altertums beschäftigte, namentlich mit den späteren Philosophen der Griechen und Römer. Daß er sich besonders für die Stoiker interessierte, erklärt sich schon aus seinem Verhältnis zu dem großen Stoiker unter den neueren Philosophen, dem zu Ehren ihm sein Vater den Namen Immanuel gegeben hatte, und dessen Ethik sowohl als Religionsphilosophie er, auch nachdem er sich längst gänzlich vom Nationalismus losgesagt hatte, zeitlebens hochstellte. Wie dem auch sei, wenn die Theologie ein *habitus practicus* ist, so hat jener Beurteiler jedenfalls das Richtige getroffen, indem er einen „Theologen vom Haupt bis zur Fußsohle“ in Ritsch fand. Dem der innerste Zug seines Wesens bestand in der Tiefe und dem Umfange seines religiös-sittlichen Bewußtseins und Charakters. Man könnte auch sagen: in seinem religiös-sittlichen Pathos, wenn nicht diese Bezeichnung dazu verführen könnte, ihm einestheils eine Lebendigkeit der Affekte, andernteils eine Neigung zu drastischer Betätigung seiner ethischen Urteile beizulegen, die ihm in demselben Maße fehlten, als seine in Gott ruhende sittliche Selbstgewißheit Sache des Charakters anstatt des Temperamentes war und sich weit weniger in aufwallender Erregtheit, als in allerdings imponierender, würdevoller, gravitätischer, plastischer, klarer Ruhe, Gebrungenheit und Geschlossenheit offenbarte.

Nach noch bewundernswerter aber, als die intensive Stärke, war der Umfang, die ergreifende Tragweite seiner ethischen Gesinnung und Empfindung: es gab überhaupt nichts, was nicht von derselben umspannt wurde. Wie wenigen gelingt es doch, allen Dualismus aus ihrem praktischen Leben zu verbannen! Man erkennt an, daß der sittliche Ernst und die sittliche Zucht notwendige Dinge sind. Aber Spiel und Genuß, die wenigstens erlaubt sind, sollen mit dem Ernst abwechseln dürfen; daß sie von ihm durchdrungen sind, ist nicht erforderlich, wenn sie nur hinterher einmal wieder durch ihn gestimmt und aufgewogen werden. Von solchem Dualismus war Ritsch frei. Nicht nur theoretisch wußte er dem Spiele, dem Genuß, der Erholung eine positive Beziehung auf die Verwirklichung der ethischen Aufgabe zu geben, sondern auch praktisch. Niemals verleugnete er auch nur in einer Miene oder in einem Wort die sittliche Würde; auf der anderen Seite durchdrang, da er „Lust an den Rechten Gottes hatte“ (Ps 119, 16), die er nicht als Hemmungen des Lebensgefühles oder als ein wenigleich notwendiges gesetzliches noch empfand, auch die eigentlich ernstlichen Momente eine ungenübte Freude.

Der Ernst, der auch in seiner Physiognomie ausgeprägt war, schloß nun zwar keineswegs Heiterkeit, Milde und herzliche Menschenfreundlichkeit aus. Allein derselbe beherrschte den ersten Eindruck allen gegenüber vorwiegend, und dieser erste Eindruck begleitete alle folgenden, wenn diese auch noch andere Saiten durchklingen ließen. Man würde nun aber sehr irren, wollte man jenen sittlichen Ernst und Eifer auf pietistische Wurzeln zurückführen. Vom Pietismus war R. vollkommen frei. Bezeichnend war in dieser Beziehung, daß er zwar jeden Morgen eine kurze Hausandacht hielt, daraus aber nie eine tote Ceremonie machte und gelegentlich sich ausdrücklich gegen fromme (Bibel-), Leier-erklärte, d. h. gegen die Sitte der Herabwürdigung der Bibellektüre zu einer Art von unevangelischen geistlichen Exerzitien, bei denen es vorzugsweise auf das Gehäufte ankommt. Während andere Berliner Prediger gegen das sonntägliche Hinausströmen vor die Thore eiferten, trug er nicht das mindeste Bedenken, nachdem er zuvor dem Gottesdienste vorgestanden oder angewohnt hatte, mit Weib und Kind selbst an öffentlichen Orten vor der Stadt sich dem unschuldigen Genuß der Natur und Geselligkeit hinzugeben. Und die keusche ideale Kunst ließ er gelten, auch wenn sie nicht im geistlichen Gewande auftrat, ebenso die Gymnastik, in welcher er in seiner Jugend Ausgezeichnetes geleistet zu haben sich bewußt war. Entfaltung körperlicher Kraft sowohl als Gratie wußte er

bei der Jugend zu schätzen, und es war ihm nicht lieb, wenn man im Hinblick auf seine dem Manne wohlthätende Gravität Zweifel daran äußerte, daß er seinerzeit auch jugendlich warme und starke Empfindungen hege. In diesen Dingen fehlte ihm nicht die hellenische oder auch romantische Anschauungsweise, soweit sie mit christlicher Reinheit verträglich war. Gelegenheit, klassische Werke der bildenden Kunst kennen zu lernen, hat er nicht in besonderem Maße gesucht und benutzt, und wenn ihm ein eingehender betrachtetenes Gemälde einen tieferen Eindruck hinterlassen hatte, so galt das bleibende Interesse zuweilen mehr einer ihm subjektiv ansprechenden Idee, als dem objektiven künstlerischen Wert. Klassische Musik hat er aber nicht nur im eigenen Hause jederzeit gern gehört, sondern mitunter auch im Konzertsaal aufgesucht. Unter den Dichtern stellte er den von Kant berührten Schiller höher als Goethe, vor welchem er auch Shakespeare den Vorzug einräumte. Lessing interessierte ihn im Grunde mehr als Theolog und Religionsphilosoph, denn als Dichter und Kunstkritiker. Im übrigen ist er nicht, wie ein Teil der Rationalisten und Supernaturalisten, in der kantischen Philosophie stecken geblieben, sondern er hat auch die Ideen der neueren spekulativen Philosophie verwertet. Nur der Herbartische Empirismus hat gar nicht auf ihn eingewirkt. Den Naturwissenschaften hat er keine große Aufmerksamkeit geschenkt, gegen die Mathematik hatte er sogar eine Aversion, was sich wohl teilweise aus seiner Geistesart, teils aber auch aus der Beschaffenheit des Unterrichts erklärt, auf den er hinsichtlich dieser Wissenschaft beschränkt gewesen war.

Friedrich Nitsch †.

Nitsch, Karl Ludwig, gest. 1831. — Vgl. C. N. D. Hoppe, Denkmal des verew. Dr. C. L. Nitsch in einer Auswahl seiner Pfingstpredigten, nebst einer Zugabe über ihn (Biogr.), Halle 1832, und J. C. H. von Zobel, Das Leben und Wirken der Pastoren und Superintendenten in der kgl. sächs. Stadt Borna, Borna 1849, S. 65—72.

K. L. Nitsch, Vater des Zoologen Christian Ludwig, des Theologen Karl Immanuel und des Philologen Gregor Wilhelm, geb. den 6. August 1751 in Wittenberg, gest. ebendort den 5. Dezember 1831, erster Direktor am Predigerseminar, war einer der selbstständigen (und wenigstens vermöge der großen Anzahl akademischer Zuhörer auch einflußreichsten) unter den theologischen Systematikern, welche, ausgegangen von Kant, Rationalismus und Supernaturalismus miteinander zu verknüpfen suchten. — Sein Vater, Ludwig Wilhelm, der den ererbten Adel als mit dem geistlichen Ante unverträglich aufgegeben hatte, starb 1758 als vierter Diakonus an der Stadtkirche in Wittenberg, nachdem er sich als Viederdichter, Freund der Armen und Seelsorger ein dauerndes Andenken bei seinen Mitbürgern gesichert hatte. Der verwaisete Karl Ludwig wurde noch zu rechter Zeit aus kimmerlicher Waisenanstalt aufs Gymnasium seiner Vaterstadt, dann auf die Fürstenschule zu Meißen gerettet. Zur Theologie prädestiniert, bezog er hierauf 1770 die Universität Wittenberg, deren theologische Professoren jedoch, mit Ausnahme des Kirchenhistorikers Wernsdorf, ihn nicht sonderlich anzogen. Unter den Mitgliedern der philosophischen Fakultät gewann besonders Schroböcher Einfluß auf ihn. Nachdem dieser ihn 1773 zum Doktor der Philosophie und zum Magist. liberal. art. promoviert hatte, setzte er seine theologischen Studien noch bis 1775 fort, in welchem Jahre er sich durch öffentliche Verteidigung einer Abhandlung „De synodo palmari“ den Grad eines Baccalaureus der Theologie erwarb. Im Oktober 1776 nahm er in dem Hause des Kammerherrn von Bodenhausen auf Brandis bei Leipzig eine Hofmeisterstelle an, nachdem er zuvor eine Dissertation u. d. T.: „Historia providentiam divinam quando et quam clare loquatur“ öffentlich verteidigt hatte, um die venia legendi in der philosophischen Fakultät zu erlangen. 1781 erhielt er die Pfarrei in Beudaa, vertauschte dieselbe 1785 mit dem Pastorat und der Superintendentur Borna und ging 1788 als Stiftssuperintendent und Konsistorialassessor nach Zeitz. 1790 wurde er der Nachfolger R. Chr. Tittmanns als Pastor an der Stadtkirche in Wittenberg, zugleich Generalsuperintendent des Kurkreises, Konsistorialassessor und ordentlicher Professor an der Universität. In demselben Jahre erwarb er sich die Würde eines Doktors der Theologie durch Verteidigung einer Abhandlung u. d. T.: „Ratio, qua Christus usus est in commendando precandi officio, declarata et asserta“, nachdem er zuvor eine Rede „de commodis e studio retinendi antiqua et usitata ad theologiam redundantibus“ gehalten hatte. Nach

Verlegung der Universität erhielt er 1817 die Stelle des ersten Direktors am neugegründeten Predigerseminar. Seine Schriften erschienen einzeln, als gelegentliche Programme, die er als Dekan auszuarbeiten (in den Jahren 1791—1813) veranlaßt war. Die erste Gruppe bilden



elf „*Prolusiones* (1791—1802) de iudicandis morum praeceptis in N.T. a comuni omnium hominum ac temporum usu alienis“, deren Sammlung beabsichtigt, aber nicht ausgeführt wurde; die zweite sechs andere, die u. d. T.: „*De revelatione religionis externa eademque publica prolusiones academicae*“, Lips. 1808, vom Verf. gesammelt erschienen. Dazu kam noch eine dritte Gruppe von 16 Abhandlungen, 5 die K. kurz vor seinem Todesjahre zusammengestellt und herausgegeben hat, u. d. T.: „*De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae prolusiones academicae*“, 2 Bde, Viteb. 1830. Eine kurze Zusammenfassung seines Systems, dessen mündliche Entwicklung, vom Ratheter herab zahlreichen dankbaren Schülern zu einer ersten Rettung aus dem verworrenen Streite zwischen „*Paläologie* und „*Neologie*“ gerichte, gab er in 10 den Abhandlungen „*Über das Heil der Welt*“, Wittenberg 1817, und „*Über das Heil der Theologie*“, Wittenberg 1830, während die gleichnamige „*Über das Heil der Kirche*“, Wittenberg 1821, tief und weit in das Wesen der praktischen, namentlich der Verfassungs-, Unions- und Bekenntnisfragen blickt. — Seine systematischen Grundgedanken sind folgende: Unter der Offenbarung, welche sich in den Thatfachen und Lehren des Evangeliums dar- 15 stellt, ist nicht die göttliche Mittheilung eines übernatürlichen und dem menschlichen Geiste an sich fremden Inhaltes zu verstehen, sondern die Promulgation, d. h. von außen her an alles Volk herangetretene Kundmachung eines göttlichen Inhaltes, der an sich zwar auch schon, wenigstens in latenter Weise, dem menschlichen Geist, Gewissen und Gemüt innewohnt, aber durch den die empirische Menschheit beherrschenden Hang zum sinnlichen 20 Eigenwillen oder zur Eigenliebe, mit dem ein geheimes Schuldgefühl verknüpft ist, unterdrückt und außer Wirksamkeit gesetzt ist, m. a. W.: Offenbarung ist äußere (geschichtliche, thatfächliche) und auf den ganzen Umfang der Menschheit in ihrem geistlich gebundenen und verkehrten Zustande gerichtete öffentliche repraesentatio, introductio und Sicher- 25 stellung der wahren Religion (oder des moralischen, geistlichen, göttlichen Lebens), zu der sie sich wie Mittel zum Zweck verhält; nicht als ob die als Offenbarung geltende Lehre und Urgeschichte des Christentums etwa nur brauchbar wäre für moralische Zwecke; es handelt sich vielmehr um notwendige, objektive und positive, von der zuverkommenden Gnade gewollte und gewirkte Geschichten, Thatfachen und Wunder, ohne deren darstellende, anregende, beschämende und erhebende Gotteskraft bei herrschender Hemmung des mora- 30 lischen Bewusstseins das göttliche Leben nicht geweckt, das Heil der Welt nicht begründet, ein die Wahrheit erhaltender und fortpflanzender Organismus sittlich-religiöser Gemeinschaft (der Kirche) nicht gestiftet werden konnte. Hiernit trat K. dem theologischen Naturalismus und Nationalismus auch selber Zeitgenossen entgegen, welche Kantianer hießen, indem er die Form der Übernatürlichkeit als den für das Weltkundigwerden der göttlichen 35 Wahrheit unentbehrlichen Modus und als ein wesentliches Attribut des Christentums hinstellte. Selbst die Wunder Christi, deren Möglichkeit er nur in teleologischer, nicht in ätiologischer Hinsicht erörterte, galten ihm als Zeugnisse des messianischen Berufes und als Zeichen des Heiles im objektiven Sinne für unentbehrlich, wie sehr er sie auch mit der ganzen persönlichen Wirkung des Mittlers in Einheit setzte, ja der (eigentlich begei- 40 sternden, alles Thatfächliche deutenden) Verkündigung des Heiles durch das Wort unterordnete. Aber nicht minder trat er den Supernaturalisten entgegen, weil er als den innersten Kern und Zweck der christlichen Offenbarung nichts anderes betrachtete, als die sittlich-vermünftige Religion, der gegenüber auch der freilich unerläßliche positive Glaube an den Welttheiland nur als Mittel erscheine. Dennoch stellte er auch den alten Bund 15 unter den Gesichtspunkt der Offenbarung, indem er ihm zwar nur eine *revelatio imperatoria* oder *nomothetica* im Gegenjage zur *didactica* zwies, d. h. Gesetz und Evangelium, legislatio und institutio (Unterweisung), Theokratie und Theodidaskalie einander gegenüberstellte, aber nachwies, daß die erstere die unumgänglich notwendige Vorbereitung der letzteren war. Die Gesetzgebung habe aktiven Gehorham und äußere Gehorsams- 50 erfüllung zunächst innerhalb der Schranken einer (wegen ihres Monotheismus bevorzugten) Nation und einer Zeitphase, und zwar noch abgesehen von einer vollkommenen sittlichen Gesinnung, einüben müssen, um die Fähigkeit zu selbstständiger und freithätiger Urteils- und Willenskraft und zu freiem Gehorham, welche die Frucht der didaktischen Offenbarung sein sollte, anzubahnen. Auch sie habe aber indirekt die Bestimmung gehabt, das wahre Ver- 55 hältnis Gottes zu den Menschen zu offenbaren. Wie notwendig ferner Abraham für Moses, die allgemeine Urgeschichte für die Gesetzgebung, die Gesetzgebung für die (von der Vorherjagung des Zufälligen durchaus verschiedene) Weissagung gewesen sei, wie organisch alle Institutionen der Theokratie zu einem Zwecke zusammengewirten, welche Vollkommenheiten in den Schranken des A.T.s zu finden seien, hatte früher in streng wissen- 60

schaftlicher Weise kein Theolog für sein Zeitalter treffender dargestellt, die alttestamentliche  
 Idee niemand treffender gezeichnet, als N. Insofern aber doch auch das N. T. positive  
 Gebote enthält, kam es darauf an, dieselben von dem Scheine gesetzgeberischer Willkür  
 und Beschränktheit zu befreien. Zu diesem Behufe scheider N. nicht nur das Individuelle,  
 Volkstümliche oder Zeitliche aus, um hingegen das wirklich Allgemeingültige und für alle  
 Zeiten Gültige rein hervortreten zu lassen, sondern er weist zugleich nach, daß die histo-  
 rische Erscheinungsform (nicht etwa bloße Einlebensform) des ewig gültigen Kerns für  
 die Introduction und dauernde Wirkungskraft einer nicht für Hochgebildete, sondern für  
 alle bestimmten Religion notwendig war und ist, und daß das Gebiet des Allgemein-  
 gültigen nicht so beschränkt werden kann, wie die rationalistischen Zeitgenossen es zu be-  
 schränken versuchten, indem sie sogar die Forderung des Glaubens an den Christus Gottes  
 aus der Akkommodation erklärten oder zu den der Perfectibilität unterworfenen Momenten  
 des Christentums rechneten. Wir seien zwar nicht befugt, die Unmöglichkeit des gott-  
 gefälligen Sinnes ohne Kenntnis der Geschichte Jesu für jeden einzelnen Menschen, unter  
 welchen Umständen und zu welcher Zeit er auch leben möge, zu behaupten, aber eine  
 gemeinschaftliche und öffentliche wahrhaft religiöse Bildung sei in der Menschheit nicht zu  
 ermöglichen gewesen ohne eine solche Hilfe, wie sie durch Christus der Welt bereitet wurde,  
 d. h. ohne ein solches Zusammenwirken zwanglosen göttlichen Ansehens mit einer leben-  
 digen, begeisternden Darstellung des Gottgefälligen, wie es in dem ganzen öffentlichen  
 Leben Jesu und insonderheit in seinem Kreuzestode als der Vollendung seines Gehorsams  
 und dem entscheidendsten Beweise seiner gottgefälligen Lauterkeit und Stärke hervortrat.  
 Es sei also notwendig gewesen, daß das Wort dieses Mittlers für Gottes Stimme gelten  
 konnte, daß er über die Menschheit erhaben war, daß er mit Recht für den Sohn und  
 das Ebenbild des himmlischen Vaters, für den selbst seiner Erlösung bedürftigen Welt-  
 erlöser erkannt werden konnte. Der Name über alle Namen komme freilich dem histo-  
 rischen Interpreten der nur zu, insofern er nicht eine willkürliche und partiellare Gnade  
 offenbare, sondern das ewige Wohlgefallen des Vaters an dem Sohne, d. h. die aller-  
 heiligste Liebe Gottes zu der Menschheit, die durch dessen Geist sich heiligen läßt. Dog-  
 menhistorisch illustrierte N. seine Ansicht über das Verhältnis der nomothetischen zur  
 didaktischen Offenbarung namentlich durch eine neue Beurteilung des sogenannten Anti-  
 nomismus des Joh. Agricola, und zwar ließ er die Grösse und Defecte dieses geistvollen  
 Mannes freilich nicht ungerügt, machte jedoch auf die Bedenken aufmerksam, welche die  
 erste Lehrtat der Reformatoren hinsichtlich der *concoio legis ad poenitentiam* und der  
*concoio gratiae ad fidem* demselben erregen konnte, und billigte die Lehrtat, derzufolge  
 die Sünde im N. T. zunächst Verletzung des Sohnes ist, die Offenbarung der göttlichen  
 Heiligkeit mittelst der evangelischen Gnadenoffenbarung noch dringender und ergreifender  
 wirkt, als mittelst der theokratischen Anstalt Gottes, und erst die Predigt des Gefreuzigten  
 in vollkommener und echter Weise beides hervorbringt: Buße und Glauben.

Die Supernaturalisten (am meisten der vertraute Freund Hr. Volkmar Meinhard, aber  
 auch der Schüler L. Heubner und die letzten Württemberger aus der Schule der demon-  
 strativen Apologetik) stießen sich daran, daß die Offenbarung nichts, d. h. nichts Über-  
 natürliches oder Übervernünftiges offenbaren sollte. Ihnen gegenüber erkannte N. es  
 zwar als heilsam an, daß die alte Kirche trotz der schmäbenden Verstandeskritik der Phi-  
 losophen die positiven Mysterien als solche vertreten und in Form der Überlieferung ge-  
 bracht oder daß sie durch sorgsame Pflege der Kunde den köstlichen Kern bewahrt habe,  
 den auch viele Supernaturalisten doch noch mehr als die Kunde für wertvoll achteten.  
 Allein er fügte hinzu, es führe zu einer neuen Lehrtheokratie, wenn auch heute noch, was  
 an sich schlechthin übervernünftig, unbegriffen und unbegreiflich, ja widerspruchsvoll sei,  
 nicht nur in Glaubens- und Überlieferungsformeln gebracht, sondern auch das Heil von  
 dem Bekenntnisse dieser letzteren abhängig gemacht werde. Eine Offenbarung, welche nur,  
 was an sich übervernünftig sei und bleibe, offenbare, sei keine Offenbarung. Mindestens  
 mußten alle physischen, metaphysischen und geschichtlichen Geheimnisse, mit denen die ethisch-  
 religiösen sich verbunden hätten, diesen untergeordnet und es mußte verhindert werden,  
 daß das Volk sich daran gewöhne, das Bekenntnis zu jenen für selbstständig zu achten.  
 In Wahrheit sei das ethisch-religiöse Verhältnis, diese ewige Liebe Gottes zu der Voll-  
 kommenheit des Menschen, in der rechten Tiefe gefaßt, und die daher erklärte und dahin  
 gedehnte ethische Natur der Gnade, des Glaubens, des Todes und der Person Jesu  
 allerdings das schwerste, größte Geheimnis für den Verstand des Herzens und daher vor  
 allem der Offenbarung wert und bedürftig, aber als ethisches auch vernünftig. — Ein  
 späterer theologischer Standpunkt wird dennoch finden, daß N., indem er das Thatjäh-

liche der Offenbarung schlechthin vom Inhalte ausschloß, den Ideen eine Selbstständigkeit zuerziente, die sie ja doch nur in der konkreten Verwirklichung und an sich selbst als Heilskräfte nicht anzusprechen haben, und daß man dennoch hin und wieder die Schriftauslegung bei jener scharfen Trennung von Form und Inhalt hat leiden müssen, auch wieder die spekulative noch die mystische Theologie dabei zu ihrem Rechte kommen konnte. Von dem, was er in der Theologie noch erlebte, machte R. sich meist darum los, weil es ihm auf dem Grunde des Pantheismus erbaut schien. Seinen Ramianismus hielt er, auch als er amtliche Verwarnung wegen desselben erlitt, aufrecht. Nur die philosophische Theologie Schleiermachers, wie sie sich in der „kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ als Apologetik und Polemik zeichnete, zog ihn gewaltig an, weil sie ihm auf ethischen Gesellschaftsprinzipien zu ruhen schien. Selbst unter den ihm persönlich näher stehenden — Fichte und Krug, den beiden Pfand, Flatt, Henke, Keil — blieb er als Theolog einsam. Doch hatte er treue Nachfolger an einem frühverstorbenen Dankegott Cramer, Professor zu Leipzig, und an Dr. Krause, Generalsuperintendent in Weimar, dessen Königsberger Programm *de rationalismo libr. symb. in dogmate de praedestinatione* den Hauptgedanken nach von ihm entlehnt war. Mit seinem Sohne, den er einst, Kant zu Ehren, R. Immanuel genannt hatte, suchte er sich wiederholt und noch im Todesjahre in der rührendsten Weise zu verständigen. Im ganzen ist seine Theologie mit Schleiermachers Epoche in Verwandtschaft zu denken. Die Dignität der Thatsache „Jesus Christus der Welterlöser“ hat er nicht minder als dieser dem Intellektualismus sowohl der Super- als der Naturalisten entgegengestellt. Dennoch litt sein Religionsbegriff an dem Mangel, den im großen nur Schleiermacher erfüllte und den er selbst durch die mächtige Betonung des sittlichen Willens gut machte. (R. J. Ritsch †) F. Ritsch †.

**No** (Jer 46, 25; Ez 30, 14—16), auch No Ammon „No des Ammon“ (Nab 3, 8), eine der Hauptstädte Ägyptens, das griechische Theben — Diospolis; daher auch richtig von den LXX (Ez 30, 14. 16) mit Diospolis wiedergegeben. N. ist eine Verstümmelung des ägyptischen Wortes nwt „die Stadt, Hauptstadt“, die sich auch in den Keilschriften in der Form Ni-i als Name von Theben findet. Der eigentliche Name der „Stadt“ war bei den Ägyptern Waset. Der Hauptgott von N. war Ammon (Jer 46, 25), dessen Getzich ein Widder war; daher auch der Name N. Ammon, d. i. Diospolis. Nachdem die Stadt im alten Reiche (3. Jabrt. v. Chr.) nur eine unbedeutende Rolle gespielt hatte, nahm sie im mittleren Reiche (seit 2000 v. Chr.) einen höheren Aufschwung und wurde unter der 18. Dynastie die Hauptstadt des ägyptischen Weltreichs, die es Jahrhunderte hindurch blieb. Erst als die Residenz und damit der Schwerpunkt des Staates im 7. Jahrhundert nach Unterägypten verlegt wurde, sank N. langsam von seiner Höhe herab. Unter den Ptolemäern beteiligte es sich an mehreren Aufständen und wurde dabei wiederholt belagert, unter Augustus bei gleicher Gelegenheit durch den Statthalter Cornelius Gallus völlig zerstört. Als Strabo im Jahre 24 v. Chr. Ägypten bereiste, fand er an Thebens Stelle nur einzelne Ortschaften. Die Ruinen von N. und seiner gewaltigen Tempel liegen auf dem östlichen Nilufer bei den heutigen Ortschaften Luxor und Karnak; auf dem gegenüberliegenden Westufer dehnt sich die große Nekropole von N. aus. Vgl. Bäderer, Aegypten, 5. Aufl., S. 237 ff. **Eteindorff.**

**Noah** und seine Söhne. — Literatur: 1. Ueber die Herkunft des Namens Noah s. Dillmann, Die Genesis<sup>6</sup>, S. 116 f.; Goldziher in *JdmG* XXIV, 207 ff.; vgl. ib. XI, 253. 2. Zur Sintflutgeschichte: Drexelius, Noë, architectus arcae, in diluvio navarchus descriptus et morali doctrina illustratus, Monac. 1644; Eichhorn, Repert. V, 185—216; Buttmann, Mythologus I, 180—214; Winer, Bibl. Realwörterbuch<sup>2</sup> II, 161 ff.; Eilbergschlag, Geogenie II, 128 ff.; Kanne, Bibl. Untersuchungen I, 28 ff.; Enaid, Jahrb. d. bibl. Wissenschaft VII, 1—28; Richters, Die Schöpfungs-, Paradieses- und Sintfluthgesch. ertl., Leipzig 1854; Köhler, Ueber den Landungspunkt Noahs, Untersuchungen zur Kritik 1869, 145 ff.; Jöckler, Die Sintfluthsagen d. Alterthums *JdTh* 1870, 319 ff.; Wehrmann, Die Sintfluth in Beweis des Glaubens VII, 194 ff.; Diesel (in der Sammlung gemeinverständlicher wiss. Vortr. Ser. VI, B. 137): Die Sintflut und die Fluthsagen des Alterthums; Schraber, Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte (Zürich 1863), S. 117 ff.; E. Züh, Die Sintfluth, eine geologische Studie (Prag und Leipzig 1883); Franz, Deligsh. Neuer Comm. über die Genesis 154 ff.; Dillmann, Die Genesis<sup>6</sup>, 126 ff.; Andree, Die Fluthsagen ethnographisch betrachtet (Braunschweig 1891); Cheyne, Art. Deluge in der Encyclopedia Britannica; Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. NT.s I, 57 ff.; Budde, Die bibl. Urgeschichte (1883) 248 ff.; Pfeil, Bemerkungen zum bibl. Fluthbericht und zu den Zahlangaben in Genesis Kap. 5 (Dorpat 1895) 10 ff. und dazu Köhler, *NTZ* 1894, 875 ff. 3. Der Fluthbericht des Berossus in Excerpten erhalten bei Euse-

- bis chron. armen. (ed. Muther) I, 31. 37. 48—50; praep. ev. IX, 11. 12 und Georgius Simeonis (ed. Dindorf) I, 51 ff. 70 ff. Ueber den heilschriftl. Anbericht s. G. Smith, Account of the deluge (London 1873); A. Lenormant, Le Déluge et l'Épopée Babylonienne (Paris 1873); Buddenfiog, Ueber eine vorwiegend semitische Erzählung 3dTh 1873, 69 ff.; Haupt bei Schrader, Die Keilschriftentexte u. d. AT<sup>2</sup>, 55—79 (mit Verbesserungen in Beitr. zur semit. Sprachwiss. I, 122 ff.); Jensen, Kosmol. (1890) 367—446; Zimmern bei Gunkel (Schöpfung und Chaos 1895) 123—128; Berold, Ninive und Babylon (Mielefeld und Leipzig 1903) 106 ff. 4. Ueber das gegenseitige Verhältnis des babylonischen und bibl. Anberichts: Buddenfiog, Die bibl. u. chald. Sintflutversion 3dTh 1880, 347 ff.; Zöckler, Ninives u. Babylons Zeugnis i. d. Geschichtsbild des ATs ib. 1880, 309 ff.; Zimmern, Bibl. u. babyl. Urgeochichte<sup>3</sup> (Leipzig 1903) 32 ff.; Schrader, Die Keilschrift. u. d. AT<sup>3</sup> von Zimmern u. Windler 345 ff.; Dillmann, MSB 1882, 436 ff.; ferner die betr. Abschnitte der im Verlauf des Babel-Bibel-Streits 1902 n. 1903 erschienenen Schriften von Friedr. Deligisch (Babel u. Bibel); Dettli (Der Kampf um Bibel u. Bibel); E. König (Bibel u. Babel); Jeremias, Im Kampf um Bibel u. Bibel; Mittel (Die babyl. Ausgrabungen und die bibl. Urgeochichte); Budde (Das AT und die Ausgrabungen); Gunkel (Die orient. Denkmäler u. d. AT); Gunkel (Israel und Babylonien. Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion); Diekmann, Das Gilgames-Epos in seiner Ved. f. Bibel u. Babel (Leipzig 1903); Köberle, Babylon, Kultur u. bibl. Religion (München 1903); Lehmann, Babyloniens Kulturmission 2. 1903. 5. Ueber den Segen Noahs Reiske, Beitr. zur Erl. d. ATs IV, 1 ff.; G. Baur, Gesch. der alttest. Weissagung 1861, 171 ff.; Genäthenberg, Christol. I, 23 ff.; Ewald, Jahrb. IX, 19 ff.; Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 88 ff.; Schriftbew.<sup>2</sup> II, 2 S. 512 ff.; Budde, Bibl. Urgeoch. 299—370 u. 506—516; Halévy, Recherches Bibliques VIII, 170 ff. (Revue des Etudes Juives XIII, 1886).

Die Benennung Sündflut ist eine volksetymologische Umdeutung für das ursprüngliche Sündflut, Sündflut, Sündflut, Sündflut d. i. große Flut. Luther schreibt noch in seiner letzten Bibelansgabe Gen 6, 17: 7, 10 Sündflut. Ueber Noah in der apokalyptischen Literatur des späteren Judentums, in welcher er neben Henoch eine hervorragende Rolle spielt, s. Niebms Handwörterb. d. bibl. Alterth. u. d. N. Noah.

Noah (נֹחַ, Nôh, bei Josephus Νώεος), mit dessen Namen die Erinnerung an die Sündflut verknüpft ist (vgl. Jes 54, 9: נֹחַ), war nach Gen 5, 28 f. der Sohn des Lamech, des neunten in der sechsten Geschlechtsreihe, er selbst der zehnte und letzte in dieser Reihe, von seinem Vater bei seiner Geburt mit den Worten begrüßt: „Dieser wird uns Trost schaffen (נֹחַ) von unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände von dem Erdboden her, den verflucht Jahve“ (5, 29). Nicht etwa nur Freude verspricht sich Lamech von diesem Sohne, Freude, die ihn über das Leid eines mühevollen Lebens hinweghebt, sondern seine Worte lauten dahin, daß in Bezug auf die Mühseligkeit des Lebens auf der von Gott verfluchten Erde durch diesen Sohn eine Wandlung erfolgen werde. Darum nennt er ihn נֹחַ, ein Name, der auf Ruhe, auf Abhilfe von Beschwerde hinweist. Eine genaue Etymologie giebt das נֹחַ nicht. Der Name נֹחַ soll, wie in der Regel die Eigennamen, nur eine Erinnerung oder Hindeutung an den beabsichtigten Gedanken sein.

Noahs Leben fällt nach der biblischen Erzählung in eine Zeit allgemeinen sittlichen Verderbens. Auf die Art dieser Entartung läßt uns die Erzählung aus den sogenannten noachitischen Geboten (Gen 9) zurückschließen. Wenn solche neue Lebensordnungen, wie wir sie dort finden, nötig geworden sind: so muß wildes Blutvergießen, Nichtachtung des Lebens, es sei nun des menschlichen oder tierischen, geherrscht haben; daneben aber auch darauf weist uns die rätselhafteste Erzählung Gen 6, 1 ff. hin — eine Entartung des geschlechtlichen Verhältnisses, welche die menschliche Natur in der Integrität ihres Wesens bedrohte. Daher der göttliche Beschluß, das Menschengeschlecht hinwegzutilgen. Wenn Gott in diesem Zusammenhang v. 3 redend eingeführt und ihm das Wort in den Mund gelegt wird, daß er dem Geschlecht noch eine Frist von 120 Jahren setze — denn nur dies kann der Sinn der Stelle sein, nicht aber, daß die menschliche Lebensdauer fortan auf so viele Jahre eingeschränkt werden solle —, so ist dies nur eine andere Form der Erzählung statt der Angabe, wie lange vor dem Eintritt der Flut Noah Offenbarung über sie empfangen. Nach 7, 11 begann die Flut im 600. Lebensjahre Noahs; sonach hat diese Offenbarung stattgefunden, als er 180 Jahre alt war. Dieses 600. Lebensjahr Noahs, in welchem das Strafurteil in Vollzug trat, ist nach hebräischem Text das 1656. nach Erschaffung des Menschen, das 2212 nach den LXX, das 1307. nach dem Samaritaner. Ueber diese Zahlen s. w. u.

Mit dem 9. Vers des 6. Kap., wo Noah ein נֹחַ נֹחַ genannt wird, ein vollkommener Mann d. h. an seinen Gott hingegeben mit Herz und Sinn, mit Wort und That, „gerecht“ im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, setzt die Flutgeschichte ein, deren Darleanna bis 9, 17 reicht. Daß in dieser Darstellung zwei Berichte ineinandergearbeitet

sind, unterliegt keinem Zweifel und ist schon daraus zu ersehen, daß der Einzug Noahs in die Arche mit den Seinen und den Tieren 7, 7-9 und dann noch ein zweitesmal 7, 13-16a erzählt wird. Wir vergegenwärtigen uns den Jubel beider. Der eine, für den der Gottesname  $\text{יְהוָה}$  charakteristisch ist, erzählt von dem Befehl Gottes an Noah, mit seiner Familie in die Arche zu treten und von den reinen Tieren je 7 Individuen 5 d. h. drei Paare und ein viertes — zum Opfer 8, 20 — bestimmtes Tier, von den unreinen je ein Paar mit hineinzunehmen, da er in 7 Tagen einen vierzigstägigen Regen behufs Vertilgung alles Bestehenden vom Erdboden hinweg bringen werde. Noah folgt dieser Weisung (7, 1-5), bezieht mit den Seinen und dem Götter die Arche. Nach sieben Tagen beginnen die Wasser der Flut (v. 7-10) und der Platzregen kommt über 10 die Erde 10 Tage und 40 Nächte (v. 12). Hinter dem eingetretenen Noah verdrückt Gott die Arche (v. 16b), welche in den 10 Tagen von den Wassern gehoben doch über der Erde schwebt (v. 17). Nachdem alles Lebendige außer Noah und dem, was mit ihm in der Arche war, umgekommen (v. 22 u. 23), wird dem Regen Einhalt gethan (8, 2b. 3a). Nach den 10 Tagen öffnet Noah das Fenster der Arche und entsendet den Raben. Dieser 15 fliegt hin und her, bis die Erde ganz trocken ist; aber in die Arche zurück kommt er nicht mehr. Da läßt Noah eine Taube fliegen, die zu ihm zurückkehrt, weil sie keinen Ruhepunkt findet. Nach sieben Tagen läßt er eine zweite Taube hinaus, die mit einem Ölblatt im Schnabel zurückkommt; endlich nach abermal sieben Tagen entläßt er die dritte Taube, die nicht mehr zu ihm zurückkehrt (v. 6-12). Da deckt Noah das Dach des 20 Kasten ab und sieht, daß die Erde trocken geworden 13b. Er erbaut einen Altar und bringt von den reinen Tieren und Vögeln Gotte Brandopfer dar. Gott nimmt das Opfer wohlgefällig an und beschließt in Anbetracht der dem Menschen nun einmal von Jugend an anhaftenden Sündhaftigkeit, daß bis an das Ende der irdischen Geschichte kein Gericht von solcher Allgemeinheit, wie das der Flut gewesen, ergeben und den regel- 25 mäßigen Wechsel der Jahres- und Tageszeiten durchbrechen soll.

Dieser Bericht ist von einem anderen ungeschlossenen, charakterisiert durch den Gottesnamen  $\text{יְהוָה}$ . Nach demselben ergötzt an Noah, den „Gerechten“ auf der „verderbten“ Erde, die göttliche Weisung, ein hölzernes Haus zu bauen, geeignet, ihn mit den Seinen, sowie von jeder Tierart ein Paar nebst den erforderlichen Lebensmitteln aufzunehmen 30 und durch die Flut hindurchzureiten, die über die Erde kommen werde, um alles Lebendige von ihr hinwegzutilgen (6, 9-22). Im 600. Lebensjahre Noahs, im 2. Monat, am 17. Tag des Monats, an eben dem Tag, an dem Noah mit den Seinen und den Tieren die Arche betritt, brechen „alle Brunnen der großen Tiefe“ auf und „die Fenster des Himmels“ öffnen sich, um die Flut über die Erde zu ergießen. Bis zum 150. Tage 35 währt das Steigen der Gewässer, die die Arche tragen und die Höhe von 15 Ellen über den höchsten Bergen erreichen, so daß alles auf dem Lande Lebende umkommt (7, 6. 11. 13-16a. 16-21. 23b. 24). Da gedenkt Gott der in der Arche Befindlichen; die Wasser nehmen ab; am 17. Tag des 7. Monats sitzt die Arche fest auf den Bergen von Ararat; am 1. des 10. Monats werden die Spitzen der Berge sichtbar; am 1. Tag des 40 1. Monats des 2. Jahres ist das Wasser von der Erde gewichen; und am 27. Tag des 2. Monats die Erde trocken, und erhält Noah die Weisung, die Arche zu verlassen (8, 1. 2a. 3b-5. 13a. 14-19). Mit dem göttlichen Segenswort, das an Gen 1, 28 ff. erinnert (9, 1), der Übertragung der Herrschaft über die Tierwelt, wie Gen 1, 28, aber mit dem ausdrücklichen Verbot des Blutgenusses (v. 2-4); mit der Enträumung der 45 Macht über das Leben des Menschen, der seinesgleichen getötet hat (v. 5 ff.); endlich mit der Verheißung, daß kein Gericht mehr von solcher Allgemeinheit, wie das der Flut gewesen, über die Erde kommen solle (9, 8-17) schließt dieser Bericht. Daß beide Berichte in den Hauptpunkten zusammenstimmen, ist unleugbar. Die Abweichungen betreffen nur Einzelheiten des erzählten Vorgangs. Es fragt sich auch, ob Differenzen, die man 50 gefunden, wirklich vorhanden sind. Man sagt, der eine Bericht (6, 19-20) wolle von jeder Tierart je zwei Exemplare aufgenommen wissen, der andere dagegen (7, 2) nur von allen unreinen Tieren, von allen reinen dagegen sieben. Aber sollte sich nicht die erstere Angabe als summarische, die zweite als genauere deuten lassen? Wenn wir dann in dem letzteren Bericht v. 8-9 lesen, daß „sie von allem reinen und unreinen Vieh 55 zu zweien zu Noah in die Arche“ kamen, so widerspricht dies nicht der Angabe desselben Berichts 7, 2; denn hier wird ja nicht gesagt, daß nur je ein Paar von jeder Tierart aufgenommen sei, sondern es liegt vielmehr der Nachdruck darauf, daß sowohl die reinen als die unreinen Tiere paarweise vertreten gewesen seien, also ebensoviel männliche wie weibliche Exemplare (vgl. 7, 16). Die in dem einen Bericht gemachte Unterscheidung 60

zwischen reinen (zur Nahrung, zu Opfern geeigneten) und unreinen Tieren ist älter als das mosaische Gesetz und findet sich auch außerhalb des jüdischen Volks (s. Strack zu Gen 7, 2). Von Bedeutung wäre es, wenn die Flut nach dem einen Bericht von viel kürzerer Dauer wäre, als nach dem anderen. Aber ist dem wirklich so? Hat sie nach dem einen Bericht nur 61 Tage, nach dem andern hingegen ein Jahr und 10 oder 11 Tage gewährt? Diese Frage wäre zu bejahen, wenn die Zeitbestimmung 8, 6 auf 7, 17 zurückbeziehen wäre. Aber dies ist unthunlich; denn nach Stracks richtiger Bemerkung müßte dann 1. der Artikel sieben (vgl. 7, 10 mit 7, 1); 2. jetzt auch der jahwistische Bericht 7, 23 eine Überflutung der ganzen von Menschen bewohnten Erde deutlich voraus, kam also nicht sofort nach dem 10tägigen starken Regen durch Noah einen Vogel ausenden lassen. Sonach hat auch nach ihm die Flut länger gewährt als 61 Tage (10 Tage des Regens und 21 des Wartens). Die 10 Tage des Wartens hier entsprechen den 10 Tagen des starken Regens, während deren die Flut ihre 110 Tage anhaltende Höhe erreichte. Man hat gemeint, daß, weil unter den Israeliten vor dem Auszug aus Ägypten eine andere Jahresrechnung bestanden habe, so sei der 2. Monat, in welchem laut 7, 11 die Flut angebrochen, im Sinne der früheren Rechnung zu verstehen, wonach der 2. Monat der nachmals 8. gewesen. An die Stelle eines herbstlichen Anfangs des Jahres sei ja mit dem Auszug aus Ägypten ein Frühjahrsanfang getreten. Allein es liegt kein zureichender Grund zu der Annahme vor, daß die Erzählung hier in dieser früheren Zeit die Monate in anderem Sinne rechne, als in welchem die Leser jetzt dieselben zu rechnen gewohnt waren. Denn die Thatsache, daß diese Jahresrechnung erst mit dem Auszug aus Ägypten begonnen hat, kann ja nicht beweisen, daß die Erzählung bis dahin, wo sie zur Darstellung des Auszugs aus Ägypten kommt, einer jetzt nicht mehr bräuchlichen Jahresrechnung sich bedient habe. Also wird es so gemeint sein, daß die Flut am 17. Tag des Monats Jissar begonnen und bis zum 27. Tage desselben Monats im nächsten Jahre gedauert habe. Was für ein Jahr aber das der Flut gewesen, ob ein Mondjahr oder ein wirkliches oder ein approximatives Sonnenjahr, läßt sich aus den Angaben nicht mit Bestimmtheit ersehen. Denn es ist zwar gesagt 7, 24 und 8, 3, daß das Steigen des Wassers 150 Tage gewährt habe. Aber die nächste Zeitangabe lautet 8, 1: Am 17. Tage des 7. Monats. Hier weiß man nun nicht, wie viele Tage von dem 150. an zu zählen sind. Denn um dies zu wissen, müßte zuerst feststehen, was für Monate gemeint sind, ob Mond- oder Sonnenmonate.

Daß unter der gegenwärtigen Welt des Menschen eine andere begraben liegt, die durch ihre Entartung das göttliche Gericht über sich herabrief, ist eine der Grundwahrheiten, welche die biblische Darstellung der Urgeschichte zum Ausdruck bringt. durch welche dieses Gericht sich vollzog, war universell, aber „nicht insofern, daß sie sich über die ganze Erdoberfläche erstreckt hätte, sondern nur insofern, daß von ihr alle Menschen betroffen wurden“. Der Ausdruck 7, 19: „alle hohen Berge, welche unter dem ganzen Himmel“ braucht nicht buchstäblich gefaßt zu werden, sondern ist zu verstehen, wie wenn es z. B. Gen 11, 57 heißt, „die ganze Erde“ (wir sagen: alle Welt) sei nach Ägypten gekommen, Speise zu kaufen (vgl. Franz Delitzsch z. d. St.). Der Bericht hat kein Interesse an der Allgemeinheit der Flut an sich, sondern nur an der Allgemeinheit des durch sie an dem *ἀρχαῖος κόσμος* (2 Pt 2, 5) vollzogenen Gerichts. Hiernach werden wir das Gebiet der Flut auf das von der damaligen Menschheit bewohnte Gebiet zu beschränken haben. Einer weiteren Ausdehnung derselben bedurfte es der Natur der Sache nach nicht. Daß bis auf eine Familie das ganze damalige Geschlecht samt der Tierwelt in seinem Bereich in einem großen Umkreis der Erde vertilgt wurde: dies ist der centrale, den ganzen Bericht beherrschende Gedanke. Nur die buchstäbliche Auffassung von 7, 19 würde in einen Widerspruch mit der Naturwissenschaft verwickeln. Diese ist auch dadurch ausgeschlossen, daß der Verf. des biblischen Berichts mit seinen Aussagen nur an Vorderasien und etwa die Mittelmeerländer denken kann, da er ja von der Existenz der übrigen Welt keine Kunde hatte und schon darum nicht von den Ararat überragenden Bergen reden kann.

Ein so mächtiges, in drei Stockwerke gegliedertes Gebäude von 300 Ellen Länge, 50 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe, wie die Arche war (hebr. *תֵּבָה*), nach Ges. Theol. 1191; Kleiber, M. Schriften I, 175 f. ägyptisches Lehnwort, nach Journ. asiat. 8, 12. 516 f.; Jenien, Ztschr. f. Assyriologie 1, 272 f. dem Babylonischen entnommen; *ΛXX* *κιβωτός*; Bulg. *arca*) bedurfte wohl eines so langen Zeitraums zu seiner Herstellung, wie er sich aus Gen 6, 3 ergibt, besonders da ja Noah über so wenige Hände verfügte. Tiefe hat in seinem Kommentar zur Genesis berechnet, daß der Kubikinhalt der Arche

3.600.000 Kubiffuß betrug, und daß, wenn davon auch  $\frac{1}{10}$  zur Aufbewahrung des nach Gen 6, 21 mitzunehmenden Futters verwandt wurden, das übrig bleibende Zehntel doch hinreichte, um beinahe 7.000 (genauer 6666) Tierarten (von jeder Art ein Paar und für das Paar 51 Kubiffuß gerechnet) Raum zu gewähren. Dabei ist natürlich in Anschlag zu bringen, daß alle Wassertiere von selbst ausgeflossen waren und daß überhaupt nur an die Fauna des von den Menschen damals bewohnten Landes zu denken ist. Im Jahre 1609 haute der Mennonit P. Janßen zu Horn in Holland ein Schiff nach dem Muster der Arche, das zum Schiffe zwar unbrauchbar war, aber um  $\frac{1}{3}$  mehr Last als andere Schiffe gleichen Kubiffußhalts zu tragen vermochte. Last zu tragen und trodden Aufenthalt zu gewähren, war aber auch einzig die Bestimmung der Arche. Zum Segeln war sie nicht bestimmt. Laut 6, 16 hatte die Arche eine rundum laufende (nur durch die Tragbalken der Decke unterbrochene) Lichtöffnung (772) in der Höhe einer Elle; in einer ihrer Längsseitenwände eine Thüre. Wie die mannigfaltigen Tierarten in die Arche zusammengeführt wurden, können wir uns aus der den Tieren eigenen instinkartigen Vorahnung und Verempfindung zerstörender Naturereignisse wohl vorstellig machen; und um sie zu ernähren, dazu konnte Noah, wenn es sich nur um die Tierwelt seiner Umgebung handelte, gar wohl Anstalt treffen. Der Schrecken aber des gewaltigen Naturereignisses war mächtig genug, um sie in Schranken zu halten.

In dem jehovistischen Bericht, welcher der alten Erzählung angehört, die einjehend mit der Urgeschichte (Gen 2, 4b) und der Zeit der Patriarchen den Zweck verfolgt, Israel über die großen Thaten seines Gottes zu belehren, der es durch die Erlösung aus Ägypten, die Gesetzgebung am Sinai, die Föhrung durch die Wüste und die Cimpflanzung in Kanaan für seinen Beruf ausgerüstet hat — in diesem Bericht lesen wir, daß Noah, nachdem er die Arche verlassen, einen Altar errichtet und auf demselben von der mannigfaltigen Welt lebendiger Geschöpfe, die er durch die Flut hindurchgerettet, Gotte 25 772 dargebracht habe (8, 20). Dies ist bedeutsam; nicht zwar, daß Noah geopfert — denn das Opfer ist eine dem sündigen Menschen ebenso natürliche Betätigung seiner selbst in seinem Verhältnis zu Gott, wie das Gebet —, wohl aber, daß er einen Altar errichtet und daß es Brandopfer sind, die er darbringt. Von Weidem berichtet die Erzählung hier zum erstenmal. Der Altar ist eine Höhe — Ezechiel nennt ihn 43, 15 30 symbolisch Gotteshöhe —, die man Gotte entgegengebaut nach oben; und beim Brandopfer ist es darauf abgesehen, das Dargebrachte im Dufte des Heuers aufsteigen zu lassen nach oben. Daß jetzt in dieser Weise geopfert wird, hat im Sinne der Erzählung seinen Grund in einer durch das Gerücht der Flut eingetretenen Veränderung. Das sichtbare Zeichen der göttlichen Gegenwart, wie es zuerst, vermittelt durch die Cherube, an jener 35 Stätte des Landes Eden, von der wir Gen 2 lesen, und dann in einer den sündig gewordenen Menschen zurückschreckenden Gestalt an der Schwelle desselben zu schauen war (3, 24), ist verschwunden. Die Erde, über welche das Gerücht ergangen, ist nicht mehr Stätte der Gegenwart Gottes. Gott ist nun der Unsichtbare, der drohen ist. Und so richtet sich denn nunmehr der Blick des Betenden und Opfernden nach oben, gen Himmel, 10 zum Thronsiß Jähves, von wo er laut Ps 29, 10 das Flutgericht verhängt hat. So auch Noah, indem er in Brandopfern seinen Dank für Gottes gnädige Errettung, wie seine Bitte für die auf der neuen Erde neu beginnende Menschheit verkörpert. Was wir dann in dem anderen, den jehovistischen umrahmenden Bericht Kap. 9 als von Gott selbst geredet und für die mit Noah neu beginnende Menschheit angeordnet lesen, ist nichts anderes, 15 als die in Form eines Gottesworts umgesetzte Erkenntnis von dem Verhältnis der nachflutischen Menschheit zu der Welt um sie her, von der Beschaffenheit der jetzt anhebenden Zeit, wie sie Noah unter der Wirkung des Geistes Gottes innerlich aufging. Diese Erkenntnis geht 1. dahin, daß kein Vertilgungsgericht mehr von solcher Allgemeinheit, wie das der Flut gewesen, über die Erde ergehen soll. Der Regenbogen, den Noah im Ge- 20 wölfe des abziehenden Gerichts sieht, giebt ihm solche Gewißheit. Ihn deutet er in diesem Sinne. Eine weitere Erkenntnis ist 2. die, daß sich die Lebensbedingungen für die neu anhebende Zeit verändert haben. Während nach Gen 1 dem Menschen nur die Pflanzenwelt zur Speise angewiesen war, erhält er von jetzt an Macht über das Tier, nur daß er dessen Fleisch nicht in seinem Blute essen soll. Es giebt uns diese Bestimmung Auf- 25 schluß über den Mißbrauch, der von der untergegangenen Welt mit der Tierwelt getrieben worden war, ein Mißbrauch, den wir jetzt noch bei Völkern finden, die in tierischer Mobsheit versunken sind. Zum 3. wird bestimmt, daß des Menschen Blut an dem, der es vergießt, gerächt werden soll. Ist durch das Verbot des Blutgenusses der Mobsheit gesteuert, die den Menschen zum Tiere macht, so durch die Anordnung der Bestrafung des 30

Mörders der Gewaltthat, welche den Nebenmenschen wie ein Tier behandelt und nicht wie das nach dem Bilde Gottes geschaffene Wesen. Beide Anordnungen bilden die Grundlagen der Geseßung und des Rechts. Diese Mächte des menschlichen Gemeinlebens haben an der noachitischen Gottesordnung ihre Voraussetzung. Mit derselben aber geht die Gemeinschaftsform der Familie, die bis dahin nach biblischer Anschauung die einzige gewesen, über sich selbst hinaus. Die Menschheit, der die noachitische Gottesordnung gilt, wird in der Form der staatlichen Gemeinschaft ihr Leben führen. — Am Gen 9, 1 ff. knüpft die jüdische Synagoge das an, was sie „die sieben Gebote Noahs“ nennt, welche ihr zufolge vorzeichnen 1. sich der Abgötterei, 2. der Gotteslästerung, 3. des Totschlags, 1. des Ehebruchs, 5. des Diebstahls zu enthalten, 6. Gerechtigkeit zu handhaben und 7. kein Blut zu essen (vgl. Abodah Sarah von J. Chr. Ewald [München 1856] S. 9). Die Einhaltung dieser Gebote wurde von den „Propheten des Iberos“ gefordert. Die Mos 15, 20 und 29 den Heidenchristen auferlegten vier Enthaltungen haben, was beiläufig bemerkt sei, mit diesen noachitischen Geboten nichts zu thun. Denn letztere decken sich nicht mit dem, was Jakobus den heidnischen Christen anbefiehlt heist.

Von den über den ganzen Erdball verbreiteten Flutjagen ist für uns von besonderem Interesse wegen seiner frappanten Anklänge an die biblische Erzählung der seit 1872 bekannte keilschriftliche babylonische Flutbericht, durch den die Richtigkeit der Angaben des 20 babylonischen Priesters Berossus (s. v. n. Litt.) bestätigt wird. Dieser babylonische Bericht bildet einen Bestandteil und zwar den 11. Gesang eines großen babylonischen Nationalepos, dessen Held Gilgamesch ist, dem sein Ahnherz Sinapischtin, der babylonische Noah, die Geschichte von der Flut und seine wunderbare Errettung mitteilt. Die Erzählung beginnt mit einem Beschluß der Götter, über die Menschheit ein Strafgericht zu ver- 25 hängen. Gott Ea macht den Helden, dessen Stadt Schurippak heißt, im Traum Mitteilung von der bevorstehenden Sturmflut und heist ihn, ein Schiff bauen und sich und seine Familie darin retten. Dem göttlichen Befehl gehorham baut er das Schiff, belädt es mit Silber, Geld und „Lebenssamen“ aller Art, bringt in dasselbe seine ganze Familie und alle seine Angehörigen, dazu auch Vieh und Getier des Feldes und verschließt auf 30 ein mit ihm von dem Gott verabredetes Zeichen die Thür des Fahrzeugs. Nun beginnt der Flutsturm, so gewaltig, daß selbst die Götter in Furcht geraten und sich zusammenfaunern „wie ein Hund“. Sechs Tage und Nächte dauern Sturm und Wetter; am 7. tritt Ruhe ein. Nach dem Lande Nisir steuerte das Schiff; der Berg dort hielt es fest und ließ es nicht mehr los. Am 7. Tage nach der Strandung ließ der Held die Taube 35 ausfliegen, die aber, weil sie keinen Nistplatz fand, zurückkehrte; auch die Schwalbe kam wieder; der Nabe aber blieb draußen. Da ließ er (alles) hinaus nach den vier Winden, errichtete einen Altar auf der Höhe des Berggipfels und brachte ein Opfer, dessen Duft die Götter, sich wie Vögel beim Opferer sammelnd, begierig einsogen. Nur der Gott Bel ergrimmte darüber, daß seine Absicht, die Menschheit zu vernichten, unausgeführt ge- 40 blieben sei, wurde aber von Ea beschwichtigt, der ihm vorhält, daß es unrecht sei, Unschuldige mit den Schuldigen büßen zu lassen; und daß es noch andere Strafmittel gebe, wie wilde Tiere, Hungersnot und Pestilenz. Nun besteigt Bel das Schiff, segnet Sinapischtin und sein Weib und erklärt, daß beide zusammen fortan zu den Göttern erhoben, sein sollen und daß S. wohnen soll in der Ferne, an der Mündung der Ströme. „Da 45 trugen sie mich fort — erzählt S. — und an einem fernen Ort, an der Mündung der Flüsse setzten sie mich nieder.“

Die Berührungen zwischen dieser altbabylonischen und der biblischen Erzählung sind handgreiflich, und zwar verteilen sich die Berührungen dieser mit jener auf beide Berichte, die wir unterscheiden haben, den jehovistischen und den elohistischen. Aber bei aller Ähn- 50 lichkeit — welche Verschiedenheit hier und dort! Was uns zunächst auffällt, ist der krasse Polytheismus, von dem die babylonische Darstellung durchzogen ist; dabei solche abstoßende Züge, wie das Verhalten der Götter während der Sturmflut und in Anlaß des dargebrachten Opfers. Ferner tritt in der babylonischen Flut Sage die ethische Auffassung stark zurück. Erst am Schluß läßt sie durchblicken, daß der Zorn der Götter über den 55 Krevel der Menschen die eigentliche Ursache der Flut war, und die Vernichtung alles Lebendigen wesentlich als einen Willkürakt der Götter, speziell des Bel erscheinen. Die biblische Erzählung ist dagegen ausgezeichnet durch ihren streng sittlichen Charakter. Endlich ist die ganze Färbung des keilschriftlichen Flutberichts eine spezifisch babylonische. Ein babylonischer König, eine babylonische Stadt spielen darin eine Rolle; und nach 60 der Flut wandern die Geretteten wieder nach Babylonien zurück, um dort alles in der



früheren Weise einzurichten. Was den Mithrasagen anderer Völker eigentümlich ist, das finden wir auch hier. Sie geben der Tharische, um die es sich handelt, eine Tertiärität, die zu ihrem Wohnort paßt, und bringen sie mit dem Ursprung des betreffenden Volksstammes in Zusammenhang. In der biblischen Erzählung ist dies nicht der Fall. Die Urgeschichte des israelitischen Volks hat mit der Gegend nichts zu schaffen, wo Noah die Arche verlassen haben soll. Nach dem biblischen Bericht strandet sie auf den „Bergen von Ararat“: eine Angabe, die uns in die Araxesebene weist, welche der Name Ararat ursprünglich bezeichnet zu haben scheint (2 Kg 19, 37), um dann auf den dort gelegenen Doppelsberg übertragen zu werden —, während die babylonische Sage, die den Berg des Landes Nisir als Landungsort nennt, weiter südlich in die Gegend östlich vom Tigris jenseits des unteren Zab führt. Vgl. über Ararat, Haumer, Palästina<sup>1</sup>, 456 ff.

Aber wie erklären sich nun die Zusammenhänge, die bei einer Vergleichung der hebräischen und der babylonischen Flutvorstellung in unser Ohr fallen? Die Ansicht, daß „beide biblische Sintflutberichte erst im Exil mit Kenntnis der babylonischen Sage verfaßt“ seien, ist unhaltbar. Denn daß das jehovistische Buch vereinzelt ist, steht fest; und gesetzt auch, daß der sogenannte Priesterkoder, als dessen Bestandteil der elovistische Flutbericht gilt, erlitten wäre: so viel wird doch zugestanden werden müssen, daß „er seine Bilder der Vorzeit nicht aus der Luft greift, sondern aus alten Quellen schöpft“. Wie wäre es auch denkbar, daß die jüdischen Exulanten in Babel aus den Überlieferungen ihrer babylonischen Zwangs Herren sich ganze Stücke, wie den Flut- und den Schöpfungsbericht, aneigneten! Aber auch die Annahme, daß die urgeschichtlichen Sagen der Bibel etwa um die Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts während des regen internationalen Verkehrs, der damals zwischen Babylonien und dem Westen stattgefunden, nach Palästina gekommen und durch die später dort eingewanderten Jerusalemiten übernommen und in monotheistischem Sinn umgestaltet worden seien — auch diese Annahme ist abzulehnen. Denn wenn wir einen Jesua in seinen Reden und Ermahnungen das Volk nachdrücklichst vor der Vermischung mit den Kanaanäern warnen, wenn wir dann Richter und Propheten, das „stets lebendige Gewissen“ des Volkes, gegen den Abfall von Jahve, wenn er eintrat, eifern hören: ist dann die Herübernahme von Sagen, wie der babylonischen, aus der Hand der Baalsverehrer, als welche uns die biblische Erzählung die Kanaanäer schildert, denkbar? Und wie läßt sich von einer Umgestaltung reden, da sich die biblische Fassung von vornherein „nicht etwa als eine Parallele zu der Erzählung der babylonischen Priester, die nur vom streng monotheistischen Standpunkt aus gewisse Fäulungen sich hätte gefallen lassen müssen“, darstellt, sondern überhaupt von einem ganz andern Geist getragen wird. Bei aller Übereinstimmung in einzelnen Zügen sind beide Überlieferungen der Substanz und dem Geiste nach, der sie gestaltet hat, grundverschieden. Und dies erklärt sich nur dann, wenn es sich um parallele, auf eine gemeinsame Urquelle zurückgehende Entwicklungen handelt, um eine gemeinsame Tradition, in der sich die Erinnerung fortpflanzte an eine große Flutkatastrophe, die in vorgeschichtlicher Zeit Vorderasien und die umgrenzenden Länder betroffen hat, und die sich dann je nach der nationalen und religiösen Eigentümlichkeit des Volkes, in dem sie lebte, verschieden gestaltete, auf babylonischem Boden zum Naturmythus ausreifte, auf israelitischem unter dem Einfluß des dort waltenden Geistes die Gestalt annahm, in der sie uns in der Genesis entgegentritt. Diesen Überlieferungsstoff, die Flut betreffend, haben die Hebräer bei ihrer Wanderung aus dem Osten nach Kanaan mitgebracht. Nach dem biblischen Bericht zieht Abram von Ur in Chaldäa aus über Charran in dieses Land. Nun verweist man ja freilich die Gestalten der Patriarchen in das Reich des Mythos. Aber — um hier nur dies hervorzuheben — die Tradition der Hebräer unterscheidet klar und deutlich von der moaischen Periode eine vormoaische ihrer geschichtlichen Entwicklung, indem sie uns in der religiösen Würde der Väter den Grund erkennen lehrt, warum gerade das Volk ihrer Nachkommenschaft und kein anderes durch Mose zur Gemeinde Gottes unter den Völkern ward.

Das jehovistische Stück 9, 18—27 berichtet jenen Vorgang in der Familie Noahs, in welchem zuerst wieder in dem neu beginnenden Leben der Menschheit ein ähnlicher Gegensatz, wie jener anfängliche in Cain und Abel, zu Tage trat. Eben deshalb aber ward dieser Vorgang dem Ahnherren des neuen Menschengeschlechts Anlaß zu solch einem Spruch, wie er ihn über seine drei Söhne that. Die Ordnung, in der sie hier genannt werden (Sem, Ham, Japhet), entspricht nicht der Altersfolge, da Sem nach 10, 21 der älteste und Ham nach der hier folgenden Erzählung der jüngste ist. Noah pflanzte laut 9, 20 nach

der Aht, weil er ein Aidersmann gewesen, einen Weinberg. Wein ist ein Erzeugnis der neuen durch die Aht veränderten Erde. Andern Noah dieses herzerfreuende Gewächs (A 101, 15) pflanzte, erfüllte sich in ihm die Hoffnung seines Vaters. Sofern er aber der unbekannten Kraft des Weines unterliegt, zeigt sich ebenso deutlich, daß er noch nicht der Urheber der vollkommenen Befreiung von aller Mühsal (5, 29) sein kann. Trinken wird er Gegenstand der pietätlosen Verböhmung seines Sohnes Ham, während die beiden anderen Söhne ihre Pietät an den Tag legen: eine Verschiedenheit des Verhaltens, welche des Vaters in Segen und Aht sich äußerndes Wert über die Söhne bestimmt. Was Ham, der jüngste Sohn Noachs gethan hat an seinem Vater, soll dem Ham an seinem jüngsten Sohn, an Kanaan, wieder heimkommen. Hierin läge nur dann eine Ungerechtigkeit, wenn man von der Meinung ausginge, als machte das prophetische Ahtwort den Kanaan zu einem Versuchten im Gegensatz zu seiner gegebenen sittlichen Disposition. Aber gerade das Umgekehrte ist wahr. Der Aht wird auf ihn gelegt — so dürfen und müssen wir annehmen — auf Grund einer vorhandenen sittlichen Beschaffenheit, vermöge deren es göttliche Gerechtigkeit war, daß er ihn betraf. Es war Kanaans eigene Schuld, daß seines Vaters unsittliche Disposition in ihm sich weiter realisierte; und weil der Aht seiner sittlichen Disposition kongruent war, so war er auch ihm gegenüber gerecht, so wie er gerecht war gegenüber seinem Vater. Und Noachs prophetischer Tiefblick war es, der in Kanaan diese Disposition erkannte, in ihm nicht bloß als Einzelnen, sondern als Stammvater eines Geschlechts, das von ihm aus gleichwie physisch, so auch ethisch bedingt ist. Daß wir ein Recht haben, jene ethische Disposition in Kanaan anzunehmen, obgleich in Noachs Wort nicht davon die Rede ist, beweist die Geschichte der Nachkommenschaft Kanaans, in der jener Zug der Schamlosigkeit, jene geschlechtliche Korruption, die wir auf Grund unserer Stelle bei ihm als dem Sohn seines Vaters annehmen und postulieren müssen, als geschichtliche Thatfache vorliegt. Ebenso nun, wie das Ahtwort über die Persen Hams hinausgeht und dessen Sohn betrifft, ihn zu einem Knecht seiner Brüder (27 v. 27–28 = 27) erniedrigend, so geht auch das nächste Segenswort über die Persen Zems hinaus und bezieht sich zunächst auf Jahve, den Gott Zems. Noah preist den, welcher ihm in Zem einen besseren Sohn gegeben. Andern er aber Jahve nach diesem Sohn benennt, sagt er zugleich, daß Zem diesen Gott, der Jahve genannt wird, in sonderlicher Weise zu seinem Gott haben wird — der erste Hinweis auf die nachmals erfolgte Herstellung eines Volkes der Offenbarung, zu welchem Gott in einem Verhältnis steht, wie zu keinem andern. Von Japhet heißt es, daß Gott ihm weiten Raum schaffen (77) d. i. ihn über weite Ländergebiete ausbreiten wird. Wenn sich nun daran schließt (77 727), so bilden diese Worte einen zu auffälligen Gegensatz zu dem (77 77), als daß nicht das sonderliche Glück Zems dem des Japhet gegenüber bezeichnet sein sollte. Dann wird aber 77–78 Subjekt auch von 727 und der Sinn der ganzen Aussage der sein, daß Gott dem Japhet die weite Welt zur Wohnung giebt, die Wohnung Zems aber zu seiner eigenen macht. Sein Vorzug ist, daß, wenn Gott wieder Wohnung macht auf Erden (i. das oben zu Noachs Brandopfer Bemerkte), sein Gezelt es ist, in dem dies geschieht. Diese dem Sem gegebene Verheißung weist schon hinaus auf das Ziel, dem die Geschichte der nachslutlichen Menschheit entgegengeht. Das Endziel ist die Rückkehr Gottes in ihre Gemeinschaft. Die Stätte aber, wo sie verheißenen Ziel. Da nimmt er die Welt wek und breit in Besitz. Will er aber sehen, wie Gott zu den Menschen kommt, so muß er nach Sem schauen. Verschiedenes Geschick also ist es — dies lehrt uns Noachs Wort —, das die Zweige der neu beginnenden Menschheit auf dem Wege zu dem Ziele haben werden, welchem Gott die Geschichte entgegenführt. Diese Verschiedenheit aber kann nur eintreten, wenn diese Zweige auseinandergeben. Wie letzteres geschehen, lernen wir aus der Gen 11 erzählten Entstehung des Völkertums. Was den auf Kanaan gelegten Aht der Knechtschaft betrifft, so bestätigt das Wort des Patriarchen die Geschichte. Die Kanaaniter wurden schon unter Josua von dem zu Zems Geschlecht gebörenden Israel teils ausgerettet, teils zum niedrigen Sklavendienste verurteilt (Jos 9, 21 ff.; vgl. Mi 1, 28. 30. 33. 35) und ihr Aht wird von Salomo dem gleichen Geschick unterworfen (1 Kg 9, 20 f.). Die zu Kanaan gebörenden Phönizier nebst den Buniern und Agyptern wurden von den zu Japhets Geschlecht gebörenden Persern, Mazedoniern und Römern unterjocht; und die übrigen semitischen Völkertämme teilten entweder dasselbe Los oder zeigten noch jetzt wie z. B. die Ager und andere afrikanische Stämme mit der Sünde ihres Stammvaters unter dem Joch der drückendsten Sklaverei.

Wir haben das Wort Noahs als das genommen, als was sich giebt, als eine Weissagung, betreffend das zukünftige Geschick seiner Söhne und der von ihnen stammenden Geschlechter. Dieser Auffassung steht eine andere gegenüber, nach welcher das Gen 9, 20—27 „in prophetischer Fassung geschichtlich wirkliche Verhältnisse“ ausdrückt, nicht Personen, sondern Völker und deren geschichtlich gewordenen Verhältnis im Auge hat, also ein *vaticinium ex eventu* ist. Aber diese Annahme verwickelt in nicht geringe Schwierigkeiten. Denn wenn z. B., wie man gemeint hat, die in Rede stehende Erzählung erfunden sein sollte, um den Haß der Israeliten gegen die Kanaaniter als gerecht darzustellen und alle Folgen desselben zu rechtfertigen: so wäre nicht zu begreifen, warum bei der Thatsache, die den Haß begründet, Ham beteiligt ist und nicht vielmehr Kanaan. Wenn man ferner — wie die meisten neueren Ausleger — Japhet zum Subjekt von „Ziedlung“ macht und, indem man die Worte von einer „Ziedlung“ Japhets in Sems Hütten versteht, an ein friedliches Zusammenwohnen von Japhet-Völkern und Semiten denkt, entsprechend dem gemeinsamen Handeln der Väter Sem und Japhet: so lassen sich in der Geschichte keine Thatsachen auffinden, die dem Vers. dabei vorgezeichnet haben könnten. Vermutungen endlich, wie die, daß er bei Japhet die Philister im Auge gehabt habe oder daß die in Rede stehenden Worte auf 1 Kg 9, 11—13 (das Zusammenwohnen von Israeliten und Phöniziern im Bezirk Mabul) zu beziehen sein, bedürfen keiner Widerlegung.

Noah ist in der Urväterliste Gen 5 der zehnte. Nun soll — sagt man — die babylonische Liste von zehn Urkönigen, die uns in der griechischen Übersetzung des Berossus erhalten ist, mit jener zehngliedrigen Urväterliste im engsten Zusammenhang stehen, die zehn babylonischen Könige vor der Flut als die zehn verunftultlichen Urväter „Aufnahme in die Bibel“ gefunden haben. Aber hier wird doch der Unterschied nicht übersehen werden dürfen, daß es sich bei Berossus um Königsregierungen handelt, welche die babylonische Chronologie zählt, Gen 5 aber um Stammväterleben d. h. das Leben des menschlichen Geschlechts; die zehn babylonischen Könige sind gar nicht alle als Vater und Sohn verbunden. Die Darstellung Gen 5 folgt ganz anderen leitenden Ideen als Berossus, wie eben das Fehlen der Filiation bei letzterem zeigt. Es läßt sich darum nicht behaupten, daß die zehngliedrige Liste Gen 5 die Bekanntschaft mit den zehn babylonischen Herrschern zu ihrer notwendigen Voraussetzung habe. Ewald, den Rainten Lamech mit seinen drei Söhnen Gen 4, 19 ff. und Noah mit seinen drei Söhnen kombinierend, meint, daß hier verschiedene Anschauungen von den Ausgängen des verunftultlichen Geschlechts vorliegen. In dem einen Fall werde die Menschheit in ihrer Entartung vorgestellt; in dem andern werde die Geschichte fortgeführt bis zu dem Gerechten, der die Welt rette (Gesch. d. Volkes Israel. Vorbereitung und Vorgeschichte 386 f. und 390 f.). Nun ist ja in dem Rainten Lamech der titanenbaste Trotz außerordentlich gebildet; aber von Ausbreitungen seiner drei Söhne ist nichts berichtet. Reunnt sie doch Ewald selbst die Urheber der drei Stände des geordneten bürgerlichen Lebens! Hiernach müßten sie es gewesen sein, mit welchen nach der Flut das neue Geschlecht wieder anhebt. Dem Stände finden sich nicht, wo nicht schon von der Ordnung des Familienlebens fortgeschritten ist zu der des Volkslebens. Es ist aber eine der bedeutendsten Eigentümlichkeiten der biblischen Erzählung, daß die Art der Gemeinsamkeit menschlichen Gemeinlebens vor und nach der Flut so charakteristisch verschieden ist: vor ihr die Gemeinschaftsform der Familie, nach ihr die des Volkstums. Ganz anders die außerbiblische Sage! Nach der babylonischen haben schon vor der Flut Könige geherrscht; Demofion, der Noah der griechischen Sage, ist König gewesen in dem Gebiet um den Parnaß, der indische Noah heißt ein Fürst seiner Landschaft. Diesen gewichtigen Unterschied zwischen dem biblischen Bericht und der außerbiblischen Sage verkennt Ewald, auch darin irrend, daß er Lamechs drei Söhne Jabel, Jubal und Thubal Rain als die Urheber dreier verschiedener Stände genannt glaubt, während es sich doch in Wahrheit bei dem, was Gen 4 von ihnen gesagt wird, um nichts weiter handelt, als um drei verschiedene Weisen der Beschäftigung.

Wie bereits bemerkt, fällt nach dem massoret. Text der Beginn der Flut in das 600. Lebensjahr Noahs, der nach der Flut noch 350 Jahre lebt und in seinem 950. Jahre stirbt. Sein 600. Lebensjahr ist das 1656. Jahr nach Erschaffung des Menschen, während der Samaritaner von Adam bis zur Flut 1307 Jahre zählt, die LXX 2212. Daß der hebräische Text die älteste ursprüngliche Berechnungsweise erhalten hat, dürfte keinem Zweifel unterliegen (vgl. Pfeil a. a. O. 1 ff.). Aber gegen seine Zahlen wird auf Grund der Angaben der ägyptischen und assyrisch-babylonischen Denkmäler Widerspruch erhoben. Während nach denselben auf die Zeit vor Christus 4000 Jahre entfallen,

glaubt die Ägyptologie und Assyriologie nachweisen zu können, daß um den Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. sowohl in Ägypten als in Babylonien geordnete Staatswesen bestanden haben; daß es schon um diese Zeit semitische Könige gegeben hat, die von Babylonien aus ihre Herrschaft bis nach Syrien und Arabien erstreckten. Nach der Genesis liegen zwischen der Flut und der Einwanderung Abrahams in Kanaan 365 Jahre: ein Zeitraum, der in der That nicht ausreichend erscheint, um sich während seines Verlaufs die Entstehung der komplizierten Verhältnisse zu erklären, die als zu Abrahams Zeit nach der Erzählung der Genesis bestehend vorausgesetzt werden. Man hat deshalb von der Notwendigkeit einer Erweiterung des chronologischen Reges der Genesis geredet. Aber wer will sagen, wie dieselbe vorgenommen werden soll? Die Geschlechtsregister mit ihren Zahlen machen den Eindruck strenger Geschlossenheit. Sollte hier nicht ein künstlicher Kalkül obwalten? Da sich, wenn man die Chronologie des hebräischen Textes, der, wie bemerkt, von Adam bis zur Flut 1656 Jahre zählt, weiter bis zum Auszug Israels aus Ägypten verfolgt, 2666 Jahre ergeben d. h.  $2 \frac{2}{3}$  von 4000 Jahren, so hat man die Zahl 1656 als aus einem System stammend erklärt, das nach einer alten Tradition die Weltdauer bis zur Messiaszeit zu 1000 Jahren (d. h. 100 Generationen zu je 40 Jahren) berechnete und  $2 \frac{2}{3}$  dieser Gesamtdauer der Welt verfloßen sein ließ, als der Auszug mit der Gesetzgebung eine neue Periode begründete. Man hätte es dann mit einer Art Zahlensymbolik zu thun und könnte sich darauf berufen, daß sich solche Symbolik auch sonst in der hl. Schrift findet, wie denn z. B. Mt Kap. 1 eine Gleichzahl der Namen in den drei Perioden, die er zählt, feststellt, um auch hierdurch zu zeigen, daß mit der Erscheinung Christi die Zeit erfüllt war. Diese Auskunft ist ansprechend. Was dann speziell Kap. 5 betrifft, das mit Noah und seinen Söhnen schließt, so sind es hier verhältnismäßig weniger die enormen Lebensdauern, welche befremden, als die erst so spät erfolgenden ersten Zeugungen. Wenn Noah laut v. 32 erst im 500. Lebensjahr Vater wird, so giebt dies zu denken. Und erwägt man weiter das Verhältnis der Zeugungsjahre zur Lebensdauer: bei Adam 130 und 930, bei Enos 90 und 905, bei Jered 162 und 962, bei Henoch 65 und 365: so gelangt man zu der von Franz Delizsch (a. a. O. S. 140) vertretenen Annahme, daß hier ein reflektierter Kalkül vorliegt, und zu dem Schluß, daß die Zahlen 930, 912, 905 u. s. f. Epochen der voriluthischen Geschichte bezeichnen, die nach ihren Hauptrepräsentanten benannt sind, und daß der Zeitraum dieser Epochen auf das Einzelleben dieser Hauptrepräsentanten verteilt ist, als ob sich dieses über den ganzen Zeitraum erstreckt hätte. Vgl. übrigens d. M. Zeitrechnung.

Ez 14, 14 wird Noah mit Daniel und Ijob zusammengestellt als der Gerechte inmitten eines verderbten Geschlechts, der als solcher von dem allgemeinen Gerichte verschont blieb. Im Neuen Testament ist Noahs und der Flut gedacht Mt 24, 37 ff.; Lc 17, 26 f.; 1 Pt 3, 20 f.; 2 Pt 2, 5; 3, 6; Hbr 11, 7. Noah erscheint dort wie *τῆς κατὰ νότον διασωσέως ἀληθορόμος*, welcher die Seinen vom Untergang errettete, so als *ζῶντος διασωσέως*, als Verkörper der Gerechtigkeit für seine verderbten Zeitgenossen; die Sintflut aber ebenso als Vorbild des schließlichen Gerichts, wie als Typus der Taufe und des aus dem Tode ersiehenden Lebens. Zu vergleichen auch Stellen aus den Apostrophen wie Wei 10, 1 und Zi 14, 17 f.

**Wolf.**

**Noailles**, Ludwig Anton von, gest. 1729. — S. Père Anvignon, *Mémoires chronologiques et dogm.* Paris 1730; Bausset, *Histoire de Fénelon*, Paris 1808 sqq.; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiast. pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1806 und 1815; Journal de l'abbé Dorsanne, Rome 1753; Billeflore, *Anecdotes ou mémoires sur la constitution Unigenitus*, Paris 1730; Schill, *Die Constitution Unigenitus*, Freiburg 1876.

L. A. von Noailles, Kardinal und Erzbischof von Paris, geboren dem 27. Mai 1651 als zweiter Sohn des Herzogs Anne de Noailles, ist hauptsächlich durch seine Verwicklung in die Janßenistischen Streitigkeiten bekannt und im Zusammenhang damit schon im A. „Janßenismus“, Bd VIII S. 596 ff. besprochen worden. Mit Sorgfalt erzeuget und schon frühe zum geistlichen Stand bestimmt, erhielt er bald eine reiche Pfründe, die Abtei von Aubrac, einem alten Hospital in der Diöcese von Rodez. Durch Familienverbindungen getragen und durch persönliche Frömmigkeit wohl empfohlen, stieg er bald zu den höchsten kirchlichen Würden empor; 1676 wurde er Doktor der Theologie, 1679 Bischof von Cahors, im folgenden Jahre schon Bischof von Chalons und damit einer der kirchlichen Pairs, 1695 Erzbischof von Paris. Beim Ausbruch der quietistischen Streitigkeiten machte er den Vermittler zwischen Bossuet und Fénelon, gegen den er später einige Schriften herausgab, 1700 wurde er auf Empfehlung Ludwigs XIV. zum Kardinal

ernannt. Noch als Bischof von Chalons hatte er die réflexions morales, mit denen Quesnel seine 1693 erschienene Ausgabe des Neuen Testaments begleitete, gebilligt, was ihm nachher viele Anfechtungen und Verlegenheiten zuzog, um so mehr, als er sich einige Jahre später 1696 durch Verurtheilung einer jansenistischen Schrift des Abbé de Barcos: „Exposition de la foi“ in Widerspruch damit setzte. Eine anonyme Schrift unter dem Titel: „Un problème ecclésiastique“ warf nun die Frage auf, wenn man glauben sollte, dem, der die réflexions morales gebilligt, oder dem, der die Exposition verurteilt habe. In der Folge immer weiter gedrängt, die Billigung der réflexions morales zu widerrufen, schwankte er lange zwischen Zusage und Verweigerung. Endlich schloß er sich der Protestation der Bischöfe gegen die Bulle Unigenitus an, und nabte in seiner Diocese offenen Widerstand dagegen. Längere Zeit stand er an der Spitze der Jansenistenfreunde, schwankte dann wieder, ließ sich 1720 auf eine Vermittelung ein, nahm endlich die Bulle Unigenitus am 11. Oktober 1728 vollständig an und starb gebrochenen Geistes am 1. Mai 1729. Kämpfel 4.

**Robili, Rob. de'** j. d. M. Mission unter den Heiden, kath. Bd XIII S. 111, 38.

**Rördlingen, Heinrich von** j. Bd VII S. 607.

**Röffelt, Johann August**, gest. 1807. — M. S. Niemeyer, Leben J. A. R.s, Halle 1809, in zwei Abtheilungen; Teil I, S. 237 ff. ein Verzeichniß seiner Schriften.

J. A. Röffelt wurde zu Halle am 2. Mai 1731 geboren. Seine Elementarbildung verdankte er der Schule des Waisenhauses. Seit 1751 studierte er in seiner Vaterstadt; am engsten schloß er sich an Baumgarten an, bildete sich indes größtentheils durch fortgesetztes Privatstudium. Die vorzüglichsten deutschen Universitäten und ihre Lehrer kennen zu lernen, war der Hauptgrund einer Reise, die er zu Ende des Jahres 1755 antrat. Am längsten verweilte er in Altdorf. Er begab sich hierauf in die Schweiz und über Straßburg nach Paris. Nach der Heimkehr von jener Reise hielt er seit 1757 als Magister zu Halle akademische Vorlesungen, anfangs fast ausschließlich über römische Klassiker, späterhin auch über das Neue Testament. Im Jahre 1760 ward er außerordentlicher, 1764 ordentlicher Professor der Theologie. Seit 1779 leitete er als Direktor das theologische Seminar. Vielfache Kränkungen erfuhr er in der Periode, wo der Minister Völlner die preussische Kirche beerrschte. Eine neue Periode für die Universität Halle und für A. selbst trat mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms III. ein. Doch wurde allmählich die Abnahme seiner physischen Kräfte immer fühlbarer. Nur mit der größten Anstrengung konnte er seine Vorlesungen fortsetzen. Der 17. Oktober 1806, an welchem Halle an die französischen Truppen überging, und die Aufhebung der ihm so theuren Universität drückten ihn ganz darnieder. Er starb am 11. März 1807. Mit leichter Fassungskraft, richtigem Urtheil und vortrefflichem Gedächtnis umfaßte er eine große Masse theologischer, linguistischer und litterarischer Kenntnisse. Seine Vorlesungen empfahlen sich durch Deutlichkeit, Bestimmtheit und lichtvolle Anordnung. Schriftliche Mittheilung seiner Gedanken war weit weniger Bedürfnis für ihn, als die mündliche. Eine neue Bahn brach er weder in der Theologie noch in irgend einer Wissenschaft, aber achtungswert war schon sein Streben. Mit keinem Theile des theologischen Wissens hat er sich fleißiger beschäftigt, als mit der Erklärung der Bibel, besonders des Neuen Testaments. Seine hermeneutischen Prinzipien wurden modifiziert, seitdem er auf ältere dogmatische Vorstellungen minderen Wert legte. Vgl. den im zweiten Theile seiner „Anweisung zur Bildung angehender Theologen“ (Halle 1785) enthaltenen Abschnitt von der eregetischen Theologie. Entschieden trat er der moralischen Schrifterklärung entgegen. Er fürchtete, sie möchte das gelehrte Bibelstudium beeinträchtigen und den bisher darauf verwandten kritischen und eregetischen Fleiß entbehrlich machen. Mit besonderer Vorliebe behandelte A. als akademischer Dozent die systematische Theologie. In der Dogmatik hielt er sich in den ersten drei Decennien seines Lehramtes an den kirchlichen Lehrbegriff, vgl. seine „Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion“ (Halle 1766, 5. Aufl. ebend., 1783). Indes gestalteten sich seine dogmatischen Vorstellungen in der Folge fast unmerklich anders. In seinen Ideen von der Wirkung der göttlichen Gnade naberte er sich Spalding, seit er dessen Schrift „Über den Werth der Gefühle im Christenthum“ gelesen hatte. Auch die strengere Theorie der Versöhnungslehre, besonders die Notwendigkeit einer Genugthnung und

die Thatsächlichkeit einer Beleidigung Gottes, gab er späterhin auf. An keine seiner Vorlesungen fehlte ihn lebhafteres Interesse als an die christliche Moral. Er huldigte nicht ausschließlich irgend einem philosophischen Systeme. Seine Denkart schien mehr für die populäre Philosophie, als für die transcendente geeignet. Zu einer Zeit, wo mehrere Meralisten die Prinzipien und Terminologien Kants in ihre Kompendien aufgenommen hatten, dachte N. an nichts weniger, als an ein Umformen seines Moralsystems. Das Prinzip eines geläuterten Eudämonismus gab er nicht auf und der Widerspruch, den er fand, ward für ihn nur ein Anlaß, jenes Prinzip, das, wie er meinte, sich schwerlich aus dem Neuen Testament hinweg philosophieren lasse, scharfer zu bestimmen und kräftiger zu verteidigen.

Heinrich Döring †.

Noct j. d. M. Monarchianismus Bd XIII S. 321, 32 ff.

Nocturn j. d. M. Brevier Bd III S. 391, 29 ff.

Nolaschus und der Mercedarierorden. — 1. Biographien des Stifters: Vita s. Petri Nolasci, fundatoris ord. s. Mariae de Mercede redempt. captivorum in Hispania, auctore Fr. Zúñel, in ASB, t. II Jan. 981—988. Analecta de S. Nolasco ex Alfonsi Remon historia, ibid. 988—990. Estevan de los Morales, Vida y muerte del glorioso patriarca s. Pedro de Nolasco, Valladolid 1629. Petit-Radel, S. Pierre de Nolasque, in der Hist. litt. de la France, XIX. p. 5—9. P. Bonif. Gamés, Kirchengesch. Spaniens, III, 1, 236—239. S. J. Queller, Art. „Nolaschus“ in RAL<sup>2</sup>, IX, 1927 ff.

2. Geschichte des Ordens: Alonso Remon, Historia general de la orden de N. S. de la Merced Redencion de Cativos, 2 voll. Madrid 1618. 1633. Bern. de Vargas, Chronica sacri et militaris ordinis b. Mariae de Mercede redemptionis captivorum, Palermo 1619. Jean de Latomi, Hist. de l'ordre de N. D. de la Mercei, Paris 1631. Hist. de l'ordre de N. D. de la Mercei, par les Religieux du même ordre en France, Amiens 1686. J. Linas, Bullarium coelestis et regalis ordinis B. M. V. de Mercede captivorum, Barcelona 1696. A. Bernardel Corral, Catalogus magistrorum generalium c. martyrum, redemptionum, redemptorum eiusdem ordinis (Anhang zu Linas' Bullarium). Schlot, Geschichte der Kloster- und Ritterorden etc., III, 317—352. Heimbucher, Kath. Ordensgeschichte I, 467—471. R. Krauß, Im Kerker vor und nach Christus, Schatten und Licht aus dem profanen und kirchlichen Kultur- und Rechtsleben, Freiburg 1895, S. 153—156; Konrad Eubel O. Min., Die apostolische Uebdienz der Mendikantenorden, sowie der Orden der Mercedarier und Trinitarier zur Zeit des großen Schismas, beleuchtet durch die von Clemens VII. und Benedict XIII. an sie gerichteten Schreiben, Paderborn 1900.

Die Konstitutionen des Ordens gedruckt: Salamanca 1588, Bordeaux 1640, und in Holstenius-Brodie, Cod. regularum etc. (Mugsburg 1759), t. III, p. 433 ff.

Reichere Literaturangaben bieten M. Gmelin, Die Litteratur zur Geschichte der Orden s. Trinitatis und s. Mariae de Mercede red. captivorum, Karlsruhe 1870 (aus Scrapium XXXI) und Gari v. Simmel, Bibliotheca Mercedaria, Barcelona 1875.

Petrus Nolaschus (Nolasque), der Gründer des Ordens der Mercedarier oder „Unserer lieben Frau von der Gnade zur Loskaufung der Gefangenen“ (B. M. V. de Mercede pro Redemptione Captivorum), wurde um die Zeit des dritten Kreuzzuges (1189) zu Le Mas des Santes Puelles bei Castelnau-dary in Languedoc von adeligen Eltern geboren. Von seiner seit seinem 15. Lebensjahre verwitweten Mutter im Geiste inniger Krömmigkeit erzogen, zeigte er schon frühzeitig Neigung zu streng asketischem Leben und zu aufopfernden Liebeswerken. Er verschenkte öfters sein Taschengeld an Arme, besuchte mehrere Nächte hintereinander die mitternächtlichen Vigiliengottesdienste eines Klosters, erklärte später, als seine Verwandten ihn zum Heiraten ermahnten, bestimmt und fest, unversehrt bleiben zu wollen, und legte heimlich das Gelübde eines ganz und gar dem Dienste Christi geweihten Lebens in apostolischer Armut ab, wozu ihn derselbe Ausspruch des Herrn (Mt 19, 21) bewogen haben soll, der ungefähr um dieselbe Zeit den hl. Franziskus und schon früher einen Antonius und viele andere zum Verlassen der Welt getrieben hatte. Dabei blieb er aber doch vorerst noch dem Stande eines Ritters und Kriegers, zu dem man ihn erziehen hatte, getreu. Er folgte dem Grafen Simon von Montfort auf dessen gegen die Abigener Südfrankreichs und gegen deren Verbündeten, den König Peter II. von Aragonien, gerichteten Zügen. Nach dem großen Siege bei Muret (1213), wo Peter fiel und sein Sohn Jakob gefangen genommen wurde, übertrug ihm Montfort die Erziehung dieses Prinzen, desselben, der sich später als König durch viele Siege und namhafte Vergrößerungen des aragonesischen Gebietes den Beinamen des Eroberers erworb. In Barcellona, wo Nolaschus nun längere Zeit mit diesem seinem königlichen

Zögling lebte, sah und hörte er öfters von den Leiden der bei den Mauren Spaniens und Nordafrikas in Gefangenschaft schmachtenden Christenklaven. Sein feuriger Liebesdrang nahm dadurch zuerst die Richtung auf ein bestimmtes praktisches Ziel. Er entschloß sich, einen Orden zur Befreiung dieser gefangenen christlichen Mitbrüder zu gründen. Eine am 1. August stattgehabte Erscheinung der Himmelskönigin befestigte ihn in diesem Vor- 5 sage, und da merkwürdigerweise dieselbe Erscheinung in der nämlichen Nacht auch seinem Beichtvater, dem damaligen Kanonikus, späteren Kardinal Raymund de Pennafort, sowie dem jungen Könige Jakob zu teil wurde, so erachtete man dieses wunderbare Zusammentreffen für ein sicheres Zeichen der Gottwohlgefälligkeit des Unternehmens. Man schritt alsbald zur Ausführung. Am Laurentiustage des Jahres 1228 legten Nolasus und die 10 übrigen Mitter und Priester, die er für seinen Plan gewonnen, ihre feierlichen Gelübde in die Hände Berengars de la Balu, Bischofs von Barcellona ab. Es waren die drei üblichen Gelübde aller geistlichen Orden, nebst einem vierten, welches die Mitglieder zur Aufopferung nicht nur ihrer ganzen Habe, sondern nötigenfalls, d. h. wenn der betreffende Gefangene in Gefahr der Apostasie zum Islam schweben sollte, auch ihrer persönlichen 15 Freiheit zur Loskaufung der in den Händen der Ungläubigen befindlichen Christenklaven verpflichtete. Es sollte hiernach das Vorbild von ihnen befolgt werden, welches (nach Joh. Moschos, *Prat. spirit.* c. 112) der kappadokische fromme Mönch Leo, der zum Loskauf von drei gefangenen Brüdern sich selbst in die Gewalt der heidnischen Magister begab, einst (um das Jahr 580) gegeben hatte. Die in ihren Grundbestandteilen von Raymund 20 de Pennafort herrührende Regel sagt über diesen charakteristischen Hauptgrundsatz des Ordens: „Si aliquando contigerit, ut finito jam thesauro et tota redemptionis stipe consumpta parumve sufficiente, captivus aut captivi aliqui emergant, eujuscunque sexus, aetatis aut conditionis extiterint, de quo vel de quibus prudenter et rationabiliter timeatur abnegatio fidei: tunc (exigente jam nostri 25 ordinis voto, quo nos Beatiss. Virgo Maria Christi exemplo configuravit) unus frater pro illo seu illis alacriter se devoteat et vineulo charitatis tradat, maneatque pro pignore detentus in potestate infidelium, signatis pretio et termino solutionis ejus“ (*Dist. II, cap. 6: De opportunitate et forma redemptoribus servanda in executione quarti voti. Vgl. Dist. III, cap. 1: De 30 voto redemptionis*). Da man dieses Gelübde auf einen besondern Befehl der hl. Jungfrau zurückführte, so benannte man den Orden nach ihr als *Ordo B. Mariae Virginis de Mercede*. Sein Charakter war ursprünglich mehr der eines Ritter- als eines Mönchsordens, denn es war eigentlich der Rest einer schon seit 1192 in Catalonien zum Zwecke der Kranken- und Gefangenenspflege bestehenden Kongregation frommer Celanten, Mitter 35 und Priester, aus welchen Nolasus den Grundstock für seine neue Gemeinschaft gewann. Zu den 7 Mittern und 6 Priestern, welche dieselbe ursprünglich bildeten, traten dann zunächst noch 13 Mitter aus Nolasques französischer Heimat hinzu, während die Priester vorerst in der Minorität blieben. Als Wohnung diente dem neu gestifteten Orden eine Abteilung des königlichen Palastes zu Barcellona nebst der daraufstehenden Kapelle der 40 hl. Eulalia, die König Jakob ihnen so lange einräumte, bis im Jahre 1232 ein großes und prächtiges Klostergebäude, das man ebenfalls der hl. Eulalia, der Patronin von Barcellona, weihte, für sie errichtet werden konnte.

Die päpstliche Bestätigung des Ordens erfolgte im Jahre 1230 durch Gregor IX. und dann nochmals 1235, unter Hinzufügung der *Regula S. Augustini* zu der in acht 45 Distinktionen bestehenden ersten Regel, welche Raym. de Pennafort aufgesetzt hatte. Auch wurde jetzt zuerst die nähere Bestimmung „*de redemptione captivorum*“ in den Namen des Ordens aufgenommen. Auf dem ersten Generalkapitel zu Barcellona im Jahre 1237 ließ Nolasus von allen Ordensangehörigen zu dieser neuen Regel Profess ablegen und vollendete damit die Konstituierung der Gemeinschaft. Die Zahl der priesterlichen Mit- 50 glieder wurde von jetzt an die überwiegende, wie denn ausdrücklich festgesetzt wurde, daß jedes Ordenshaus mehr Priester als Mitter enthalten sollte. Doch ist es unenweislich, daß auch der Stifter von jetzt an ober gar schon früher seinen ritterlichen Charakter mit dem priesterlichen vertauscht habe, wie einige seiner Biographen behaupten. Vielmehr muß derselbe bis zur Niederlegung seines Generalats Mitter geblieben sein, ohne je die 55 Priesterweihe zu empfangen. Ja erst 1317 ging mit der Wahl Raymund Alberts, des ersten priesterlichen Generalkonvents, die oberste Gewalt des Ordens von den weltlichen Mitgliedern auf die geistlichen über und wurde so die Umwandlung des ursprünglichen Ritterordens in einen Mönchsorden vollendet. — Als Ordenstracht war übrigens von Anfang an für beide, Mitter und Priester, weiße Kleidung und Skapulier vorgeschrieben 60

worden, nebst dem aragonischen Wappenschild: drei goldenen Pfählen mit silbernem Kreuze auf rotem Grunde; dazu noch eine Kapuze als Unterscheidungszeichen für die Priester innerhalb des Klosters, während außerhalb der Ordenshäuser keiner von beiden Ständen durch besondere Form der Kleidung ausgezeichnet war. Die Disziplin des Ordens war eine militärisch strenge, viele Geißlungen sowie in Fällen der Widerseßlichkeit oder Desertion öffentliche Auspeitschungen in sich schließend.

In gleichem Verhältnisse mit seiner Mitgliederzahl und seinen Besitzümern wuchs der Einfluß und die segensvolle Wirksamkeit des neuen Ordens auf dem eigentlichen Hauptfelde seiner Thätigkeit. Um die Loskaufung der Gefangenen wirksamer zu betreiben, als die anfänglich übliche Hiniendung von Lösegeldern durch reisende Kaufleute, Schiffer oder andere Mittelspersonen dies gestattete, beschloß man auf Nolasques Vorschlag, Mitglieder des Ordens als Redemptores oder Erlöser in die Länder der Ungläubigen zu senden und so die verzugsweise hart gedrückten oder in Gefahr des Abfalls befindlichen Christenklaven an Ort und Stelle aufzusuchen. Der Stifter selbst ging den übrigen mit gutem Beispiel voran, indem er nebst noch einem Ordensbruder die ersten Missionen dieser Art übernahm und zuerst im Königreiche Valencia, dann auf einer zweiten Reise in Granada, eine nicht geringe Zahl von Gefangenen (angeblich an 400) befreite, ja nebenbei sogar einige Mauren zum Christentum bekehrte. Neben ihm leistete als Gefangenenbefreier und Missionar damals besonders Großes sein Ordensbruder Raymundus Nonnatus, der nach Erkaufung grausamer Marten in Majer und nachdem er nur mühsam und für schweres Lösegeld aus der Gewalt Selim Paschas losgekauft worden, in den Ruf eines Wunderthäters und Empfängers himmlischer Offenbarungen kam, deshalb angeblich von Gregor IX. zum Cardinal der römischen Kirche ernannt wurde, aber während der Reise nach Rom 1210 starb (vgl. seine Vita in ASB t. VI Aug., p. 729—776). -- Bei seiner zweiten Rückkehr nach Barcellona wollte Nolaschus sein Generalat niederlegen, erlangte aber vorerst nur so viel, daß seine Ordensgenossen ihm einen Vikar zur Seite stellten, worauf er von neuem zur Betreibung seines Rettungswerkes auszog. Er soll jetzt sogar Afrika betreten und hier die schwersten Gefahren unter den Ungläubigen ausgestanden haben, z. B. ein peinliches Verhör vor Gericht, worin er aber freigesprochen wurde. Zuletzt mußte er auf einem durchlöcherten Boote ohne Segel und Ruder, auf welchem man ihn in die See hinausgestoßen hatte, hilflos und allein nach Europa zurückkehren, landete indeß glücklich in Valencia und fuhr nun noch eine Zeit lang in Spanien und Südfrankreich für seinen Orden und für dessen Liebeszwecke zu wirken fort. Einen Plan, den er bei einer Zusammenkunft mit Ludwig dem Heiligen in Languedoc (1243) gefaßt hatte, diesen Monarchen auf seinem beabsichtigten Kreuzzuge nach dem heiligen Lande zu begleiten, mußte er wegen zunehmender Schwäche und Kränklichkeit unausgeführt lassen. Aus ebendenselben Gründe legte er auch sein Amt als General und als Redemptor im Jahre 1219 nieder, um die letzten sieben Jahre seines Lebens in demüthig untergeordneter Stellung, als Almosenvertheiler an der Klostersbühre stehend, oder sonstige niedere und doch nicht zu anstrengende Dienste verrichtend, hinzubringen. Er starb nach längerem schweren Krankenlager gegen Weihnachten des Jahres 1256 im 67. Jahre seines Alters. Von Wundern, die er bei seinen Lebzeiten verrichtet hätte, schweigen seine älteren Biographen fast gänzlich, was sich billig als Beweis für die Glaubwürdigkeit der meisten über ihn erhaltenen Nachrichten betrachten läßt. Erst ziemlich lange nach seinem Tode hörte man von Mirakeln, welche seine 1336 auf Befehl Benedikts XII. erhoben und in eine besondere Kapelle versetzten Gebeine an Kranken zc. gewirkt haben sollten. Daher sprach ihn Urban VIII. im Jahre 1628 heilig und Clemens X. widmete ihm ein doppeltes Jahresfest, welches auf den 31. Januar fällt. -- Wegen bildlicher Darstellungen des Heiligen -- z. B. durch Boccacagno (in der Kathedrale zu Granada), durch Caffo ferrato, durch Zurbaran (auf mehreren in Madrid befindlichen Bildern, namentlich einem, das ihn als Empfänger einer himmlischen Erscheinung des verkehrt ans Kreuz genagelten Apostels Petrus darstellt) -- s. W. Tegel, Christl. Monographie, II, 582 ff.

Der Orden von der Gnade gelangte besonders in Spanien zu hoher Bedeutung, wo er zwar zu Anfang des 11. Jahrhunderts, infolge jener Reform unter Raymund Albert, viele Mitglieder einbüßte, die, um Mitter bleiben zu können, in den Montesa-Orden eintraten, aber doch in verschiedenen Gegenden, besonders in Valencia und Catalonien, viele und reiche Komthureien behielt. Ein Verzeichnis mercedarischer Konvente in Spanien um das Jahr 1400 s. bei Eubel, I. c., p. 231 (vgl. überhaupt daselbst, p. 202 ff.). Erst durch die Stürme der neuesten Revolutionen seit 1820 verlor der spanische Zweig des Ordens seine Besitzungen zum größten Teil. Auch in Frankreich war der Orden früher



ziemlich ausgebreitet, namentlich in Languedoc und Guienne, desgl. eben in Italien, Sizilien und im spanischen Amerika, wo er noch neuerdings einige Häupter hatte, z. B. in Lima, Luito, Caracas. Der Generalvikar des Ordens hat seit 1835, wo die spanische Revolution ihn aus Madrid vertrieb, seinen Sitz in Rom. Der Orden soll nach Heim-  
 buch, S. 169) gegenwärtig noch 4 europäische und 6 amerikanische Provinzen zählen und  
 gegen 150 Mitglieder zählen. Als zu seinen namhaften Vertretern auf literarischem  
 Gebiete gehörig sind zu nennen: der Ordensgeschichtschreiber Memo Meno (f. v.), sowie  
 der mystische Erbauungsschriftsteller Juan Kalemi (gest. 1638), Verfasser eines in den  
 quietistisch frommen Kreisen Spaniens vielgelesenen Briefs „über das vollkommene Gebet“  
 (f. Euthardt, Gesch. der chr. Erbit, II, 160 f.). Von den Frauenklöthern dieses O-  
 dens, wie sie ein Vater Anton Velasco 1568 mit Genehmigung des Papstes Pius V.  
 zu gründen begann, scheinen jetzt nur noch wenige zu existieren. Noch früher (1265) war  
 in Barcellona ein Verein von Terriarieren des Ordens de Mercede entstanden, der es  
 aber nie zu großer Bedeutung gebracht hat. Eine Barfüßerreform des Ordens nach fran-  
 ziskanisch-armelitischem Muster versuchte um 1600 Vater J. B. a Sancto Sacramento  
 (gest. 1618) zu Hueta und an einigen anderen Orten Andalusiens zu gründen. Gregor XV.  
 bestätigte 1621 diesen bald zu zwanzig Klöstern herangewachsenen Discalceaten oder He-  
 fellektenzweig des Ordens und trennte ihn von der als „große Obervanz“ bezeichneten  
 Mehrheit der Ordensangehörigen. Später (1725) hat Benedikt XIII. die ganze Genossen-  
 schaft der Mercedarier für einen förmlichen Mendicantenorden erklärt und ihr alle einem  
 solchen zukommende Indulte u. Privilegien erteilt (vgl. Heimb., S. 470 f.). **Böcker.**

**Nominalencensus** (Abfanzeln) hieß eine an ein einzelnes Gemeindeglied im Anschluß  
 an die Predigt öffentlich vor versammelter Gemeinde gerichtete Straf- und Ermahnungs-  
 rede, welche in einer Anzahl evangelischer Kirchenordnungen als sog. zweiter Grad der  
 Kirchenstrafe, d. i. als Mittelglied zwischen einfacher seelsorgerlicher Ermahnung und dem  
 Bann, angeordnet wird; so z. B. in der meßlenburgischen Konsistorialordnung von 1570.  
 Sie soll nur wegen notorischer Sünde und nur nachdem das Konsistorium diese Notorietät  
 festgestellt hat, stattfinden; sonst hat der Prediger, indem er die Sünden in seiner Ge-  
 meinde straft, sich jeder Nennung oder Nennlichmachung Einzelner zu enthalten. Vgl.  
 auch Carpzov, Definit. eccles. I. def. 66. III def. 98 und Beyer, Additiones dazu.  
 Mit der übrigen öffentlichen Buße ist auch der Nominalencensus verschwunden und  
 kommt heute nirgends mehr vor. Vgl. Preuß. Allg. Landr. II. 2, Tit. 11, § 83. 85.  
**Mejer** †.

**Nominalismus** s. d. H. Scholastik.

**Nominatio regia.** — Hinschius, System des kath. Kirchenr., Berlin 1878, Bd 2, 35  
 S. 512—616, 691—694; Hergenröther, in Archiv f. kath. All 39 (1878) S. 193 ff.

Schon im fränkischen Reiche, zur Zeit der Merovinger, tritt ein durchgreifender Ein-  
 fluß der Könige auf die Besetzung der bischöflichen Stühle hervor, welcher sich unter den  
 Karolingern und den deutschen Kaisern zu einem förmlichen Ernennungsrechte steigerte,  
 so daß für einzelne bischöfliche Stühle nur durch besondere kaiserliche Privilegien das alte  
 Wahlrecht des Klerus und Volks erhalten werden konnte. Erst das den Investiturstreit  
 abschließende Wormser Konkordat v. J. 1122 stellte für die deutschen Bistümer jenes  
 alte Wahlrecht wieder her und ließ dem Kaiser nur die Befugnis, bei Vernahme der Wahl  
 gegenwärtig zu sein und dem Gerächten vor der Konsekration die Investitur zu erteilen.  
 Im Gegensatz zu dieser Norm erteilten aber die Päpste, welche seitdem einen entscheidenden  
 Einfluß auf die Besetzung der Bischofsstühle gewannen, vielen Fürsten teils in Kon-  
 kordaten, teils durch besondere Indulte das Recht, ihre Landesbischofe, unter Beibehaltung  
 des Wahlrechts der Domkapitel, welche allmählich an der Stelle von Klerus und Volk  
 eine ausschließliche Wahlbefugnis gewonnen hatten, zu nominieren. (Gegenwärtig besteht  
 diese sog. **Nominatio regia** in Österreich (mit einigen Ausnahmen), Bayern, Frankreich  
 und in den katholischen Staaten Mittel- und Südamerikas. Für die übrigen deutschen  
 Bistümer ist das Wahlrecht der Kapitel anerkannt; in Preußen bestanden für die östlichen  
 Bistümer nur Schreiwahlen, während in Wirklichkeit der König nominirte, wegen der  
 Papst den Nominirten *motu proprio* bestätigte, im Jahre 1811 hat aber die preussische  
 Regierung auch für diese Bistümer das Wahlrecht der Kapitel anerkannt (Friedberg, Der  
 Staat und die Bischofswahlen in Deutschland, Leipzig 1871, S. 281).

Die **nominatio regia** involviert wie die Wahl von Seiten der Domkapitel nur eine

Präsenation, auch bei ihr ist die Berücksichtigung der erforderlichen kanonischen Eigenschaften notwendig, und auch der Nominirte erhält erst durch die päpstliche Konfirmation, welche hier *institutio canonica* heißt, das Recht zur Verwaltung der bischöflichen Jurisdiktion.

(Wasserschleben †) Schling.

### Nomokanonen.

Mit *závoves* bezeichnete man in der orientalischen Kirche kirchliche Normen, mit *rómuoi* weltliche, namentlich kaiserliche Gesetze. Anfangs bestanden dort für diese wie für jene besondere Sammlungen; die griechischen Kanonen waren ursprünglich chronologisch geordnet, wurden aber später aus praktischen Gründen systematisch zusammengestellt, u. a. von Johannes Scholastikus (s. d. M. Bd IX S. 320), welcher unter Kaiser Justinian (561) Patriarch wurde, in 50 Titeln. Vgl. über diese Sammlung J. B. Pitra Card. Jur. ecclesiast. Graecor. historia et monum., Rom. 1868, T. II, p. 368 u. ff., und Hergenröther, Griech. Kirchenr. bis zum Ende des 9. Jahrh. im Archiv für kath. Kirchenr., N. S. Bd 17 (Mainz 1870) S. 208 ff.; Milas, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Zara 1897 S. 173. Die weltlichen Verordnungen und Normen waren ebenfalls in verschiedenen, theils Privat-, theils offiziellen Sammlungen zusammengestellt, namentlich in den justinianischen Kollektionen, den Novellensammlungen, später in den Basiliken. Bei der großen Anzahl kaiserlicher Verordnungen machte sich aber sehr bald das Bedürfnis geltend, diejenigen, welche kirchliche Verhältnisse betrafen, besonders zusammenzustellen. Vergleiche über diese namentlich den Novellenauszug in 87 Kapiteln, welchen Johannes wahrscheinlich nach Justinians Tode seiner Sammlung in 50 Titeln hinzugefügt hat, Pitra a. a. O. S. 369 ff.; Hergenröther a. a. O. S. 209, 210.

Bald nach Justinians Tode fing man an, die Kanonen und diejenigen weltlichen Verordnungen (*rómuoi*), welche kirchliche Verhältnisse betreffen, systematisch in kombinierten Sammlungen zusammenzustellen, für welche daher der Name Nomokanonen gebräuchlich wurde. Eine solche wurde nicht lange nach Johannes Scholastikus aus dessen Sammlung von 50 Kapiteln, dem oben erwähnten Novellenauszug in 87 Kapiteln u. a. verarbeitet und später vielfach ergänzt und vervollständigt, vgl. Voellii et Justelli Biblioth. jur. canon. Lutet. Paris. 1661, Tom. II, p. 603–660 und Pitra a. a. O. S. 370–372, 116–120 und Hergenröther a. a. O. S. 211. Von größerer Bedeutung und Verbreitung (Pitra nennt 92 Handschriften) war ein anderer Nomokanon in 14 Titeln, welcher lange Zeit dem Patriarchen Photius zugeschrieben wurde. Die ursprüngliche Fassung fällt in das 7. Jahrhundert. Im Jahre 883 wurde das Werk vervollständigt und zwar wohl nicht, wie auf Grund einer Notiz des Balsamon bisher angenommen wurde, von Photius. Auf dem großen Konzil zu Konstantinopel 920 wurde es für die ganze Kirche als bindend erklärt (Milas a. a. O. S. 177). Im 11. Jahrhundert ist dasselbe nochmals überarbeitet und mit Zusätzen, namentlich aus den Basiliken, versehen worden. Die beste Ausgabe s. bei Pitra a. a. O. S. 133 ff., nebst einer Einleitung. Vgl. auch Hergenröther a. a. O. S. 211 ff. Den bedeutendsten Kommentar zum Nomokanon hat zwischen 1169 und 1177 verfaßt Theodor. Balsamon (Biblioth. jur. canon. T. II, p. 815 sq.). So groß auch das Ansehen und die Verbreitung dieses Nomokanon war, so machte sich doch das Bedürfnis einer übersichtlicheren Anordnung des Stoffes geltend; diesem Bedürfnisse entsprach das ums Jahr 1335 verfaßte Syntagma des Mathäus Blastares, welches füglich unter die Zahl der Nomokanonen gerechnet werden kann, obgleich es diesen Namen nicht führt. Dasselbe besteht aus 303 Titeln, welche alphabetisch nach dem Hauptworte ihrer Rubriken geordnet sind, und in der Regel zuerst die betreffenden kanonischen Verordnungen und nach ihnen die *rómuoi* enthalten, jedoch finden sich in einigen Titeln nur *závoves*, in anderen nur *rómuoi*. Dies Werk (gedruckt in Beveregius Synodicon, Oxon. 1672, T. II, P. II) hat eine große Verbreitung im Orient genossen, und war neben dem Nomokanon in 11 Titeln das gewöhnliche Handbuch der Geistlichkeit. Die große Anzahl von Handschriften, selbst aus neuerer Zeit, beweist, daß beide Werke bei den Griechen auch unter der türkischen Herrschaft ihr Ansehen bewahrt haben, vgl. Zachariä, Histor. jur. Graeco-Roman. delineatio (Heidelberg. 1838) S. 51, S. 55 Nr. 1; Milas a. a. O. S. 182.

Sehr verbreitet war außerdem, wie aus den zahlreichen vorhandenen Abschriften hervorgeht, ein im Jahre 1561 vom Notar Manuel Malaguz in Theben verfaßter Nomokanon, vgl. Zachariä a. a. O. S. 89 ff.

An der russischen Kirche ist bis in die neueste Zeit eine oft gedruckte, übrigens auch in den weltlichen Gerichten benutzte, Sammlung in Gebrauch, welche den Namen Korimitschaia Kniga, d. h. Buch für den Steuernam, führt, und u. a. auch den Nomo-

kanon in 11 Titeln enthält. Die erste Fassung dieser Sammlung ist auf die Bemühungen des serbischen Erzbischofs Sava, aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts zurückzuführen. Aus Serbien kam die Sammlung nach Bulgarien, von dort wurde sie auf Veranlassung des Metropolitens Cyrill II. nach Rußland gesandt und daselbst auf der Synode zu Vladimir 1274 als offizielle Sammlung anerkannt. 1630 erschien sie erstmalig im Druck.

In der serbischen Kirche bediente man sich neben der Mermitschaja des alchabertischen Syntagma des Blastares. Das Gleiche gilt für Bulgarien. In Rußland wurde mit Genehmigung der hl. Synode im 19. Jahrhundert zur Benutzung neben der Mermitschaja eine weitere Sammlung, die Kniga pravil, veranstaltet, und in Serbien ist daneben eine Privatausgabe, der „Zbornik“, in Gebrauch (1. Aufl. Zara 1881), dessen zweite Ausgabe (Kusjas 1886) auch den Nomokanon in 14 Titeln in seinem kanonischen Teile enthält.

Auch in der Moldau und der Wallachei waren zuerst jene alten Sammlungen verbreitet, insbesondere das Syntagma des Blastares, bis seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eigene Kanonen-Sammlungen in der Landessprache veranstaltet wurden. Die erste derselben (1632) ist eine Übersetzung des Nomokanon des Manuel Malaxos. Eine weitere Sammlung erschien 1652 und heißt Pravila cea mare oder Indreptarea legii. Diese Sammlung, von welcher Peter Debra 1722 eine lateinische Übersetzung veranstaltete, bildete die offizielle Sammlung der griechisch-orientalischen rumänischen Kirche. Vorstehenden vgl. Wiener Jahrb. der Litt. 23, 220 ff. 25, 152 ff. 33, 288 ff. 53. Anzeigbl. Z. 31 ff.; Zachariä a. a. O. S. 57; Reugebauer, Das kanon. R. d. morgenl. Kirche in d. Moldau und Wallachei, in Bülaus Jahrb. 1817, December, und Zachariä, Rechtsquellen in d. Walachei, in d. fr. Zeitschr. f. Rechtswissensch. d. Musl., Bd 12, S. 408 ff.; die reichen Literaturnachweise bei Milas a. a. O. S. 185 ff.; dazu noch Tschedomilj Mitrovits, Nomokanon der slav. morgenl. Kirche oder die Kormitschaja Kniga, Wien und Leipzig 1898.

Außer den genannten Werken findet sich eine große Anzahl von Sammlungen unter dem Namen *Novozdvoroz, Kavoragja, Nómyja*, welche nicht, wie die obigen, Kanonen und weltliche Normen, sondern nur Kanonen enthalten; dahin gehört u. a. der *Nomocanon Doxapatris* und die Sammlung von Nicodemus und Agapius, vom J. 1793, *Hydálvor* (das Steuerruder) genannt, welches gegenwärtig die im offiziellen Gebrauche der orientalischen Kirche stehende Sammlung bildet. Vgl. Zachariä, *Hist. jur. Graeco-Rom. delin.* S. 51, Nr. 4, S. 55 Nr. 3; Biener, *Geschichte der Novellen Justinians*, Berlin 1824, S. 157 ff.; ders., *De collect. canon. ecel. graec.*, Berol. 1827; ders., *Das kanon. R. d. griech. Kirche in d. krit. Zeitschr. f. Rechtswiss.* d. Musl., Bd 28, S. 163 ff.; Milas a. a. O. S. 178 ff. (Wasserschleben †) Zehling.

**Nom** f. d. N. Brevier Bd III S. 391, 29 ff.

**Nonkonformisten** wurden in England im Gegensatz zu den Konformisten diejenigen genannt, welche die Uniformitätsakte von 1662 verwarfen. Der Name kommt offiziell zuerst in der Fünfteilenakte (an act for restraining Non-conformists from inhabiting corporations etc. 1665) vor und wurde von den Dissenters adoptiert.

G. Schöll †.

**Nonna** f. d. N. Gregor von Nazianz Bd VII S. 110, 2 ff.

**Ronne.** — Die Worte *nonnus* und *nonna* gehören der späten und mittelalterlichen Latinität an. Norellini s. v. bemerkt: *Est nomen reverentiae et gravitatis, quo maiores cadente Latinitate vocati sunt.* In diesem Sinne sind sie im italienischen *nonno* und *nonna*, Großvater und Großmutter, erhalten. Gebraucht wird *nonna* von Hieronymus, ep. 22, 16 ad Eustoch., *nonnus* von dem Gallier Arnobius In Ps 105 u. a. Hieronymus feiernd *casta et nonna, Arnobius sanctus et nonnus.* Im Sprachgebrauch der Mönche findet man das Wort *nonnus* z. B. Reg. Bened. c. 63: *In ipsa appellatione nominum nulli liceat alium puro appellare nomine, sed priores iuniores suos fratrum nomine, iuniores autem priores suos nonnos vocent;* vgl. Columb. Lux. ep. 5 MG Ep. III S. 175. Es ist längst wieder aus dem Gebrauch verschwunden, dagegen ist die femininische Form als Bezeichnung der religiös herrschend geworden.

Sand.

Nonnos aus Panopolis, um 100 n. Chr. — Literatur: J. Alb. Fabricii Bibl. graeca edd. Harles, vol. VIII. Hamburgi 1802 p. 601—612; Aug. Panth, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft., 5. Bd, Stuttgart 1818, S. 692 ff.; G. Bernhardt, Grundriß der griechischen Literatur, dritte Bearbeitung, 2. Teil, 1. Abtheilung, Halle 1867, S. 15, S. 374 ff., S. 393 f.; fünfte Bearbeitung (von Richard Voßmann), 1. Teil, Halle 1892, S. 705; ferner J. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Aufl., München 1897, S. 10 und 655. — Ueber die älteren Ausgaben der Paraphrase vgl. noch Samberger, Zuverlässige Nachrichten, 3. Teil, Lemgo 1760, S. 34 ff. und dann die bekannten Lexika, z. B. Ebert, Nr. 14858 ff. Die wichtigeren und die neuesten Ausgaben der Paraphrase werden im Artikel erwähnt.

Nonnos aus Panopolis in Oberägypten wird von Agathias (histor. I, 23; edd. Niebuhr, Bonn 1828, S. 257) als der Dichter der *Λορραυαζά* (vgl. auch das Distichon in der Anthologia graeca IX, 198; edd. Jacobs, Tom. II, Lips. 1814, pag. 67) und von der Eudokia im Siclarium (in der Ausgabe von Nlab, Leipzig 1880 bei Teubner, S. 511, Nr. 725) als Verfasser einer epischen Paraphrase (*μεταποίη*) des Evangeliums des Johannes genannt. Diese beiden Gedichte sind erhalten; wegen des zuletzt genannten muß er hier erwähnt werden. Daß der Dichter beider, der Dionysiaca und der Paraphrase, eine und dieselbe Person sei, war bisher allgemeine Annahme. Neuerdings hat Träpse (vgl. Bd I S. 673, 2 u. 3) die Ansicht geäußert, die Paraphrase des Johannes sei auch dem Apollinaris (Apollinaris) zuzuschreiben, von dem wir wissen, daß er eine Metaphrase der Psalmen gedichtet hat (vgl. Bd I S. 672, 48 ff.); aber das ist zunächst eine Vermuthung, deren Begründung abzuwarten ist. Jedenfalls findet die Ueberlieferung, die als Dichter der Dionysiaca und der Paraphrase des Johannes denselben Mann nennt, zunächst einmal dadurch, daß in beiden Gedichten der gleiche dichterische Geschmack, die gleiche Sprache und die gleichen Nebensendungen, und ferner, wenn auch mit einigen Ausnahmen, die Beobachtung derselben Gesetze für den Versbau sich finden, eine so starke Bestätigung, daß es erlaubt sein wird, bis zum Beweise des Gegentheils an ihr festzuhalten. Über das Leben und die persönlichen Verhältnisse dieses Nonnos, der vielleicht auch noch andere Gedichte verfaßt hat (vgl. Agathias a. a. O.), ist uns nichts bekannt; der in der spätern griechischen Literatur häufige Name soll aus dem Koptischen stammen und hier ursprünglich „gut“, „heilig“ bedeuten; daher denn auch die Bezeichnung *νόστος* für den Mönch und *νόστια* für die „Nonne“. Nicht einmal über die Zeit, in welcher unser Nonnos lebte, haben wir eine Nachricht. Sollte er derjenige Nonnos sein, dessen Sohn Zosima von Zynesius (epist. 13, in der Ausg. Paris 1631, S. 181) erwähnt wird, was zwar vielfach angenommen wird, aber bei der Verbreitung des Namens ganz fraglich bleibt, so würde er etwa um das Jahr 100 nach Chr. anzusetzen sein. Wichtiger ist jedenfalls, daß auch seine dichterische Eigentümlichkeit uns auf diese Zeit und spätestens auf das 5. Jahrhundert hinweist. Seine Dionysiaca nämlich, eine phantastische Beschreibung der Geschichten des bacchischen Mythoskreises, können (nach Bernhardt u. andern) wegen der von ihm angewandten strengen Technik des Versbaues nur zwischen Quintus Smyrnaeus und den Epikern unter Anastasius entstanden sein, wie denn von dem Epiker Tryphiodorus, auch einem Ägypter, gilt, „daß er dem Nonnos das eifrigste Studium gewidmet, einen großen Teil seiner metrischen Gesetze . . . befolgt und zugleich die Phrasologie desselben soweit sich angeeignet, daß seine Diction ganz auf Nonnischem Boden steht“ (Bernhardt); Tryphiodorus aber ist auch noch in das 5. Jahrhundert zu setzen. Auf die hiermit schon angedeutete hervorragende Stellung des Nonnos unter den spätern, mythographischen Epikern, welche Bernhardt sogar von einer „Schule des Nonnos“ reden läßt, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Die *μεταποίη τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου* wird Nonnos später als seine *Λορραυαζά* gedichtet haben, sofern kaum glaublich ist, daß er die letzteren als Christ verfaßt hat; nicht, weil ein christlicher Dichter an sich nicht auch im Stande sein könnte, einen solchen mythologischen Stoff zu bearbeiten, sondern weil in jener Zeit, in welcher sich die Religionen scharf bekämpften, die persönliche Hingebung des Dichters an diesen Stoff, den er mit enthusiastischer Begeisterung ausgestaltet, bei einem Christen kaum denkbar ist; auch verrät der Dichter der Dionysiaca selbst heidnische Anschauungen. Wir werden uns also zu denken haben, daß Nonnos erst, nachdem er die Dionys. gedichtet hatte, Christ geworden sei und sodann in einer ähnlichen Weise, wie vorher den heidnischen, einen christlichen Stoff dichterisch bearbeitet habe. Begeisterung für seinen Gegenstand und reiche, manchmal recht überschwängliche Phantasie zeichnen ihn auch hier aus; ebenso die volle, wohlklingende, nicht selten an Homer erinnernde, aber durchaus künstliche epische Sprache und die Beobachtung engerer Regeln für die Behandlung des Hexameters, die er selbst eingeführt

hat und welche ihm jedenfalls seine Arbeit sehr ersicherten. Ueber diese Regeln hat zuerst Gottfried Hermann im Anhang zu seiner Ausgabe der *Tryphila* (Leipzig 1805, S. 690 f.) gründliche Untersuchungen angestellt, die durch spätere Forscher bekräftigt und weitergeführt sind. Doch läßt sich eine Ermattung der Schwungkraft der Phantasie des Nonnos und eine teilweise Einschränkung seiner metrischen Geistes in der Paraphrase im Vergleich mit den Dionysiasen beobachten, eine Erscheinung, welche auch die spätere Entdeckung der ersteren bestätigt. Die Paraphrase ist uns nicht ganz vollständig überliefert; namentlich findet sich eine größere Lücke von etwa 50 Versen in allen vorhandenen Handschriften, deren gemeinsame Herkunft von einer einzigen (verlorenen) dadurch erwiesen wird. Was uns überliefert ist, besteht aus etwa 3750 Hexametern, die jetzt in den gedruckten Ausgaben im Anschluß an die übliche Kapiteleinteilung des Evangeliums auch in 21 Kapitel abgeteilt werden. Der Dichter schließt sich dem Gange des Evangeliums Satz für Satz an; meistens so genau, daß man un schwer entdeckt, welche Worte des Evangelisten er in den von ihm gewählten Ausdrücken wiedergiebt. Dabei schmückt er den einfachen Bericht des Evangeliums mit selbsterfundnen Zuthaten weiter aus und läßt seiner Phantasie freien Spielraum; besonders gefällt er sich in der Hinzufügung und Häufung ausmalender Eigenschaftswörter, von welchen er eine ganze Reihe, namentlich wohl viele der langatmigen, selbst erfunden hat. Es fehlt dabei nicht an Zunderbarkeiten und Weichmachleisigkeiten; instar omnium genüge hier als Beispiel ein Vers (19, 25), den ichen Rösch (s. unten) als „garrulum illud“ bezeichnet hat, nämlich die Wiedergabe der Worte Jo 19, 5 20 ἰδοὺ ὁ ἀρχιπολιτὸς durch:

*ἰρίδε ποταζόροτος ἀράτιος ἰσάται ἀρίσσο.*

Über die vorhandenen Handschriften, von denen die wichtigsten erst in neuerer Zeit genauer verglichen wurden, geben eine Monographie von G. Kinkel, *Die Überlieferung der Paraphrase des Evangeliums Johannis von Nonnos*, Zürich 1870, von welcher nur 25 die erste Abteilung erschienen ist (?), und die Prolegomena der Ausgabe von Scheindler (vgl. unten) Auskunft. Die erste gedruckte Ausgabe ist eine Aldine s. a. aus dem Jahre 1501 (nicht 1508 oder 1511), deren Existenz mitunter geleugnet ist, vgl. jedoch Menouard, *Annales de l'imprimerie des Aldes*, 2. éd., T. II, Paris 1825, p. 198; sie befindet sich auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig (vgl. die Blasssche Ausg. S. VIII) und zu Wien (vgl. die Scheindlersche Ausg. S. XXXV), auch besaß Panzer sie (vgl. den Katalog seiner Bibliothek I, S. 128, Nr. 995<sup>b</sup>). Der Text der Aldina wurde dann in überaus zahlreichen Ausgaben abgedruckt. Der Hagenoae 1527 bei Zecerus erschienenen Ausgabe ist als eine Art Vorrede ein Brief Melandithons an den Abt Friedrich zu St. Agidien in Nürnberg vorgedruckt (vgl. CR vol. I, col. 925sq.), in welchem Melandithon über das eruditissimum Nonni carmen in Johannis evangelium sagt, es könne vice prolixi commentarii sein, und von sich bekennet, ego praedicare non dubito, multis locis ab eo me adiutum esse speroque fore, ut, si alii legerint, fateantur, se quoque ex hoc meliores factos. Im Jahre 1528 erschien auch Hagenoae in demselben Verlage eine lateinische Übersetzung der Paraphrase von Christophorus Hegendorphinus (oft wiedergedruckt z. B. Paris 1512, Köln 1618, Lugd. Bat. 1677), auf welche dann später andere lateinische Übersetzungen folgten. Unter den folgenden Ausgaben sind die per J. Bordatum Bituricum, gr. et lat., Parisiis 1561, und vor allem die des Franciscus Nansius, Lugd. Batavorum 1589, deshalb bemerkenswert, weil die Herausgeber den unvollständig überlieferten Text durch eigene Verse ergänzt haben. Von diesen Zuthaten reinigte Friedrich Spilburg den Text des Nonnos wieder; er gab nach dem besten Reder zu Heidelberg 1596 (Druck von Hieronymus Commelinus) die erste kritische Ausgabe heraus, auch mit lateinischer Übersetzung. Auch diese Ausgabe ward mehrfach neu gedruckt, z. B. Leipzig 1629. Ein sehr ungünstiges, aber auch vielfach ungerechtes Urteil fällt dann über Nonnos' Paraphrase Daniel Heinsius in seinem *Aristarchus sacer sive ad Nonni in Johannem metaphrasin exercitationes*, Lugd. Batavorum 1627, zweite Aufl. 1639; in diesem Werke befindet sich auch ein vollständiger Abdruck der Paraphrase, dem eine lateinische Übersetzung und das Evangelium des Johannes selbst gegenübergestellt sind. Eine Verteidigung des Nonnos gegen Heinsius unternahm Kaspar Ursinus in seinem *Nonnus redivivus, hoc est, responsiones brevissimae ad Aristarchum sacrum*, Hamburgi 1667. — Heinsius scheint in der That die Gelehrten von der Beschäftigung mit Nonnos abgelenkt zu haben; die nächste Ausgabe, von der wir wissen, ist die aus Franz Blass' Nachlaß von Alf. Bach edierte *Nonni Panopolitae metaphrasis evang. Johannei recensuit . . . Franciscus Passovius*, Lips. 1834; Blass selbst hatte schon 1828 als

specimen dieser Ausgabe die fünf ersten Kapitel erscheinen lassen. Einen Abdruck der Ausgabe des Proklos ließ Manianus, Triest 1856, erscheinen. Selbstständige Kritik übte am Text der Paraphrase der Graf von Marcellus, der bekannte Diplomat (gest. 1865), der den griechischen Text mit französischer Übersetzung in Prosa und kritischen Anmerkungen herausgab, Paris 1861. Die neueste Ausgabe ist: *Nonni Panopolitani paraphrasis s. evangelii Joannei* edd. Augustinus Scheindler, Lips. 1881, Teubner. Scheindler hat für diese Ausgabe Vergleichen früher noch unbekannter Handschriften benutzen können und außerdem kam ihm zu gute, daß sich gerade um dieselbe Zeit außer ihm auch andere (z. B. Ludwig, Tiedke, Hilberg) eingehend mit der Metrik und den sprachlichen Eigentümlichkeiten des Nonnos beschäftigt und die Resultate ihrer Studien (in philologischen Zeitschriften und in Programmen) veröffentlicht hatten. Jedenfalls ist die Scheindlersche Ausgabe jetzt die beste aller vorhandenen. Nach Scheindlers Ausgabe erschienen die *Nonniana* von H. Tiedke, Progr. des Berl. Gymnasiums zum grauen Kloster, Berlin 1883, 1<sup>o</sup>, in welchem eine Anzahl schwieriger Stellen des Nonnos textkritisch behandelt werden. — Deutsche Übersetzungen des Nonnos sind unseres Wissens nicht gedruckt; die erste Fassung einer solchen von H. M. W. Windler erschien Gießen 1838. Eine vollständige (?) Übersetzung in deutsche Verse von Joh. Fabricius Palatinus befindet sich angeblich auf der Baseler Bibliothek, vgl. Hänel, *Catalogi libr. manuscript.*, Lips. 1830, col. 639. — Mit Rücksicht auf kirchliche Archäologie und auf die Stellung des Nonnos zu den Vorfahren seiner Zeit hat besonders L. F. D. Baumgarten-Crusius die Paraphrase durchforscht; er veröffentlichte Jena 1821 ein *specilegium observationum in Joanneum evang. e Nonni paraphrasi* (wahrscheinlich ein Programm, das dem Unterzeichneten nicht zugänglich war), und hernach eine Abhandlung *de Nonni Panopolitano, Joannei evangelii interprete*, in seinen *opuscula theologica*, Jenae 1836. — Ganz besondere Bedeutung hat die Paraphrase des Nonnos für die Textkritik des Evangeliums Johannis, soweit nämlich aus ihr ersichtlich wird, wie der Text des Evangeliums, den Nonnos vor sich hatte, gelautet haben muß. Schon Mill erkannte die Wichtigkeit des Nonnos in dieser Hinsicht, und benutzte ihn, vgl. die Prolegomena zu seiner Ausgabe des NT S. 87, in den späteren Ausgaben des Mill § 908—915. In der Passow'schen Ausgabe ist das Evangelium nach Lachmanns Stereotypausgabe von 1831 Seite für Seite unter den Versen des Nonnos zur Vergleichung abgedruckt; die Vergleichung selbst wird dem Leser überlassen. Tischendorf hat für seine *editio septima* 1859 zuerst eingehender die Paraphrase verglichen, vgl. *prolegomena* zu der ed. VII. mai. p. 262: *Nonni paraphrasin evangelii Joannis singulari studio excussimus*. Besonders eingehend hat sich dann aber Hermann Köchly damit beschäftigt, die Paraphrase für die Textkritik des vierten Evangeliums zu verwerten; vgl. seine Abhandlung im Gratulationsprogramm der Zürcher Universität zum 400jährigen Jubiläum der Baseler Universität aus dem Jahre 1860, wieder abgedruckt in Arminii Köchly *opuscula philologica*, vol. I, opusc. latina, edd. Godofr. Kinkel, Lips. 1881, p. 421—446. Köchly ist namentlich der Ansicht, daß an einer großen Anzahl von Stellen Nonnos einen kürzeren Text des Johannes vor sich gehabt habe, als derjenige ist, den wir jetzt in unseren kritischen Ausgaben (er vergleicht die Ausgaben von Lachmann 1842, Tischendorf 1859 und Buttmann 1856) haben, und ist sehr geneigt, diesen kürzeren Text für den ursprünglichen zu halten, auch oft in solchen Fällen, in welchen die Auslassung des Nonnos durch keine andere der damals bekannten Quellen des Textes (Handschriften, Übersetzungen, Väter) gestützt ward. Sinegen hat der dem Nonnos vorgelegene Text nach Köchly nur einmal einen Zusatz zu dem uns sonst überlieferten gehabt; es ist das die Stelle Ev. Jo. 21, 2, in welcher Nonnos nach *ἴστωρ ἥρως* ohne Frage *καὶ Ἀρδαίας* gelesen hat. Jedenfalls verdient die Arbeit Köchlys mehr Beachtung, als ihr bisher von Theologen zu teil geworden zu sein scheint. — Scheindler hat in seiner Ausgabe, ähnlich wie es bei Passow geschah, den Text des Evangeliums unter dem des Nonnos abdrucken lassen, wie es scheint, den Tischendorfschen Text aus der *editio octava*, und hat dann in diesen Text an denjenigen Stellen, an welchen nach seiner Ansicht Nonnos einen andern Text vor sich hatte, diesen vermutlich von Nonnos benutzten Text hineingefügt und durch den Druck ausgezeichnet. Dieses Verfahren macht das Resultat seiner Untersuchungen sehr übersichtlich. Scheindler schließt sich vielfach an Köchly an, wenn er auch dessen Ansichten über den kürzeren Text des Nonnos oftmals verwirft und an solchen Stellen von Nonnos selbst herrührende Auslassungen annimmt. — Neuerdings haben sich besonders Friedrich Blas und Ralph (Rudolphus) Janssen eingehender mit dieser Untersuchung beschäftigt. Blas hat in seiner Ausgabe des Evangeliums Johannis

(*Evangelium secundum Johannem cum variae lectionis dolectu* edidit *Fridericus Blass*, Lipsiae 1902) die Paraphrase durchgehendes berücksichtigt; er ist der Ansicht, daß der Text, der dem Nommos vorlag, häufig mit dem *Syrus Lewisianus*, mit D. und den lateinischen Zeugen und auch mit Chrysostomus übereinstimmt. N. Janssen, ein Schüler von Blass, aus Michigan gebürtig und jetzt zu Grand Rapids in Michigan weohnhaft, hat das Evangelium des Johannes so drucken lassen, wie es nach seiner Meinung dem Nommos vorgelegen hat; vgl. Das Johannes Evangelium, nach der Paraphrase des Nommos Panopolitanus mit einem ausführlichen kritischen Apparat herausgegeben von Dr. N. Janssen (21, N. X. VIII, 1), Leipzig 1903; die ersten 39 Seiten dieser Arbeit erschienen schon 1902 als Hallenser Doktor-dissertation. Auch Blass und Janssen kommen zu dem Resultat, daß Nommos an vielen Stellen des Evangeliums einen kürzern Text vor sich gehabt hat, als derjenige ist, den wir in unsern Ausgaben (Lieschendorf, Hort und Westcott, Nestle) jetzt haben; und sie können sich für diesen kürzern Text auf Zeugen berufen, die Nestle noch nicht kannte. Und da diesen Zeugen gerade neuerdings in der Textkritik auch sonst große Bedeutung beigelegt wird, wird auch die Paraphrase des Nommos für die Feststellung des Textes des vierten Evangeliums weiter herangezogen werden. Ob mit durchschlagendem Erfolge, läßt sich noch nicht sagen; jedenfalls hat sich als Resultat der genannten Arbeiten bei vielfacher Abweichung im einzelnen ergeben, daß es kein vergleichliches Bemühen ist, festzustellen, was Nommos in seinem Johannes gelesen hat.

Carl Bertheau. 20

**Noph**, von mehreren Propheten (Jes 19, 13; Jer 2, 16; 41, 1; 46, 11. 19; Ez 30, 13. 16) als eine der Hauptstädte Aegyptens in der Zeit des 8. - 6. Jahrhunderts genannt und, wie auch die LXX richtig angeben, mit Memphis identisch. Der Name ist aus dem ägyptischen Namen der Stadt Men-nufer, Ménfer, Ménfē (kopt. Ménfē, in den Keilschriften Mempi) entstammt. Die Ruinen von N. — Memphis liegen auf dem westlichen Nilufer, etwas südlich von Kairo, bei den Dörfern Mitrahine und Bedraschen; dort befinden sich auch die Trümmer des Haupttempels von N., der dem Lokalgotte Ptah-Sephaistos geweiht war. Die Stadt ist nach der Überlieferung durch den ersten historischen König Mienes gegründet worden und hat schon im alten Reiche (3. Jahrtausend v. Chr.) eine große politische Rolle gespielt. Noch unter Augustus war Memphis eine große und volkreiche Stadt und scheint erst in der byzantinischen Zeit an Bedeutung verloren zu haben, bis es unter der arabischen Herrschaft nach der Gründung Kairs völlig verfiel. Vgl. Baedeker, Aegypten, 5. Aufl. 133 ff. — Die Annahme, N. sei vielmehr das am oberen Nil, bei dem Gebel Barkal, südlich von Abn Hammed, gelegene alte Napata, die ältere Hauptstadt der Äthiopentönige, läßt sich in keiner Weise begründen.

Steindorff.

**Norbert** s. d. N. Prämonstratenser.

**Nordafrikanische Kirche.** — Quellen: CIL VIII, I-II Berolini 1881; Suppl. I (n. 10 989 ff.) 1891; Suppl. II (n. 17 585 ff.) 1891; Suppl. III im Trud. CSEL, Vindobonae 1866 ff. MSL, Paris 1844 ff.; Augustini opp., ed. nova Bened., Antw. 1700; Possidii vita Augustini, Aug. Vindel. 1768; Codex canonum eccles. afric. ed. Justellus, Paris 1614; Mansi, Florentiae 1759; Chronica minora (MG), ed. Mommsen, Berolini 1891 ff.; Notitia dignitatum, ed. Böcking, Bonn 1839 ff.; Polemii Silvii laterculus, ed. Mommsen, Leipzig 1853; Rufi Festi brevium, ed. Förster, Vindob. 1874; Codex Theodosianus, ed. Hänel, Bonnae 1842; Acta martyrum, ed. Rühlart, Ratisbonae 1859; AS, Paris 1863 ff.

Litteratur: R. Ritter, Erdkunde<sup>2</sup>, Berlin 1822; Tijssot, Géographie comparée de la Prov. rom. d'Afrique I, Paris 1884, II mit Atlas (ed. Reinach) 1888; Mommsen, Römische Geschichte V<sup>2</sup>, Berlin 1866; C. Meiser, Geschichte der Karthager, Berlin, I 1872, II 1896; F. Winter, Religion der Karthager, Kopenhagen 1821; ders., Primordia ecclesiae africanae, Hafniae 1829; Cagnat, L'armée Romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs, Paris 1892; Passu de Leffert, Les fastes de la Numidie, Paris 1888; ders., Vicaires et Comtes d'Afrique, Paris 1892; ders., Fastes des prov. africaines, Paris I-II 1896 f.; Halgan, Essai sur l'administration des prov. sénatoriales, Paris 1898; Boissier, La fin du paganisme, 2 Bde, Paris 1891; ders., L'Afrique romaine, Paris 1895; B. Schulze, Geschichte des Unterganges des griech.-röm. Heidentums, Jena I 1887; II 1892; 55 Morelli, Africa christiana I-III, Brixiae 1816 f.; Toulotte, Géographie de l'Afrique chrétienne, 4 Bde, Paris 1892-94; Künzle, Die altchristl. Inschriften Afrikas (IChS) 1885; N. Schwarz, Untersuchungen über die äußere Entwicklung der afr. Kirche, Göttingen 1892; A. Harnack, Die Mission u. die Ausbreitung d. Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, Leipzig 1902; R. Joh. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Dio- 60

Hennan, I. Leipzig 1890; Le Blant, Les persécutions et les martyrs aux premiers siècles de notre ère, Paris 1893; F. Allard, Le Christianisme et l'empire rom. de Néron à Théodose, Paris 1897; v. Hejete, Conciliengeschichte<sup>2</sup>, I—II, Freiburg 1873—75; D. Ritschl, Cyprian v. Carthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885; W. Thümmel, Zur Beurteilung des Donatismus, Halle 1893; Ludwig Schmidt, Geschichte der Wandalen, Leipzig 1901; Diehl, L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination Byzantine en Afrique, Paris 1896; A. Schulten, Das röm. Afrika, Leipzig 1899; Franz Wieland, Ein Ausflug ins alt-äthiop. Afrika, Wien 1900; Hauser-Wolfsgruber, Augustinus, Paderborn 1898; v. Hertling, Augustin, Mainz 1902; Description de l'Afrique du Nord (Atlas de la Tunisie, Musées et collections archéologiques en Algérie), Paris 1892 ff.; Giffet, Recherches archéologiques en Algérie, Paris 1893; Bullettino di archeologia cristiana 1863 ff.; Nuovo Bullettino etc., 1895 ff.; Recueil des notices et mémoires de la société archéologique de Constantine 1866 ff.; Mélanges d'archéologie et d'histoire 1880 ff. u. a. a. französische Zeitschriften. Weitere Quellen und Literaturangaben unter den Spezialartikeln.

15 Durch Lage, Begrenzung und die ihm eigene Bevölkerung und Geschichte in die Reihe der Mittelmeerländer gerückt, ist Nordafrika der Schauplatz einer politischen, religiösen und wirtschaftlichen Entwicklung geworden, welche dies Land frühzeitig in Beziehung zum römischen Reiche und zur römischen Kirche gebracht hat. Gegen N. und W. durch das Mittelmeer und den Atl. Ocean begrenzt, im E. und S. durch die Sahara und die libysche  
20 Wüste von dem übrigen Afrika getrennt, erscheint N.A., welches die heutigen Länder Marokko, Algier, Tunis und Tripolis umfaßt, als ein Land für sich. Von den Arabern wurde es Djezirat el Maghreb (Insel des Westens), von Ritter (I, 885) Klein-Afrika genannt, während die Bezeichnung Atlantide auf das Atlasgebirge und seine Bedeutung für die Gliederung und Bodenbeschaffenheit des Landes hinweist. Im S. senkt sich dies  
25 Gebirge zuletzt zur Ebene des Bagradas, des Hauptstromes von N.A., und damit zu dem hauptsächlichsten natürlichen Eingangsthor für die von außen kommenden Kulturen.

Die Bevölkerung zeigt eine Zusammensetzung aus 3 Elementen, den Berbern, gemeinsamer Name für die Stämme der Eingeborenen, der phönischen Invasoren, die sich besonders über die Küstengegenden verbreitete, aber auch im Lande zahlreiche kleine Stadt-  
30 gemeinden gründete (zur staatsrechtl. nicht ethnograph. Bezeichnung „Libyphöniker“ siehe Meißner, I 60 ff. 136 f.; Mém. d'arch. 1896, 441) und der römischen Kolonisation, von deren glänzenden Erfolgen mehr als ein afrikanisches Pompeji Kunde giebt. Vgl. Tissot, I, 385—397; Rec. des not. de Const. 1895—96 S. 127—211; 1898 S. 146 f.; Meißner, Quid novi ex Africa (Raffel 1886) 131 ff.

35 Das Christentum muß schon im 1. Jahrhundert nach Afrika gekommen sein, zur Zeit Tertullians waren die Christen bereits sehr zahlreich (Ad Scap. 2; Apol. 2; 37); an Eingangsthoren standen außer Karthago auch die übrigen Küstenstädte zur Verfügung, während die Ausbreitung im Lande durch die Militärstraßen, welche das ganze Gebiet durchzogen, erleichtert wurde. Römische Soldaten und Beamte mögen vielfach die Pio-  
40 niere des Christentums gewesen sein, worauf auch das starke militärische Element in der lateinischen Kirchensprache Afrikas hinweist (Harnack, Mission 515 f.). Außer Karthago kommen bei Tertullian nur erst 1 Städte mit christlichen Gemeinden vor: Hadrumetum, Thysdrus, Lambäsis (Hauptlager der III. Legion) und Utbina, doch waren nach Tert. Ad Scap. 1 damals auch in Mauretania schon Christen. Es muß dann aber bis 249  
45 ein starkes Anwachsen des christlichen Elementes stattgefunden haben, da Cyprian ep. 73, 3 bereits von „tot milia haereticorum“ spricht (Harnack a. a. O.). Hinsichtlich der kirchlichen Begründung weist alles nach Rom, „unde nobis quoque auctoritas praesto est“ (Tert. de praeser. haer. 36). S. m. Unterf. 28—32.

Wie N.A. im regen Verkehr mit den Ländern des Mittelmeeres stand, so bot es  
50 auch einen besonderen Nährboden für das Christentum, in dessen Entwicklung es unter den Ländern des römischen Reiches die erste Rolle spielt (Mommien, 657). Dazu haben auch die wirtschaftlichen Verhältnisse des Landes beigetragen. Denn von der Fruchtbarkeit desselben hatten nicht die eingeheftenen Landleute (s. Rec. des n. de Const. 1898, 58) den Nutzen, sondern die römischen Grundbesitzer, welche ihre ausgedehnten Güter durch  
55 Generalpächter verwalten ließen. Unter den letzteren sanken die anfangs freien Bauern mehr und mehr zu unfreien Hörigen herab. Als solche bildeten sie mit der Skavenbevölkerung des Landes die große Gemeinde, bei welcher das Evangelium als frohe Botschaft für die Elenden willige Aufnahme fand, aber auch die gärende Masse, aus welcher sich später die Horden der mit den Donatisten vielfach verbundenen Circumcellionen rekrutierten (s. Schulten 16, Thümmel 92). Doch war das Christentum nicht auf die niederen  
60 Volksschichten beschränkt (s. Tert. Apol. 1; 37; Ad Scap. 5).



Bei der dort beschriebenen Lage der Dinge mußte es sehr bald auch zur Reibung mit den vorgefundenen heidnischen Elementen kommen. Tertullian (Apol. 21), wie Cyprian (Quod idola 2) wenden sich gegen die göttliche Verehrung der Verehrten. Beiträge zu derselben enthalten CIL nn. 3; 8831; 17159. Noch größere Gefahr drohte dem Christentum von der durch blutige Menschenopfer und den Kultus der Unstetlichkeit be-  
 5 flecten punischen Religion, welcher sich die Religion der römischen Eroberer sehr schnell assimilierte: Der phönizische Baal mit dem Symbol der Sonne wird zum römischen Saturn, die phönizische Astarte (Tanit) mit dem Halbmond zur römischen Dea Magna (Mél. d'arch. 1894 Z. 39 n. 98), Caelestis (CIL n. 2226 aus Mascuta in Numid. nennt Caelestis, Saturn, Merkur und Fortuna als dii invantes), Diana Caelestis (CIL 10 n. 999 aus Karthago) oder Dea Magna Virgo Caelestis (CIL n. 9796 aus Zafar in Mauret. Cäs.). Vgl. Münter, Mel. 17 ff. 62 ff.; Augustin, De civ. Dei II, 1; Boissier, L'Afr. rom. 285; Mélanges d'arch. 1892 Z. 3 121. Der erste afrikanische Märtyrer Amphamo trägt noch einen punischen Namen, auch erhielt sich im Volk die punische Sprache lange Zeit neben der lateinischen (Aug. Conf. I, 11; ep. 209; Boissier, 15 L'Afrique rom. 297; 304), aber die Bibel wurde weder ins Punische noch ins Berberische übersetzt. Das Christentum leistete vielmehr durch Einführung der lateinischen Sprache, welche auch die griechische verdrängte, denn Tertullian selbst schrieb zuerst noch griechisch (Harnack, Missien, 513), den Römern einen wichtigen kolonisationsdienlichen Dienst.

Der allmählichen Ausbreitung des Christentums über N.A., welche von der Pro-  
 consularis aus über Numidien fortgeschritten war, hat sich die Bildung zahlreicher Gemein-  
 20 deinden (s. zur allmählichen Verbreitung des Christentums bis 325 Harnack a. a. Z. 520—527), sowie in Anlehnung an die politische auch die Ausgestaltung der kirchlichen Verfassung angeschlossen. Zu den politischen Provinzen s. die Schriften von Pallu du Lessert, Diehl und m. Unterj. 2—18. Die Nachrichten über die kirchlichen Provinzen 25 beginnen mit dem 3. Jahrhundert, in dessen erstes Drittel die von Cyprian erwähnte Synode unter Agrippinus fiel. Vgl. ep. 70, 1; 71, 1; 73, 5; C. Schmidt, GgM 1893 Z. 240; Harnack, Miss. 516. Agrippinus versammelte damals zu Karthago die Bischöfe um sich, welche „in der Provinz Afrika und Numidien die Kirche des Herrn leiteten“. Daß zunächst diese beiden Provinzen zusammen genannt werden, findet seine Erklärung 30 in dem engen politischen Zusammenhang derselben bis zum 3. Jahrhundert; denn bis dahin hatte Numidien, wenn es auch seit 37 n. Chr. nicht mehr dem Praefensul, sondern dem kaiserlichen Legaten unterstellt war, doch als eine Diözese zur Provinz Afrika gehört (CIL VI n. 1406; VIII p. XVI; m. Unterj. 9). In diesen Zustand knüpft auch Cyprian an. So schreibt er von einer Provinz (pr. una), deren Angelegenheiten von 35 denen des ganzen Erbkreises unterschieden werden, ep. 19, 2 (a. 250), die Zeit der Abfassung nach D. Michl 238 ff.), von einer Provinz ganz allgemein ohne Zusatz ep. 59, 16 (a. 252). Seine Provinz (pr. nostra) erwähnt er in Briefen aus dem Jahre 251, so ep. 27, 3; 43, 3 (in den Worten: item universis episcopis vel in nostra pr. vel trans mare constitutis erscheinen die Bischöfe „in nostra pr.“ identisch mit allen 40 afrikanischen Bischöfen); 15, 1; 55, 21. Von besonderem Interesse ist in ep. 18, 3 (a. 251) die Stelle: „latius fusa est nostra pr., habet enim Numidiam et Mauritania sibi cohaerentes“. Als seinen eigentlichen Bezirk bezeichnet Cyprian hier zwar auch die politische Provinz Afrika, aber er betrachtet Numidien und Mauretanien als dazu gehörige Anhängel (C. Schmidt, GgM 1893, 241). Wichtig ist dabei nicht sowohl der Aus-  
 45 spruch des Bischofs auf ganz Afrika, als vielmehr die Thatsache, daß um diese Zeit neben Afrika Numidien und Mauretanien besonders genannt werden. Dies geschieht dann weiter für Afrika und Numidien ep. 71, 4 (a. 255), für Numidien und Mauretanien ep. 72, 1 (a. 256). Aus dem Jahre 256 ist auch ep. 73, in dem (73, 3) Cyprian von „pr. nostris“ schreibt. Damit sind wir in das Jahr gelangt, für welches auch durch das 50 Konzil über die Kegertause die 3 Kirchenprovinzen Afrika, Numidien und Mauretanien bezeugt sind (CSEL III, p. I, 435 ff.).

Eine Änderung kam in die bestehenden Verhältnisse durch die neue Reichseinteilung unter Diokletian, wodurch N.A. in 6 Provinzen geteilt wurde: 1. Proconsularis (Zeu-  
 gitana); 2. Byzacium-Byzacena (zur Ableitung der Namen Zeugit. und Byz. s. Meier 55 I, 78); 3. Numidia; 4. Tripolis; 5. Mauretaniam Sitifensis, 6. Mauretaniam Caesariensis (Tijssot, II, 39—43).

Die kirchlichen Provinzen zu Anfang des 4. Jahrhunderts, die sich mit den poli-  
 tischen decken, erkennen wir aus einer Verfügung Konstantins zur Synode von Arlate  
 (314), s. Augusti. opp. (ed. n. Ben.) IX append. 25. Zur Unterscheidung eines konz- 60

julianischen und prokonularischen Numidien s. m. Unterj. 20 ff. Jedenfalls bildete auch Numidien nur eine Kirchenprovinz, welche unter einem gemeinsamen Primas stand. Als solcher fungierte hier wie in den andern Provinzen der jeweilige älteste Bischof der Provinz, daher der Name „Senex“ für denselben. Eine Ausnahme machte nur die Pro-  
 5 consularis, in welcher der Primat beständig mit Karthago als dem Metropolitansitz verbunden war. Dem Primas von Numidien war zuerst auch Mauret. Zitensis unterstellt, bis 393 zu Hippo Regius ein eigener Primas für dasselbe genehmigt wurde, s. Hefele II, 55. 66 f. Mauretania Tingitana gehörte kirchlich zu Mauret. Cäf. Wie es mit der Inselprovinz Sardinien stand, welche die Vandalen dem afrikanischen Besitz hinzufügten,  
 10 ist nicht sicher, die Notitia provinciarum vom Jahre 181 (CSEL VII, 117 ff.) rechnet sie jedenfalls auch zu den Kirchenprovinzen. Bei den politischen Provinzen findet sie sich nach der byzantinischen Reorganisation, s. Diehl, 108 ff.

Von den arianischen Vandalen (s. d. N.) litten die Katholiken, zumal die Kleriker, nicht nur an ihrer Person mancherlei Unbilden, die sie vielfach selbst durch Widersehtig-  
 15 keit und aufreizende Thätigkeit verschuldeten (Vita Fulgentii 9, 17; s. Räder, ZRG 1900, 19; v. Schmidt 63, 67, 71, 95 ff. 103), sondern wurden auch durch Einziehung ihrer Kirchen und Güter geschädigt. Letzteres traf besonders Karthago und die Proconularis.

Von Einfluß auf den Bestand der Kirche war ferner die Ausbreitung der Mauren, welche während der Vandalenzeit einen großen Teil des früheren römischen Besitzes, so  
 20 besonders das südliche Numidien und die drei Mauretanien, wieder an sich rissen, s. Diehl 36; v. Schmidt 123. Zimmerlin scheinen sich wenigstens die 6 festländischen Provinzen durch alle Völker hindurch vom 1.—6. Jahrhundert erhalten zu haben; sie kommen zuletzt noch auf dem Konzil des Jahres 525 vor, auf welchem ihre Rangordnung festgestellt  
 25 wurde, s. Hefele II, 710 ff., während 534 nur 3 Provinzen: Proconularis, Byzacena und Numidien mit im ganzen 220 Bischöfen zu Karthago vertreten waren. Doch scheint dann die energische Propaganda unter Justinian die kirchlichen Zustände wieder gehoben zu haben. So kam zunächst Tripolitana hinzu und zu Anfang des 7. Jahrhunderts ist  
 30 sogar Mauretania Tingitana auf einem Konzil zu Karthago vertreten. Vgl. Diehl 40; 411—418.

Die Zahl der Gemeinden, an deren Spitze ein Bischof stand, war gerade in N. A. eine besonders große. Zur Zeit Augustins gab es deren wenigstens 500, obgleich die  
 35 Einsetzung von Bischöfen auf dem Lande und in den kleineren Städten verboten war, s. Morelli III, 155; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands<sup>2</sup> (Leipzig 1898) I, 40. Die Erklärung für jene große Zahl findet v. Hertling (61) in einem weit getriebenen Municipalgeist der Afrikaner, ähnlich Harnack (Miff. 516) und Hauck (a. a. O.) in den vielen  
 40 kleinen punischen Landstädten, v. Schmidt (59) in den großen Landgütern, auf welchen die einzelnen Kastelle zum Teil mit eigenen Bischöfen besetzt wurden. Ferner mag der Wettstreit zwischen den Katholiken und Donatisten dazu beigetragen haben, daß an vielen  
 45 Orten Gegenbischöfe aufgestellt wurden. Wo kein Bischof war, sollte ein Presbyter mit einem Diakon die Gemeinde leiten. Ein Beispiel dafür und damit zugleich einen wichtigen Beitrag zur Verfassung der Landgemeinden s. H. Müller (ZRG 1896, 214 ff.) in dem, was über den Presbyter Gaius Dianensis (so, nicht Tidenis ist nach Cod. Z zu lesen, es ist an Diana Veteranorum in Numidien zu denken, vgl. Harnack, Miff.  
 50 523) bei Cyprian ep. 31 berichtet wird. Vgl. hierzu aber auch C. Ritschl 234 und Harnack in Theol. Abhdlg. C. v. Weissäcker gew. 2 ff. — Daß Karthago zur besseren kirchlichen Versorgung nach dem Vorgange Roms in eine Anzahl Regionen eingeteilt war, ist durch OIL n. 13123 bezeugt, auf welcher ein Vester Mena aus der 4. oder 5. Region genannt ist. Vgl. Delattre in Rec. de Const. XXV (1890) 358; Harnack  
 55 Miff. 197 und III II, S. 5 Z. 100 ff.

Die Ausgestaltung der bischöflichen Macht ist an die Ausbildung des kirchlichen Bußinstituts geknüpft, welche mit Tertullian anhebt und unter Cyprian zum Abschluß  
 60 kommt. Vgl. C. Freuden, Tertullians Schriften de paen. et de pud., mit Rücksicht auf die Bußdisziplin unterj., Gießen 1890; H. Müller, Die Bußinstitution in ZRG 1896. Als Vertreter der altchristlichen Auffassung von der Sittlichkeit und als Mon-  
 65 taniist trat Tertullian der von Calixt von Rom eingeführten und auch in N. A. durchdringenden Neuerung entgegen, durch welche die Anzuchtsünden, bisher mit Abgötterei und Mord als Todsünden angesehen, zu den vergebbaren Sünden gerechnet wurden. Dazu wurde mehr und mehr der Einfluß der Gemeinden, welchen anfangs als Organen  
 70 des Geistes die Sündenvergebung zustand, und in deren Namen die Bischöfe dieselbe er-

teilt hatten, beschränkt und die bischöfliche Entscheidung die ausschlaggebende. In Cyprian erstand der nordafrikanischen Kirche ein Bischof, welcher einerseits in Ablehnung an Rom dem Einfluß des übrigen Klerus und der Gemeinde neben dem des Bischofs ein Ende machte, andererseits aber auch Rom gegenüber mit Zähigkeit und Entschiedenheit die Selbstständigkeit der afrikanischen Kirche zu wahren wußte. Obgleich Cyprian nicht rechtlich der Primas der afrikanischen Kirche war, sah er sich doch als solchen an und wurde es im Lauf der Zeit auch mehr und mehr infolge seiner hervorragenden Persönlichkeit und der Bedeutung, welche der Bischof der Landeshauptstadt ganz von selbst gewonnen mußte. Dazu trugen auch die afrikanischen Generalsynoden bei, welche neben den Synoden einer oder mehrerer Provinzen stattfanden.

Bei allem Ehreuvorrang, welchen Cyprian dem römischen Bischofsitz zugehänd, hielt er doch an der prinzipiellen Gleichheit aller Bischöfe fest (M. Müller, *MS* I, 153 f.; v. Schubert [Möller<sup>2</sup>, *Lehrb. d. MS*], I, 301 ff.). So gelang es auch dem römischen Bischof Stephan nicht, die Afrikaner zur Verwerfung der Meletianer zu bestimmen. Erst das Konzil von Nela 311 räumte in can. 8 mit dieser Sitte auf und scheint auch in can. 13, welcher die Ordination durch einen Traditor für gültig erklärt, sowie in can. 20, welcher sich gegen das angemessene Vorrecht einzelner Bischöfe (bes. des Primas von Numidien, vgl. Morelli II, 333; s. auch d. Anfang d. Donatism.), andere Bischöfe zu ordinieren, richtet, mit den Sonderrechten und Gebräuchen der afrikanischen Kirche gebrochen zu haben. Den Vorrang des Metropolitens von Karthago erkennt das Konzil zu Hippo Regius 393 an (Hefele II, 53 ff.). Die Autorität Roms wird zwar schon von Augustin *sermo* 131 (Maascher 668) in einer Weise hervorgehoben, als sei durch eine Entscheidung des römischen Stuhles eine Streitfrage erledigt; doch haben die afrikanischen Bischöfe auch damals noch ihre Selbstständigkeit gewahrt, wie das die Verhandlungen mit Bischof Jovinian (417—418) in Sachen des Pelagianers Caelestius beweisen (s. v. Hertling 85). Erst unter den zunehmenden Drangsalen der Vandalenerrschaft und infolge des fortschreitenden Verfalls kam es zu einem immer engeren Anschluß an Rom und zur Anerkennung der römischen Kirche als des „caput omnium ecclesiarum“ (Vict. Vit. II, 43 in CSEL VII, 11).

Eigentümlich der afrikanischen Kirchenverfassung scheinen die „seniores plebis“, eine Art Gemeindevertretung, gewesen zu sein. In den *Gesta apud Zenophilum* (CSEL XXVI, 185—197) finden sich dazu folgende Zusammenstellungen: *episcopi, presbyteri, diaconi, seniores* (189, 3—4); *adhibere conclericos et seniores plebis ecclesiasticos viros* (189, 21—22); *Purpurius episcopus clericis et senioribus Circaensium in d. a. s.!* (189, 27—28); *Fratibus et filiis, clero et senioribus Fortis in d. a. s.!* (190, 33); *Nundinarius dixit: vos seniores clamabatis* (192, 30).

Die „Seniores“ werden einerseits von den Klerikern unterschieden, andererseits aber als *ecclesiastici viri* bezeichnet. Da in der zuletzt genannten Stelle (192) der Grammatiker Victor angedeutet ist, welcher einem vornehmen Dekurionengeschlechte Cirtas (185, 11—12) entstammte, bietet für diese Einrichtung vielleicht die alte karthag. Verfassung aus der punischen Periode in dem Anschluß der Gerusia ein Vorbild, zumal derselbe Ausdruck „seniores“ dafür vorkommt (s. Liv. 30, 16, 3 Melzer II, 39).

Wesentlich beeinträchtigt wurde die ruhige Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse durch die vielerlei Spaltungen und Sekten, welche in N. A. einen besonders günstigen Boden fanden. Den Montanisten und Manichäern gelang es sogar, erstere in Tertullian, letztere Jahre lang in Augustin, die beiden Haupttheologen des Landes für sich zu gewinnen. Die tiefsten Wunden schlug aber der afrikanischen Kirche der Donatismus (s. d. A.), welcher sich nicht nur zu einer numidischen Nationalkirche ausbildete, sondern sich auch über die anderen Provinzen verbreitete. Ueber ein Jahrhundert vom Jahre 312 an teilte diese große Spaltung die nordafrikanische Kirche in zwei zeitweise fast gleiche Heerlager, zwischen welchen die Schlachtrufe *Deo gratias* von Seiten der Katholiken (CIL n. 2292) und *Deo laudes* von Seiten der Donatisten (CIL nn. 2046; 2223; 2308; 10694; 17718; 17732; 17768; 18669) hin- und herobten. Vgl. Aug. en. in ps. 132, 6; de Rossi, *Bull. di a. er.* 1875, S. 174. Zu den Donatistengräbern in Ma Miliaria (Maur. Caes.) s. Mél. d'arch. et d'hist. 1901, 237 ff.; Giell, *Fouilles de Bénian* 1899 p. 25; 42; *Rec. de Const.* 1899, 128; v. Schmidt 60. Einen Niederschlag jener kirchlichen Zerrissenheit kann man in den Grabchriften sehen, welche in der Formel *vixit in pace et fidelis v. i. p.* dem Verstorbenen ein Zeugnis seiner Treue gegen die Großkirche ausstellen: CIL nn. 673, 718, 1086; 1516, 1762, 8635; 10540; 11890 ff.; 12196 ff.; 13468 ff.; 16908 u. a. a. Wo dieselbe bei Kindern vorkommt

(nn. 11099; 11106; 11131; 13836; 16351), bedeutet sie, daß diese Kinder Glieder der katholischen Kirche gewesen und als solche gestorben sind. Auch Inschriften wie nn. 2311; 5176 mit dem Hinweis auf die katholische Kirche sind hier zu nennen. Wo sich nur die Worte in pace finden in Verbindung mit dormit (nn. 11119 ff.; 11125; 11726) oder requiescit, quievit u. dgl. (nn. 11118; 11123; 11128; 11619; 19671), ist es ein Hinweis auf den Zustand nach dem Tode. Beides vereint, den Hinweis auf den Frieden im Tode und die Treue im Leben, enthält n. 13603: Dalmaticus in pace et paradisu fidelis in deo vixit. Vgl. nn. 9271; 19918; Revue archéologique 1888, 10; Comptes rendus de l'Acad. des inscript. 1888, 10f.

Die Bedeutung der afrikanischen Kirche für die Lehrentwicklung läßt sich am besten aus den Schriften Tertullians, von dem Cyprian abhängig ist, und Augustins erkennen. Apologetisch tätig waren auch Arnobius und Laktanz. Einen Einblick in den Stand der Sittlichkeit gewähren Tertullian, De spectaculis; De paenitentia und De pudicitia; Cyprian, Ad Donatum und De habitu virginum; Augustin, Conf. II, f. Hausher 13 ff. Weiteres f. u. d. einzelnen M. und M. Ebert, Allgemeine Gesch. d. Litteratur des Mittelalters<sup>2</sup>, Bd I (Leipzig 1889), 32—88; 212—251. Zur Ausbreitung des Mönchtums f. Hausher 355.

Einen wertvollen Beitrag zur Stellung der Klöster in der Kirche ihrer Provinz liefert die Vita Fulgentii (G. Zicker, ZRG 1901, 10; 32; 36—42).

Die gegen die fremden Religionen geübte Toleranz des römischen Staates kam auch den Christen von M. zu gute, bis das Edikt M. Aurels 177 in Ramphamo und Gen. und bald darauf (180) in den Sicilianischen Märtyrern (Münch 130 ff.; Harnack, Mißf. 521; m. N. 101 ff.) die ersten Opfer lieferte. Zum Martyrium der Perpetua und Felicitas (Miten von Franchi Cavalieri, Rom 1896) f. den Art. Die Wirkungen der Decianischen Verfolgung lernen wir aus Cyprians Schrift de lapsis und aus der Geschichte des Bußstreites kennen. Unter Valerian erlitt Cyprian selbst den Tod. Zwei ihm geweihte Kirchen erwähnt Victor v. Vita I, 15 (CSEL VII, 8). Vgl. Mcl. d'arch. 1902, 327. In dieselbe Verfolgung gehören wohl auch die Hortensischen Märtyrer, Marianus und Gen., welche CIL n. 7921 feiert (f. Rec. de C. 1895—96 S. 212 ff.), sowie Montanus und Gen. in CIL n. 10665 (Miten von Fr. Cavalieri, Rom 1898). An die letzte Verfolgung unter Diocletian erinnern die „dies purificationis“ der Inschrift 6700 (= 19353), f. Mcl. d'arch. 1901, 230. Weitere Opfer derselben Verfolgung waren die hl. Crispina in Theveste (f. Nuovo Bull. 1899, 51 ff.; 297 ff.) und die Thuburbanischen Märtyrer in n. 1392 (= 11902), f. dazu Thümmel 36. Einen Hinweis auf die Funeralkollegien (ecclesiae fratrum) enthalten nn. 9585 f. Zur Bedeutung der Worte memoria, memoriae, nomen, nomina bieten Beiträge nn. 2220; 5661 f.; 8431; 9714; 10686; 10693; 16741; 16713; 17607; 17711; 18656; 19411, und das in Fr. Zivara (Num.) gefundene silberne Reliquiar. Vgl. De Rossi, La capsella argentea africana (Roma 1889); m. Unterf. 65 f.; 77; 103. Weiteres über die Verfolgungen der Römerzeit f. unter den M. über die Christenverfolgungen und die einzelnen Kaiser; ferner bei Le Blant, Les persécutions; P. Allard, Le Christianisme; Boissier, La fin d. p. I, 399 ff.; m. Unterf. 101—152; TBW XIII (1891) 150 f.; XIV, 168; 195; XV, 155 ff.; XVI, 160; XVII, 182 ff.; XIX, 177.

Nach geschlossenem Frieden zwischen Staat und Kirche begann überall eine erhöhte Bautätigkeit, wovon zahlreiche Trümmer Kunde geben. Allein in Karthago erhoben sich 21—22 Basiliken, darunter die Kathedrale B. Restituta, f. Rec. de C. XXV, 282, n. 150; Mcl. d'arch. 1890, 1—2. v. Schmidt 69. Man glaubt dieselbe in der B. Damus el Karita aufgefunden zu haben. Vgl. Delattre, Carthage, notes archéol. 1892—93; Revue africaine 1893—94; Wieland 21—36. In Numidien ist Theveste mit einer großen Basilika- und Klosteranlage bemerkenswert (f. Vallu, Le monastère byzantin 1891; Rec. de Const. 1895, 5—87; Nuovo Bull. 1899). Zu zwei kleineren Basiliken in Mersjett nicht weit von Theveste f. Rec. de C. 1899, 395 ff.; 406 ff. In Mauretania Caesar. lieferten Musuccum und Tipasa interessante Funde, ersteres vier Basiliken, darunter eine mit heragener Abtis, eine andere mit punischen Ornamenten (Wieland 172 ff.), letzteres außer einer neunißigen B. mit Baptisterium (Mcl. d'arch. 1891, 357—371) die B. des Bischofs Alexander (Bulletin du Comité des travaux historiques 1892, 466—181; Mcl. d'arch. I. c. 389—92) und die B. der hl. Salza, welche ins Meer gestürzt wurde, weil sie eine bronzene Schlange, ein dort verehrtes (punisches?) Idol zerbrechen hatte (Gsell, Rech. 1—76. Pl. I—VIII; Mcl. d'arch. 1894, 386—389). Hier will Duchesne in CIL n. 9289, der Grabchrift der Rasinia Se-

eunda, die älteste datierte (a. 238) christliche Inschrift von N. A. leben. Ihr stellt Gsell einige andere an demselben Orte gefundene Inschriften zur Seite, bei. die der Magnia Crescentina mit dem alten Symbol des Ankers (s. Mcl. d'arch. 1891, 313 ff.; 407 f.). Zu dem sagen. Wunder von Tipasa in der Wandalenzeit, durch welches ihrer Jungen beraubte Märtyrer die Sprache behielten, einige Abtrünnige sie aber wieder verloren, s. Görres, ZwTb XXXVI, 191 ff. Zur Wandalenverfolgung überhaupt s. v. Schmidt; m. Unterf. 153—173; Görres, Deutsche Züchr. f. Geschichtsw. 1863; ZwTb 1893, 500 f.; 1900, 142 ff.

Die Religionspolitik Konstantins und seiner Söhne (s. d. A.) schuf sehr bald den Rechtsboden, auf welchem christlicher Glaubenseifer die früher erlittenen Unbilden vergalt. Zeit 341 mehren sich die Gesetze gegen den heidnischen Kultus (Cod. Theod. XVI, 10, 2. A. 5). Die Tempel wurden geschlossen und die Säkularisation des Tempelgutes durchgeführt. Ein Erlass aus dem Jahre 399 an den Prokonsul Apollodorus (C. Th. XVI, 10, 18) verbietet die Zerstörung derjenigen Tempel, welche nicht mehr zum Götzendienst gebraucht wurden. Ein Konzil zu Karthago im Jahre 401 beschloß, die Kaiser sollten den Götzendienst ausrotten und die Tempel abtragen lassen, welche keinen künstlerischen Wert besäßen (Hefele II, 80 f.). Altäre und Götterbilder wurden, sofern sie nicht in heimlichen Verstecken der Auffindung entgingen (Le Blant, De quelques statues cachées par les anciens in Mcl. d'arch. X [1890], 389—396), in Museen untergebracht. Mehrere solcher Funde mit der Inschrift: Translata de sordentibus locis birgt jetzt das Museum von Cäsarea in Mauret. (Musée de Cherchel 17 f.), wobei die sord. loca sich auf die als Stätten der Unsitlichkeit verrufenen Bäder, die Fundorte jener Gegenstände, zu beziehen scheinen. Im Jahre 421 wurde in Karthago der Tempel der Caelestis niedergedrückt und in einen Begräbnisplatz verwandelt (De prom. et praed. bei MSL LI, 835). Die damit verbundene Via Caelestis zerstörten die Wandalen (Victor v. Vita I, 8 CSEL VII, 5). Zur Zäbigkeit des Heidentums s. den Briefwechsel zwischen Augustin und Marinus (Aug. epp. 16 und 17; Reiffers, La fin du pag. II, 262 f.). Vereinzelt kam es sogar zu blutigen Zusammenstößen zwischen Heiden und Christen, so zu Sufes (Col. Sufetana in Byzae. s. CIL 41) und zu Calama (Num.), s. Aug. epp. 50 u. 91. In den Städten boten die mit priesterlichen Funktionen verbundenen Munizipalämter dem Heidentum einen zäben Rückhalt, doch wurden jene unter allmächtig ihres sacerdotalen Charakters entkleidet. CIL n. 10516 aus dem Jahre 525/26 weist einen christlichen flamen perpetuus auf (s. den Beschluß der Synode von Elvira bei Hefele I, 148—157; 179 f.; Duchesne, Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens (Mélanges Renier 159—174); m. Unterf. 50 f.). In Thannugadi waren ausgangs des 4. Jahrhunderts (CIL n. 2403) unter 72 Magistratspersonen 17 Priester. Dem „numen“ der Kaiser wurden wie bisher Widmungen dargebracht (CIL nn. 11025; 11808; 12275; 15582); eine Inschrift (n. 11024) bezeichnet Kaiser Valentinian als „ex divina stirpe progenitus“, eine andere (n. 18328) die christlichen Kaiser als „divini principes“.

Die Bekämpfung des Heidentums wie der Sekten ließ sich nächst Tertullian besonders Augustin angelegen sein, s. Possidius, Vita Aug. c. 18; Mauricher 631—756; B. Schulze II, 149 ff. — Trotzdem gelang es nicht, aus N. A. ein völlig christliches Land zu machen. Das verbanderten schon die Stämme der Eingeborenen, welche von Sünden her immer wieder neue Einfälle machten und die jeweilige Kulturmacht des Landes bedrohten. Als die byzantinische Herrschaft noch einmal mit einer letzten christlichen Propaganda einsetzte, stand ihr dazu ein weites Gebiet zur Verfügung. Bei allen Eroberungen, welche das Christentum in N. A. gemacht hatte, daß es bisweilen dem Siege nahe zu sein schien, war es ihm eben doch nicht gelungen, die Wurzeln des Heidentums gänzlich auszurotten. Letzteres überdauerte nicht nur die römische und wandalische, sondern auch die byzantinische Periode (s. das letzte christliche Denkmal derselben in CIL n. 2389), um zusammen mit dem Christentum zuletzt im Islam, welcher in den Jahren 647—717 die Eroberung des Landes und die Vernichtung der nordafrikanischen Kirche durchführte, auf- und unterzugehen (s. Diehl, 563—592).

Alexis Schwarzke. 55

**Nordamerika, Vereinigte Staaten** von (offizieller Name: United States of America, Abkürzung U.S.A.). — Litteratur. Eine allgemeine und quellennmäßige Kirchengeschichte der Vereinigten Staaten ist noch ein desideratum. Die Gewichtswerke von Bancroft (History of the United States) Hildreth, Bryant, Kalten und von Holst beschäftigen

sich fast ausschließlich mit dem politischen und nationalen Leben und erwähnen die kirchlichen Verhältnisse nur gelegentlich, am meisten in der Kolonial-Periode, wo die religiösen Motive der Einwanderer stark in den Vordergrund traten. Was die deutschen Kirchengeschichten über Amerika melden, ist äußerst lückenhaft und einseitig. Robert Baird, *Religion in America; or an account of the origin and present condition of the Evangelical Churches in the United States with notices of the unevangelical denominations*, II. Edit., New-York 1856. Eine fleißige, aber trodene und farblose Sammlung von historischem Material und statistischen Notizen. Rupp-Weinbremer, *History of all the relig. denominations in the U.S.*, II. Edit., Harrisburg, Pa. 1848. Hier erzählt jede Seite  
 10 durch einen ihrer Gründer oder Vertreter, z. B. die Mormonen durch Jo. Smith, ihre eigene Geschichte, meist in enlogistischem Stile. W. Sprague, *Annals of the American Pulpit, or Commemorative Notices of distinguished American Clergymen of various Denominations; with Historical Introductions*, N. York 1857 sqq., 9 Bände (noch nicht vollendet). Wichtig für die Geschichte der amerikanischen Kanzelberedbarkeit und Biographie. Philipp Schaff,  
 15 *Amerika; die politischen, sozialen und kirchlich-religiösen Zustände der Vereinigten Staaten von Nordamerika mit besonderer Rücksicht auf die Deutschen*, Berlin 1854; dasselbe in engl. Uebersetzung, New-York 1855. (Der zweite Teil enthält eine Schilderung der meisten Kirchengemeinschaften.) Von demselben Verfasser: *Der Bürgerkrieg und das christliche Leben in Amerika* (3. Aufl., Berlin 1865); und: *Bericht über das Christentum in Amerika*, in den  
 20 Verhandlungen der siebenten Generalversammlung der Evang. Alliance in Basel, 1879, S. 126–201.

Nordamerika, im Unterschiede von Centralamerika und Südamerika, umfaßt das Ländergebiet der westlichen Hemisphäre zwischen dem 16. Grade nördlicher Breite und dem nördlichen Eismeer. In politischer Hinsicht zerfällt dasselbe in fünf Abteilungen:  
 25 1. die dänischen Besitzungen, Grönland mit 384 000 englischen Quadratmeilen. 2. Die britischen Besitzungen, wozu die beiden Kanadas, New-Brunswick, Nova Scotia, New-Foundland, Prinz-Edwards-Insel, das Territorium der Hudsons-Bay und Labrador, im ganzen 3 050 398 englische Quadratmeilen, gehören. 3. Die Vereinigten Staaten von  
 Nordamerika mit 9 212 000 qkm oder 3 564 478 Quadratmeilen und 76 Millionen Ein-  
 30 wohnern (nach dem Censur von 1900). Die ehemals russischen Besitzungen im Nordwesten sind a. 1867 für sieben Millionen Dollars an die Vereinigten Staaten verkauft worden und bilden das Territorium Alaska. 4. Die Republik Mexiko mit 1 038 834 Quadrat-  
 meilen. In kirchlich-religiöser Beziehung teilen die von europäischen Mächten abhängigen  
 35 Besitzungen im allgemeinen den Charakter des Mutterlandes. So ist das britische Amerika  
 überwiegend protestantisch (mit Ausnahme des östlichen Kanada, das zuerst von Franzosen besiedelt wurde und daher vorwiegend katholisch ist), Mexiko ausschließlich römisch-  
 40 katholisch, da die politische Trennung vom spanischen Mutterlande die kirchlichen Verhältnisse wesentlich unberührt ließ. Die Vereinigten Staaten, mit denen wir es hier ausschließ-  
 lich zu thun haben, sind eine selbstständige Fortsetzung von ganz Europa auf eng-  
 45 lich-protestantischer Grundlage und ein freier Tummelplatz aller guten und schlimmen  
 Kräfte der alten Welt auf einem neuen Boden und unter eigentümlichen Verhältnissen. Sie bilden in Hinsicht sowohl des Umfangs und der Einwohnerzahl, als des politischen,  
 50 sozialen und religiösen Lebens die Hauptträger der weltgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Bedeutung des amerikanischen Kontinents, und haben nach menschlicher Voraussicht  
 55 eine unermessliche Zukunft vor sich.

Indem wir nun eine allgemeine Charakteristik ihrer kirchlich-religiösen Zustände versuchen, wollen wir besonders diejenigen Punkte hervorheben, durch welche sich das nordamerikanische Kirchenwesen von dem europäischen unterscheidet.

I. Geschichtlicher Überblick. Bei der Entdeckung, Besiedelung und geschichtlichen  
 60 Entwicklung Amerikas haben neben wissenschaftlicher Neugierde, kühnem Unternehmungs-  
 geist, Ehrgeiz und Habguth auch religiöse Motive mitgewirkt. Columbus war ein religiöser  
 Enthusiast und brachte seine Entdeckungen in die engste Verbindung mit der Ausbreitung  
 der christlichen Kirche unter den Heidenvölkern, worin die Königin Isabella von Spanien  
 ganz mit ihm sympathisierte; ja er beabsichtigte sogar, mit einem Teile seines geboffenen  
 65 Gewinnes einen Kreuzzug zur Eroberung des hl. Landes auszurüsten, so daß die Lösung  
 der occidentalischen Frage zugleich zur Lösung der orientalischen Frage in ihrer weitesten  
 Ausdehnung führen und die äußersten Enden der Erde unter der Herrschaft des Kreuzes  
 vereinigt werden sollten. Nicht entschiedener tritt der religiöse Faktor in den Anfängen  
 von Nordamerika hervor, aber hier nicht im Dienste des römischen Katholicismus, wie  
 70 in den spanischen und portugiesischen Kolonien von Mittel- und Südamerika, sondern  
 überwiegend im Dienste des englischen Protestantismus. Die große Entdeckung am Ende  
 des 15. Jahrhunderts steht offenbar in providentieller Verbindung mit der Reformation

des 16. Jahrhunderts, indem dieselbe einen neuen, unermesslichen Schauplatz zur weiteren Entfaltung des religiösen, sozialen und politischen Prinzips des Protestantismus eröffnete. Auch ist es bedeutend, daß die nördliche Hälfte der neuen Welt zuerst unter den Auspizien Englands von den beiden Cabots entdeckt wurde, welche Labrador und New Foundland 1497 berührten, also ein Jahr bevor Columbus seinen Fuß auf das Festland von Südamerika setzte. Dadurch geriet jene Hälfte von vornherein in enge Verbindung mit der Nation, welche ein Jahrhundert später die größte Seemacht und das Hauptbellwerk des Protestantismus wurde.

Nordamerika tritt indes erst mit der Ansiedelung Virginians 1607 oder, genauer genommen, mit der Landung der puritanischen „Pilgerväter“ in Massachusetts 1620 in der Kirchengeschichte auf. Von da an ward es in einem großartigen Maßstabe, was Genf zur Zeit Calvins gewesen, eine Zufluchtsstätte für verfolgte Protestanten aus allen Ländern. Puritaner, Presbyterianer, Quäker, Baptisten, Hugenotten, lutherische Salzburger, Herrnhuter, lutherische und reformierte Pfälzer, Mennoniten u. s. w. wanderten dahin aus, um dort ungestört ihren Kultus ausüben zu können und drückten ihrer neuen Heimat von vornherein den Charakter des religiösen Ernstes und zugleich der nicht auf Indifferentismus, sondern auf bitterer Erfahrung von ungerechter Verfolgung ruhenden Duldsamkeit auf. Auch englische Katholiken, die damals in England unter dem Trude strenger Strafgesetze schmachteten, suchten und fanden ein Asyl in Maryland. Nimmt man dazu die holländisch-reformierten Ansiedelungen in New-York und die englisch-bischöflichen Kolonien in Virginien, den beiden Carolinas und Georgien, welche nicht, wie die meisten anderen, dem Gewissensdruck ihren Ursprung verdanken, so sehen wir schon vor dem amerikanischen Unabhängigkeitskriege fast alle Zweige des europäischen Protestantismus und zugleich eine kleine römisch-katholische Kolonie in der neuen Welt repräsentiert. Natürlich waren diese Kirchen damals noch schwach, doch stark genug, um eine Bevölkerung heranzubilden, die im stande war, den ungerechten Forderungen des englischen Mutterlandes energischen Widerstand zu leisten und unter der weisen Leitung Washingtons, des reinsten und uneigennützigsten aller amerikanischen Patrioten, und mit Hilfe Frankreichs aus einem siebenjährigen Freiheitskriege mit der stolzen Königin der Meere siegreich hervorzugehen.

Mit dem Friedensschlusse von 1783 oder, wenn man lieber will, schon mit der Unabhängigkeitserklärung von 1776 schließt die Kolonialperiode des Landes, das damals aus 13 unter sich lose verbundenen Kolonien bestand und kaum drei Millionen Einwohner zählte, und es tritt nun in die Reihe der selbstständigen Staaten ein. Die Repräsentanten des freien Volkes, welche zu Philadelphia 1787 tagten, gaben sich eine der englischen nachgebildete, aber doch selbstständig weiter gebildete, Religion und Politik nicht vermischende, sondern klar und scharf auseinanderhaltende Konstitution, und vereinigten sich zu einem Bundesstaat (nicht Staatenbund) mit einer souveränen nationalen Centralregierung, an deren Spitze ein alle vier Jahre vom Volke gewählter Präsident steht. Der glückliche Ausgang des Krieges riß auch diejenigen Kirchen, welche nicht schon früher unabhängig waren, wie die bischöfliche und die methodistische, von ihrer Mutterkirche los und nötigte sie zu einer selbstständigen Organisation auf der Basis allgemeiner bürgerlicher und religiöser Freiheit. Seit jener Zeit, besonders aber in den letzten sieben Jahrzehnten, nahmen die Vereinigten Staaten, begünstigt durch ungemeine Fruchtbarkeit des Bodens, unerschöpfliche Metallquellen, zahllose Verkehrsmittel, freie Institutionen, welche dem individuellen Unternehmungsgeiste den weitesten Spielraum und doch zugleich der Person und dem Eigentum volle Sicherheit gewähren, einen Aufschwung ohne Beispiel in der Geschichte. Die Zahl der Bewohner wuchs vom Anfang dieses Jahrhunderts bis 1900 von fünf Millionen auf 76 Millionen (mit Kolonien 81 Mill.), die Zahl der Staaten (größtenteils durch Ankauf von Louisiana 1803, von Florida 1820, von Kalifornien 1848 und Neumexiko 1848, und die Organisation der nordwestlichen Territorien, Utah wurde 1894 als Staat aufgenommen, mußte aber zugleich die Vielweiberei gesetzlich verbieten) von 13 auf 45; und dazu kommen noch 4 Territorien und der Distrikt Columbia (der Sitz der Centralregierung). 1898 kamen durch den Krieg mit Spanien die Philippinen, Inseln und Portorico zu den V. St., vorher schon war Havai übernommen worden.

Nach dem neuesten Census von 1900 steht die Bevölkerung der Vereinigten Staaten also:

Totalbevölkerung:	Weiße:	Schwarze:	Eingeborne:	Fremde:
76303387	66990802	8810789	65843302	10460085
	Männlich:	Weiblich:		
	39059242	37244145		

Natürlich ist diese Zunahme nur zu erklären durch eine Einwanderung, welche von den liberalsten Naturalisationsgesetzen begünstigt, nach dem Schlusse der napoleonischen Kriege allmählich zu dem Strome einer friedlichen Völkerverwanderung angeschwollen ist. Im Jahre 1820 betrug die Zahl der Einwanderer von Europa, besonders von Irland und Deutschland, nach den Vereinigten Staaten 5993; 1830 bereits 23 074; 1840: 83 501, zehn Jahre später 279 980; 1853 368 613 und 1854 erreichte sie die Höhe von 460 474. Im Jahre 1880 nahm die Einwanderung einen neuen Aufschwung und im Jahre 1881 erreichte sie die Höhe von 740 000, wovon 60% Deutsche und Scandinavier waren. Die Einwanderung hielt sich auf dieser Höhe bis 1895. Dann hat sie bedeutend nachgelassen; der Zuzug aus Deutschland wurde besonders gering. Erst in den letzten Jahren hebt sie sich wieder. Die Einwanderungsgesetze sind bedeutend verschärft worden und werden sehr strenge gehandhabt. Jenseits des Mississippi und Mississippi bis an die Ufer des stillen Meeres giebt es noch unermessliche Strecken des fruchtbarsten Landes, das auf Menschenhände wartet, um seine Reichthümer der Civilisation dienlich zu machen. So groß die europäische Auswanderung nach Amerika ist, so groß ist auch die Auswanderung der Amerikaner selbst aus den östlichen nach den westlichen Staaten, besonders nach Illinois, Iowa, Wisconsin, Minnesota, Kansas, Nebraska, Dakota, Colorado, Californien und Oregon.

Mit dem numerischen Wachstum der Staaten und Bevölkerung geht der Fortschritt der Industrie, des Handels, des Reichthums und der allgemeinen Bildung Hand in Hand. Amerika hat den Vorteil, daß es sich nicht, wie das griechisch-römische, keltische, germanische und slavische Europa vor zwei Jahrtausenden, zuerst aus dem Zustande heidnischer Barbarei herausarbeiten mußte, sondern die Resultate der europäischen Civilisation, Welt- und Kirchengeschichte als Erbe antrat. Freilich haben mit den verschiedenartigsten Bildungselementen der alten Welt auch bereits die Lasten derselben in der neuen Heimat gefunden, und der materielle Fortschritt des Landes, die Blüte von Handel und Gewerbe und die Verhütung des raschen Reichwerdens, die nirgends größer ist als hier, führt eine Masse von Schwindeleien und Betrügereien mit sich. Die verschiedenen europäischen Nationalitäten, unter welchen nächst der englischen die deutsche in den mittleren und westlichen Staaten am meisten Bedeutung hat, gären in der neuen Welt chaotisch durcheinander, werden aber mit unglaublicher Schnelligkeit von der jugendlichen und lebenskräftigen Nationalität assimiliert, die in ihrem Haupttypus angelsächsisch, aber offenbar dazu bestimmt ist, immer mehr ein Weltvolk, wie die englische Sprache (nach Grimms Konzeption) eine Weltsprache zu werden.

Nur zwei Massen wollen sich diesem Assimilationsprozeß nicht fügen, die roten Indianer, welche sich immer weiter nach dem Westen zurückziehen und die Chinesen, welche sich seit 1850 in San Francisco und den Goldregionen von Californien niedergelassen haben, aber vom amerikanischen Nationalgeiste so entschieden abgestoßen werden, daß die geizgebe Verammlung jenes Staates schon ernstlich daran gedacht hat, die Einwanderung von China zu verbieten. Das könnte aber nur durch eine Veränderung der Naturalisationsgesetze geschehen, und das erfordert einen Beschluß des Kongresses in Washington. Diese fremden Elemente werden in der Hand Gottes für die Ausbreitung des Reiches Gottes in ihrer ursprünglichen Heimat dienen müssen. Die Neger sind in dem Lande ihrer Anrechtenschaft christianisirt und bis auf einen gewissen Grad civilisirt worden; sie haben seit der Abschaffung der Sklaverei bedeutende Fortschritte gemacht. Doch ist die Abneigung gegen sie immer noch sehr groß. Die Negerfrage wird wohl später noch einmal aufleben. In einzelnen südlichen Staaten ist sie schon nahezu akut geworden.

Die enorme Zunahme der Bevölkerung vermehrte natürlich auch das Arbeitsfeld und die Gliederzahl der verschiedenen Kirchen. Amerika ist das Land des Kirchenbaues, der Gemeindegründung, der Kirchenausdehnung und aller möglichen kirchlich-religiösen Experimente, wobei denn aber freilich auch viel Fanatismus, Schein und „Humbung“ mitemmerläuft. Es ist ein Sammelplatz fast aller Zweige der christlichen Kirche und gewährt ihnen den freiesten Spielraum für gegenseitige Abstoßung und Anziehung, Bekämpfung und Veröhnung, für die allseitige Entfaltung und Bewährung ihrer Lebenskräfte.

Schwohl aber alle bedeutenden Elemente des kirchlich-religiösen Lebens und Treibens der Vereinigten Staaten in Europa ihre Wurzeln haben, so sind sie doch in neue Verhältnisse hineingestellt, welche denselben natürlich eine eigenthümliche Gestalt geben. Dahin gehört zunächst:



II. Die Trennung der Kirche vom Staat und die damit zusammenhängende allgemeine Religions- und Kultusfreiheit. Man muß hier aber unterscheiden zwischen der allgemeinen Regierung und den einzelnen Staaten.

1. Der Bundesstaat oder die allgemeine Regierung, welche in der Stadt Washington ihren Sitz hat, war von Anfang an bloß auf das politische Gebiet beschränkt und von allen inneren Angelegenheiten der einzelnen Staaten und besonders auch von jeder Einmischung in die Religion abgeschnitten. Die Konstitution der Vereinigten Staaten, welche bald nach der Beendigung des Freiheitskrieges im Jahre 1787 unter dem Präsidium von Washington adoptiert wurde, macht im dritten Paragraphen des sechsten Artikels die öffentlichen Ämter der allgemeinen Regierung vom religiösen Befähigungs- 5 abhängig („no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States“). Noch deutlicher erklärt der erste Artikel der Zusätze, welche im ersten Kongresse 1789 vorgeeschlagen und nach der Bestätigung durch die einzelnen Staaten am 15. Dezember 1791 in die Konstitution aufgenommen wurden, daß der Kongreß niemals Gesetze für oder wider die Religion erlassen 15 oder ihre freie Ausübung verbindern dürfe. „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the rights of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances“. (Amendments to the Constitution of the United States, Art. 1. Vgl. 20 auch die Debatte über diesen Artikel in dem Haus der Repräsentanten 1789 in Gales Ausgabe der Debates and Proceedings in the Congress of the Un. St. Vol. I, p. 729 sq.).

Damit ist einerseits die Trennung der Kirche vom Bundesstaat, andererseits aber auch die freie ungehinderte Ausübung der Religion in jeder Form, die nicht den Staat 25 selbst und die öffentliche Sittlichkeit gefährdet, so lange gesichert, als diese Konstitution selbst in Geltung bleibt. Die obigen Artikel sind nicht nur eine Unabhängigkeitserklärung des Bundesstaates von irgend einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft, sondern ebensosehr auch eine Unabhängigkeitserklärung der Kirche von der Kontrolle des weltlichen Regiments. Nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Religion, sondern aus Respekt vor ihr wurde sie für 30 immer von dem trübenden Einfluß der Politik getrennt und ihre Freiheit in Verbindung mit der Rede- und Pressfreiheit feierlich dem ganzen Volke garantiert. Die beiden Gebiete, Staat und Kirche, werden nicht feindlich einander entgegengesetzt, sondern als zwei verschiedene Sphären des gesellschaftlichen Lebens nebeneinander gestellt in der Überzeugung, daß jede am besten sich auf ihre unmittelbaren Pflichten und Rechte beschränkt und daß 35 ein gegenseitiges Eingreifen und Übergreifen beiden mehr Nachteil als Vorteil bringt. Der Kirche ist in Amerika zwar die positive Unterstützung des Staates entzogen, aber ihr dafür auch ein freier Spielraum und völlige Selbstständigkeit in der Verwaltung ihrer inneren und äußeren Angelegenheiten gesichert. Das amerikanische Verhältnis der beiden Mächte unterscheidet sich also sowohl von der hierarchischen Bevormundung des Staates 40 durch die Kirche, als von der cäsaropapistischen Bevormundung der Kirche durch den Staat, als endlich von der konstantinischen Trennung und Verfolgung der Kirche durch den heidnischen Staat. Wir haben hier eine neue Entwicklungsreihe in der Geschichte des Verhältnisses beider Mächte.

Diese Trennung ist aber deshalb nicht zu verwechseln mit einer Trennung der Na- 45 tion vom Christentum. Denn der Staat repräsentiert in Amerika bloß die äußere Seite und die zeitlichen Interessen des Nationallebens, das daneben auch höhere sittliche und religiöse Zwecke verfolgt durch die Vermittelung von freien Gemeinschaften. Die amerikanische Nation ist so religiös und christlich als irgend ein Volk und giebt dies durch freiwillige Unterstützung so vieler Kirchen und Sekten und durch wohlthätige Vereine aller 50 Art, durch Kirchenbesuch und Respekt vor dem geistlichen Stande, der keinem anderen an Würde und Einfluß nachsteht, durch strenge Sonntagsfeier, die bloß in Schottland ihres gleichen hat, durch regen Eifer für das einheimische und ausländische Missionswesen, durch Ehrfurcht vor der Bibel, durch eine wahre Flut von erbaulichen Büchern, Traktaten und Zeitungen und durch die ganze öffentliche Sitte kund. Selbst der Kongreß erwählt seine 55 Kapläne, aber natürlich ohne sich an eine bestimmte Konfession zu binden, und beginnt jede Sitzung mit Gebet. Der Präsident erwählt Kapläne für die Armee und Flotte. Präsident Taylor empfahl während der Cholera 1849 einen allgemeinen Buß- und Betttag, der auch durchs ganze Land gehalten wurde. Während des Bürgerkriegs nach der Ermordung Lincolns (1865) und nach dem Tode Garfields (1881) und McKinleys 60

(1901) wurden ebenfalls solche Bettage gefeiert. Ebenso erläßt der Präsident in jedem Jahre die Aufforderung zur religiösen Feier eines allgemeinen Dank- und Bettages für den letzten Donnerstag im November. Sind solche Proklamationen auch gewöhnlich in sehr allgemeinen Ausdrücken abgefaßt und bloße Accomodationen an die herkömmliche Sitte, so bekräftigen sie doch unzweideutig das Vorhandensein des religiösen Volksgewisses, der durch die Trennung von Kirche und Staat keinen Abbruch leidet.

2. Was die einzelnen Staaten betrifft, so sind in diesen jetzt allerdings die beiden Gebiete ebenfalls getrennt. Das war aber nicht in allen von Anfang an der Fall. Auch ist die Trennung andererseits nicht eine Folge der Unabhängigkeitserklärung von 1776. In einigen Kolonien bestand von ihrer ersten Entstehung an Gewissens- und Kultusfreiheit, nämlich in Maryland, gegründet 1631 von dem katholischen Lord Baltimore, zunächst als ein Asyl für bedrückte englische Katholiken; in Rhode-Island, zuerst angesiedelt 1636 von dem baptistischen Prediger Roger Williams, der wegen seiner Ansichten über die Taufe aus Massachusetts vertrieben wurde; und in Pennsylvanien, welches 1680 von dem Quäker William Penn von der englischen Krone für eine Schulzuckererwerb erworben und eine Heimat für seine verfolgten Glaubensbrüder, aber bald auch für lutherische, reformierte, bischöfliche und andere Christen wurde. Diese drei Männer sind daher die ersten Vertreter des christlichen Toleranzprinzips auf amerikanischem Boden. Bei allen aber ruhte dasselbe nicht auf vagen, philosophischen Theorien, noch weniger auf religiösem Indifferentismus, wie die Toleranz des 18. Jahrhunderts, besonders der französischen Encyclopädisten, sondern auf bitterer persönlicher Erfahrung der Intoleranz und auf praktischem Bedürfnis; auch war sie auf die verschiedenen Formen des christlichen Bekenntnisses beschränkt und schloß den Unglauben und die Blasphemie vom Genuße der bürgerlichen Rechte aus. In den anderen und zwar gerade in den ältesten Kolonien dagegen waren Staat und Kirche anfangs eng miteinander verbunden. In Massachusetts und den übrigen Kolonien von Neu-England, mit Ausnahme von Rhode-Island, war der „puritanische Kongregationalismus“ die Staatsreligion und machte nach jüdisch-theokratischen Grundsätzen die bürgerlichen Rechte von einem bestimmten religiösen Bekenntnisse abhängig. Daher er nicht nur die römische Kirche gänzlich ausschloß, sondern auch gegen protestantische Dissenters bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit fast noch größerer Strenge verfuhr, als die bischöfliche Staatskirche von Alt-England. Eifer für das lautere Christentum war in den Augen dieser strengen Puritaner unzertrennlich von kräftigen Maßregeln gegen Irrelehrer, und die allerdings schon damals in ihrer Mitte aufkeimenden Toleranzideen wurden als ein seelengefährlicher Indifferentismus und Liberalismus, als ein ehebrecherisches Liebäugeln mit dem Satan und mit der Lüge heftig bekämpft. Thomas Dudley, einer der Hauptvertreter der konsequenten Orthodoxie in Massachusetts (gest. 1653), bat in einigen charakteristischen Versen die Toleranz scharf gegeißelt.

Demgemäß wurden Roger Williams und andere Baptisten, sowie die Anhänger der antinomistischen Anna Hutchinson aus Massachusetts verbannt. Die Quäker, die übrigens freilich bei ihrem ersten Auftreten in Neu-England zwischen 1658 und 1660 einen maßlosen Fanatismus kundgaben, vor Gericht, in Kirchen und auf Straßen von Boston und Salem (eine Quäkerin namens Deborah Wilson sogar in *puris naturalibus*) ihren Weberuf gegen alle geistliche und weltliche Obrigkeit riefen und mit ungestümem Eifer Verfolgung und Märtyrertum provozierten, wurden mit öffentlicher Auspeitschung, Abschneidung der Ohren, Durchbohren der Zunge und zuletzt sogar (nach einem Beschlusse von zwölf gegen elf Stimmen in der Bostoner Legislatur) mit dem Henkertode bestraft. Vier solcher Fanatiker, darunter eine Frau, die schon früher als Antinomistin verbannt worden war und sich jetzt freiwillig ins Martyrium stürzte, büßten mit dem Leben 1660. Die meisten aber kamen mit körperlicher Züchtigung, Verstümmelung und Gefängnis davon. Es muß übrigens bemerkt werden, daß die öffentliche Stimme sich schon damals gegen diese Hinrichtungen erklärte, so daß die Regierung für nötig fand, sich in einer offiziellen Schrift durch Berufung auf viele alttestamentliche Stellen und die Gesetze Englands gegen die römische Kirche zu rechtfertigen. Die Quäker fanden einstweilen ein Asyl in Rhode-Island und später in ihrer eigenen Kolonie Pennsylvanien, wo sie ruhige, arbeitame und liebesthätige Bürger wurden. Nach und nach wurden die strengen Gesetze gegen Andersdenkende in Neu-England ermäßigt. Doch wurde das Band zwischen Kirche und Staat in Connecticut erst 1816 und in Massachusetts erst 1833 vollständig gelöst.

In Virginien und anderen südlichen Staaten war die englisch-bischöfliche Kirche die

Staatskirche, und alle übrigen Religionsgesellschaften litten unter dem Drucke der englischen Strafgesetze gegen die Dissenters. Dessenungeachtet mehrte sich die Zahl der letzteren, besonders der Baptisten, Presbyterianer und Quäker und später der Methodististen.

Von diesen Dissenters ging auch der erste Anstoß zur Auflösung des Bandes von Kirche und Staat in Virginien aus. Nach der Unabhängigkeitserklärung von 1776, und zum Theil schon vorher, sandten nämlich die Presbyterianer und Baptisten Petitionen an die gesetzgebende Versammlung der Kolonie Virginien für allgemeine Religionsfreiheit. Sie fanden beständigen Widerstand, aber auch eifrige Vereidiger, besonders an dem berühmten Staatsmann Thomas Jefferson, dem Verfasser der Unabhängigkeitserklärung und dritten Präsidenten der Vereinigten Staaten. Er war ein Schüler Voltaire's und vertheidigte die Religionsfreiheit nicht aus Sympathie mit den Dissenters oder im Interesse des Christentums, wie diese, sondern aus religiösem Indifferentismus und zu Gunsten einer Gleichstellung des totalen Unglaubens mit allen möglichen nicht-drücklichen sowohl als christlichen Religionen und Sekten. Durch die vereinten Bemühungen der Dissenters, der liberalen Episcopalisten und des ungläubigen Jefferson wurde im December 1776 und in vollständigerem Maße 1779, 1785 und im folgenden Jahrzehent das Prinzip der allgemeinen Gewissens- und Kultusfreiheit in der Legislatur von Virginien durchgesetzt. (Siehe Temple's History of the Baptists in Virginia, p. 25 sqq. 62; Hurt's Hist. of Virginia, p. 59; Jefferson's Writings, Bd I, p. 14; Hawt's Contributions to the Ecclesiastical History of the United States, Bd I; Protestant Episcopal Church in Virginia, p. 150 sqq.)

Ebenso wurde bald nach dem Schlusse des Freiheitskrieges und der Adoption der Konstitution der Vereinigten Staaten die Verbindung der weltlichen und geistlichen Macht in Maryland, New-York und Süd-Carolina und den anderen Kolonien, wo die englisch-bischöfliche Kirche die bevorzugte Staatskirche war, aufgelöst und allgemeine Religionsfreiheit proklamiert. Am langsamsten und nur allmählich ging es in Neu-England, wo der Puritanismus tief in der großen Masse der Bevölkerung wurzelte. Gegenwärtig ruht in allen Staaten die Religion auf dem Freiwilligkeitssystem, und die bürgerlichen und politischen Rechte sind vom religiösen Bekenntnis durchaus unabhängig.

III. Das Freiwilligkeitssystem ist die natürliche Folge dieser Trennung von Kirche und Staat. Hiernach fällt aller Tauf- und Konfirmationszwang weg, und die Religion ist dem freien Ermessen und Entschlusse des Einzelnen überlassen. Daber giebt es in Amerika Tausende von Erwachsenen, die gar nicht getauft sind, aber verhältnismäßig doch wenige, welche sich von allem Kirchenbesuche und allen Beiträgen für religiöse Zwecke fern halten.

Aus jener Trennung folgt notwendig auch das Wegfallen aller Staatsunterstützung und Staatsabgaben für religiöse Zwecke (mit Ausnahme der wenigen oben berührten Fälle für die Armee und Flotte und für die Gefängnisse, deren Seelsorger aus der Staatskasse besoldet werden). Die Kirche ist mithin für die Erhaltung und Förderung ihrer Anstalten und Operationen gänzlich, wie in den drei ersten Jahrhunderten, auf die freiwilligen Opfer ihrer Glieder und Freunde angewiesen. Zwar giebt es einzelne Gemeinden (wie die bischöfliche Trinity Church, die holländisch-reformierte Collegiate Church in der Stadt New-York), welche von älteren Zeiten her bedeutende Hilfsquellen haben. Auch sind die meisten Predigerseminare und andere von der Kirche gegründete wissenschaftliche Anstalten ganz oder teilweise fundiert. Aber diese Stiftungen selbst rühren meist von Privatpersonen her und bilden die Ausnahme. Die große Masse der Geistlichen hängt durchaus von regelmäßigen Beiträgen der Kirchengänger oder von dem Ertrage der Stuhltreue und Sonntagskellereien ab. Die Beiträge belaufen sich für den Einzelnen, je nach den Vermögensumständen und dem Grade der Freigebigkeit, von einem bis auf 500 Dollars jährlich, wozu dann noch eine Anzahl von Kollekten für allerlei wohlbätige Zwecke und Anstalten, wie Bibels, Traktat- und Missionsweien, Seminare und Kollegien zc. kommen. Es gehört zum guten Töne, etwas zur Erhaltung und Förderung des Christentums beizutragen. Die durchschnittliche Besoldung der Geistlichen in den Vereinigten Staaten beläuft sich auf 700 Dollars, die der theologischen Professoren auf 1000 Dollars, doch haben einige Prediger in großen Städten 10000 bis 30000 Dollars. Accidentien, außer für Trauungen, sind in englisch-protestantischen Gemeinden nicht gebräuchlich. In den meisten deutschen und römisch-katholischen Gemeinden dagegen ist die alte Sitte beibehalten und bildet nicht selten eine Hauptquelle der Einnahme des Geistlichen. Ganz falsch ist die in europäischen Blättern zuweilen er-

gehobene Beischuldigung, daß in Amerika die Prediger bloß für einen bestimmten Termin angestellt werden. Das ist wohl der Fall in den sogenannten evangelisch-protestantischen deutschen Gemeinden, die von dem Prediger-Verein bedient werden und laut ihren Konstitutionen keinen Synodapastor anstellen dürfen; in jeder Kirchengemeinschaft ist es strenge verboten. Auch ist es zu viel gesagt, die amerikanischen Prediger einer sklavischen Abhängigkeit von ihren Gemeinden zu zeihen; vielmehr wird ein Geistlicher im allgemeinen in dem Grade geschätzt, in welchem er als ein edler Diener Christi ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit und im steten Bewußtsein seiner hohen Verantwortlichkeit für die ihm anvertrauten unsterblichen Seelen seine Pflicht thut.

Das Freiwilligkeitssystem führt allerlei Klacereien und Unannehmlichkeiten, besonders in neuen Emigrantengemeinden, mit sich, die noch an das europäische Versorgungssystem gewöhnt sind, und ladet den Synoden und anderen kirchlichen Versammlungen eine Masse unerbaulicher finanzieller Geschäfte auf. Allein es weckt auch auf der anderen Seite individuelle Thätigkeit und Freigebigkeit und erhöht die Teilnahme der Geber an allen kirchlichen Angelegenheiten, so daß man hier im guten Sinne das Wort anwenden kann: wo ihr Schatz ist, da ist auch ihr Herz. Dies zeigt sich thatsächlich in der Masse von Kirchen, Geistlichen, kirchlich-religiösen Gesellschaften und Anstalten, die jährlich vom Publikum erhalten werden oder neu ins Leben treten. Man rechnet, daß im Durchschnitt wenigstens ein Prediger auf 1000 (nach Baird auf 900) Seelen komme.

Jedenfalls ist dieses freie, sich selbst regierende und selbst erhaltende Christentum und Kirchentum die am meisten charakteristische Erscheinung der Vereinigten Staaten, und bildet ein neues Blatt in der Kirchengeschichte.

IV. Was die einzelnen Kirchengemeinschaften betrifft, so findet der Leser im folgenden Bericht über die wichtigsten protestantischen Kirchen. Hier mögen einige Winke zur Orientierung im allgemeinen genügen.

Kraft alle amerikanischen Denominationen oder Kirchengemeinschaften sind europäischen Ursprungs. Was aber in der alten Welt durch geographische und politische Grenzen geschieden ist, findet sich in der neuen unter derselben Regierung und auf demselben Terrain vereinigt. In England giebt es übrigens ebensoviele Kirchen und Sekten, als in den Ver. Staaten, nur mit dem Unterschied, daß dort die bischöfliche Kirche die Rechte und Vorzüge einer Staatskirche hat, welcher die anderen Denominationen als Dissenters gegenüberstehen und vor dem Gesetz und im geselligen Leben untergeordnet sind. Wo es keine Staatskirche giebt, da giebt es keine Dissenters. Auch der Unterschied von Kirche und Sekte ist in Amerika ein fließender und hat keine rechtliche, sondern bloß eine theologische und historische Bedeutung. Die Kirchen und Sekten stehen alle auf gleichem Fuße vor dem Gesetz, sie sind alle gleich unabhängig vom Staat und gleichmäßig auf das Prinzip der Selbsterhaltung verwiesen, womit das Recht der Selbstregierung verbunden ist. Die wichtigsten Denominationen sind in allen größeren Städten vertreten. Die Stadt New-York z. B. hat bei einer Einwohnerzahl von 1206590 ungefähr 600 Gemeinden mit ebensovielen Kirchengebäuden, Kapellen und Bethöfen. Darunter ist selbst die orthodoxe russische Kirche vertreten, sogar ein chinesischer Gögentempel ist vorhanden.

Man kann die amerikanischen Denominationen in drei Gruppen verteilen:

1. Die evangelischen Kirchen, d. h. solche, welche sich zu den Grundlehren der Reformation bekennen und die Bibel als die alleinige Richtschnur des Glaubens und Lebens acceptieren. Sie bilden die Hauptmasse der christlichen Bevölkerung und besitzen den größten Einfluß auf das Volksleben. Die Methodisten und Baptisten sind die zahlreichsten besonders in den niederen Ständen und in den südlichen Staaten. Die Presbyterier, Vereinigten Presbyterier, Kongregationalisten und Episkopalisten haben am meisten Intelligenz, theologische Bildung und geselligen Einfluß in den mittleren und höheren Ständen. Die bischöfliche Kirche ist die älteste und verhältnismäßig reichste, und datiert von der Ansiedlung Virginians a. 1607. Zunächst kommt die holländisch-reformierte Kirche seit der Entdeckung des Hudson und Manhattan Island (jetzt New-York), 1609. Dann die Puritaner oder Kongregationalisten seit der Landung der Pilgerväter in Plymouth, 1620. Die Quäker datieren von der Ansiedlung Pennsylvaniens unter William Penn, 1680. Die Methodisten gründeten die erste selbstständige Gemeinde a. 1766. Die deutschen Kirchen stammen aus der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, und sind allmählich theilweise englisch geworden, werden aber immer wieder durch die Einwanderung verstärkt. Unter diesen ist die lutherische Kirche bei weitem die zahlreichste; dann kommt die deutsch-reformierte, die evangelische Kirche und die Brüdergemeinde. Ein beträchtlicher Teil der

Deutschen gehört den verschiedenen Methodistenkirchen an, welche ja auch im deutschen Mutterlande missioniren.

2. Die römisch-katholische Kirche war vor hundert Jahren ganz unbedeutend, ist aber in dem letzten halben Jahrhundert durch die enorme Einwanderung von Irland und Deutschland sehr stark gewachsen, so daß sie jetzt etwa den achten Teil der Gesamtbevölkerung in Anspruch nimmt, also numerisch stärker ist, als irgend eine andere Denomination, dessen ungeachtet wird behauptet, daß ihre Zunahme nicht im Verhältnis steht zu der katholischen Einwanderung, welche 47 Prozent, also beinahe die Hälfte der totalen Einwanderung umfaßt.

3. Die heterodoxen Gemeinschaften, welche die ökumenischen Symbole verwerfen und neue Bahnen einschlagen. Dabin gehören die Unitarier, welche in Boston und Cambridge ihren Hauptsitz haben und sich durch literarische Bildung und philantropische Bestrebungen vortheilhaft auszeichnen; die Universalisten, welche die Wiederbringung aller Dinge zu einem ihrer Glaubensartikel machen, und die Swedenborgianer, welche die neuen Offenbarungen des skandinavischen Sebers und seine Erklärung des tieferen Schriftsinnes gläubig annehmen.

V. Theologische Bildung. Diese ist in verschiedenen Kirchen sehr verschieden, aber im allgemeinen in rascher Zunahme begriffen. Sie wird gepflegt in Prediger-Seminaren, welche, wie die Kirchen selbst, durch freiwillige Beiträge fundirt und erhalten werden. Jede respectable Konfession hat ein oder mehrere solcher Anstalten, deren Zahl sich jetzt 20 auf nahe an hundert beläuft. Die ältesten und bedeutendsten sind in Andover, Cambridge, New-Haven, New-York (das presbyterianische Union Seminary) und das bischöfliche General Theol. Seminary), Princeton, New-Brunswick, Madison, Rochester, Philadelphia, Cincinnati und Chicago. Die Fakultäten umfassen von drei bis sieben regelmäßige Professoren; die Zahl der Studenten erreicht in einigen die Höhe von 130; die Bibliotheken von 5000 bis 30000 Bänden. Der theologische Kursus dauert drei Jahre und umfaßt fast alle auf deutschen Universitäten gelehrtten Fächer. Eine ziemliche Anzahl von Kandidaten (besonders Presbyterianer und Kongregationalisten) setzen ihre Studien in Deutschland fort, meist in Berlin und Leipzig. Überhaupt hat die deutsche Theologie und Wissenschaft einen sehr großen Einfluß. Die bedeutendsten exegetischen, kirchengeschichtlichen und dogmatischen Werke sind ins Englische übersezt und haben zum Teil großen Abjaß. Auf praktische Begabung und sittlich-religiösen Charakter wird großes Gewicht gelegt. Man erwartet von jedem Studienthus der Theologie, daß er ein betebter Mensch sei und das Predigtamt aus reinen und uneigennütigen Motiven gewählt habe. Jede Vorlesung wird mit einem kurzen Gebete begonnen, und jeder Tag mit einem gemeinsamen Gottesdienste beschloßen. Unter den amerikanischen Theologen, die einen europäischen Ruf (wenigstens in England) haben, nennen wir Jonathan Edwards, Edward Robinson, Moses Stuart, Charles Hodge, J. A. Alexander, Park, H. B. Smith, Abbot, Channing, Bushnell und Green. Mit der Zeit werden amerikanische theologische Werke auch in Deutschland Eingang finden, wie sie ihn in England und Schottland bereits 40 längst gefunden haben.

## VI. Statistik.

Denominationen	Statistik von 1776		und 1876		
	Gemeinden	Geistliche	Gemeinden	Geistliche	
Baptisten aller Arten . . . . .	872	722	22 921	13 779	15
Kongregationalisten . . . . .	700	575	3 509	3 333	
Episkopale (kein Bischof bis 1790; 1876: 71 Bisch.) . . . . .	200	150	1 000	3 216	
Freunde (Quäker) . . . . .	500	100	885	865	
Lutheraner (1786) . . . . .	60	25	1 623	2 662	50
Methodisten aller Arten . . . . .	—	21	40 000	20 153	
Brüdergemeinde (Moravians) . . . .	? 8	? 12	75	75	
Presbyterianer (Generalversamml. von 1788) . . . . .	419	177	5 077	4 741	
Reformierte, holländische . . . . .	100	40	506	516	55
Reformierte, deutsche . . . . .	60	12	1 353	644	
Römische Katholiken . . . . .	? 52	? 26	5 016	5 111	
Universalisten . . . . .	1	1	867	689	

Mirchliche Statistik von 1900.  
(Nach dem Independent, Januar 1900.)

	(Gemeinden)	(Geistliche)	(Mitglieder bzw. Konfessionanten)
Adventisten (6 Gruppen) . . .	2 267	1 491	89 482
5 Baptisten			
a) Reguläre (weiße) . . . . .	27 893	14 109	2 586 671
" (farbige) . . . . .	15 000	14 000	1 555 324
b) Sonstige 10 Gruppen . . .	6 838	6 679	301 613
Brüder (7 Gruppen) . . . . .	430	179	11 461
10 Brüdergemeinde . . . . .	109	117	14 521
Christian Scientists . . . . .	497	12 000	80 000
Deutsche Evang. Synode . . . .	1 123	891	202 415
Disciples of Christ . . . . .	10 298	6 339	1 118 396
Episkopale . . . . .	6 519	1 878	699 582
15 Freunde (Quäker) . . . . .	1 093	1 143	118 897
Heilsarmee			
a) alter Zweig . . . . .	753	2 689	40 000?
b) Volunteers . . . . .	200	500	2 000?
Kirche des neuen Jerusalem . .	165	141	7 562
20 Kongregationalisten . . . . .	5 620	5 475	628 234
Lutheraner . . . . .	10 991	6 685	1 575 778
Mennoniten . . . . .	686	1 158	57 948
Methodisten			
a) bischöfliche . . . . .	25 799	16 634	2 697 710
25    b) sonstige 16 Gruppen . . .	27 224	19 780	3 111 806
Presbyterianer			
a) nördliche . . . . .	7 386	7 175	961 334
b) südliche . . . . .	2 949	1 171	221 022
c) United Presbyterians . . .	899	927	113 978
30    d) Sonstige . . . . .	5 627	2 500	264 513
Reformierte			
a) Reformed Episcopal . . .	104	103	9 743
b) holländisch . . . . .	619	724	109 361
c) deutsch . . . . .	1 677	1 075	240 130
35 Römisch-Katholische . . . . .	11 571	11 119	8 421 394
United brethren . . . . .	4 965	2 529	264 980
Unitarier . . . . .	460	532	75 000
Universalisten . . . . .	776	760	46 522
(Juden) . . . . .	570	301	1 043 800

(Philipp Scharff †) L. Brendel.

Zur Geschichte der wichtigsten protestantischen Kirchen.

a) Baptistische Kirchen in Nordamerika s. d. M. Baptisten Bd II S. 387 ff.

b) Die Christliche Reformierte Kirche in Nord-Amerika. — Literatur: Acts and Proceedings of the Classis and General Synod of the True Reformed Dutch Church<sup>4</sup>, 15 1822—1865; W. C. Taylor, Annals Classis of Bergen, N.-Y. 1857; Notulen Chr. Geref. Kerk. 1857—1902; De Wachter, Jahrgänge I—XXV; Brochure der Ware Holl. Geref. Kerk. Holland, Mich., 1869; De Bey en Zwemer, Stammen uit de Holl. Geref. Kerk, Groningen 1871; Brinterhoff, History of the True Dutch Church, N.-Y. 1873; Fr. Huft, Zamenpraak, Holland 1874; G. R. Hemtes, Rechts-bestaan der Holl. Christ. Geref. Kerk, 50 Grand Rapids 1893; H. van der Werp, Outlines of History of Chr. Refd. Church, Holland 1898; C. L. Demarest, Lamentation over Solomon Froeligh, N.-Y. 1828; Henry Beets, Solomon Froelighs Leven en Karakter. Geref. Amerikaan Oct. en Nov., 1900; Henry Beets, Leven van Ds. K. van den Bosch, Geref. Amerikaan, Maart, April en Mei 1902; Henry C. Doster, Levensschets van A. C. van Raalte, Nykerk 1893.

55 Die Christliche Reformierte Kirche in Nord-Amerika ist eine Denomination, deren Hauptstärke in den Staaten Michigan, Illinois, Iowa und New-Jersey liegt, die aber auch einige zerstreute Gemeinden hat in den Staaten New-York, Ohio, Indiana, Nord- und Süd-Dakota, Minnesjota, Wisconsin, Nebraska, Kansas, Neu-Mexiko, Texas

und Washington und sich somit buchstäblich von Ocean zu Ocean und vom Meerbusen von Mexiko zu den Seen von Kanada erstreckt. Sie ist das Resultat dreier Trennungsbewegungen aus der Reformierten Kirche in Amerika, die gewöhnlich die holländische Reformierte Kirche genannt wird. Diese Bewegungen fanden statt im 19. Jahrhundert.

Der größte Teil der jetzigen Christlichen Reformierten Kirche wurde organisiert i. J. 1857. In dem vorübergehenden Jahrzehnt hatte sich eine ansehnliche Zahl von Holländern, Bentheimern und Emsbüchern in den Urwäldern des westlichen Teiles vom Staate Michigan niedergelassen. Die meisten dieser Ansiedler gehörten in Europa zu der Abgeschiedenen Kirche, die jetzt einen Teil der Reformierten Kirchen der Niederlande bildet. (Vd VIII S. 269.) Diese waren zum Teil aus Anlaß der Verfolgungen von Seiten der holländischen Staatskirche, zum Teil aber auch aus Bedürfnis nach Verbesserung ihrer äußeren Lage ausgewandert. Ihre Prediger brachten sie mit sich und gleich von Anfang begannen sie in Amerika kirchlich zu leben. Aus sieben Gemeinden wurde ein Kirchenkörper konstituiert mit gesetzgebenden und richterlichen Funktionen, klassis Holland genannt, nach dem Städtchen Holland in Ottawa County, Michigan, im Centrum dieser holländischen Kolonie.

J. J. 1849 vereinigten sich diese Ansiedler mit der holländischen Reformierten Kirche in Amerika. Diese Vereinigung wurde vollzogen in großer Eile, ohne Kenntnisse der gegenseitigen religiösen Verhältnisse und ohne die gehörige Umsicht, so notwendig beides auch ist zur Formierung einer dauernden kirchlichen Einheit. Einige der Ansiedler erhoben 20 Widerspruch gegen die Vereinigung mit einer Kirche, deren Verhältnisse ihnen unbekannt waren und deren Sprache sie nicht verstanden. Der Geistliche aber, der von der Reformierten Kirche gesandt war, um die Vereinigung zu Stande zu bringen, erklärte ihnen, daß, wenn sie zu irgend einer Zeit finden würden, daß die kirchliche Vereinigung ihr religiöses Gedeihen und ihre Freude beeinträchtigte, sie ihnen ein brüderliches Lebenswohl! 25 sagen könnten, um wieder für sich selbst zu stehen, und so kam die Vereinigung zu Stande.

Nicht lange danach wurde eine Anzahl der Holländer von Michigan der Meinung, daß die Verbindung mit der Reformierten Kirche ihrem Wohlergehen hinderlich sei. Sie fanden das Predigen über den Heidelberger Katedismus, was sie liebten, vernachlässigt. Katechetischer Unterricht für die Jugend, den sie so hoch schätzten, wurde beinahe nicht 30 mehr gegeben. Sie bemerkten, daß viele Gesänge, auf die sie gelehrt waren mit Ungunst und Mißtrauen als nicht inspirierte zu schauen, gesungen wurden. Sie hörten, daß Freimaurer in der Kirche geduldet wurden und zu viel Brüderschaft mit Denominationen, die sie für nicht orthodox hielten, und nach viel Aufregung und Reibung verließ i. J. 1857 eine Anzahl holländischer Gemeinden in Michigan unter Leitung von Pastor K. van den Bosch (gest. 1897) die holländische Reformierte Kirche und gründeten eine neue Denomination. Das „Lebenswohl“ aber war nicht so „brüderlich“, wie es wohl hätte sein sollen. 1859 adoptierten die Gemeinden, welche sich, wie man sagte, „zurückgezogen“ hatten, den Namen „Holländische Reformierte Kirche“, der i. J. 1861 verändert wurde in „Wahre holländische Reformierte Kirche“. Innerhalb weniger Jahre nach Annahme dieses neuen 40 Namens entstanden mehrere neue Gemeinden in verschiedenen Teilen der mittleren und östlichen Staaten des Landes. Neue Prediger kamen von den Niederlanden, andere wurden von ihnen selbst ausgebildet und langsam, aber sicher, wuchs die Kirche. J. J. 1880 ließ man den reaktionären Namen von 1861 fallen und substituierte dafür „Holländische Christliche Reformierte Kirche“.

Bald nach dieser Namensveränderung erhielt die Kirche einen Zuwachs aus der Reformierten Kirche in Amerika als Resultat einer abermaligen Trennungsbewegung in derselben. Etwa ein halbes Duzend holländischer Gemeinden in Michigan und verschiedene Personen in anderen Staaten waren diesmal aus der Reformierten Kirche getreten. Die Ursache dieser Scheidung war Freimaurerei. Seit mehreren Jahren waren 50 in dem westlichen Teil der Kirche Stimmen laut geworden, die Protest erhoben gegen die Aufnahme von Freimaurern als Glieder. Dieser Protest wurde besonders stark in den Jahren 79, 80 und 81. Die Generalsynode riet den Gliedern ab, sich geheimen, mit Eide verbundenen Gesellschaften anzuschließen, weigerte sich aber, Gesetze zu machen, die sie ausschloßen. Man überließ es den örtlichen Konventionen mit den Freimaurergliedern nach ihrem Gutdünken zu handeln. Dieser Beschluß der Generalsynode aber befriedigte die oben erwähnten Gemeinden nicht und im Jahre 1882 erfolgte ihre Scheidung unter Leitung von Pastor L. J. Hulst. Bald hierauf verbanden sie sich mit den Gemeinden, welche sich im Jahre 1857 zurückgezogen, der holländischen Christlichen Reformierten Kirche.

Nicht lange nachdem die i. J. 1857 entstandene Denomination also verstärkt war, wurden Schritte gethan zur Vereinigung mit einem Körper, der sich schon im Anfang des Jahrhunderts von der Reformierten Kirche geschieden, der sog. „Wahren Reformierten Holländischen Kirche“. Ihre Scheidung hatte i. J. 1822 stattgefunden unter Dr. Solomon Kroeligh (gest. 1827), einem tüchtigen und hervorragenden Prediger und Hilfsprofessor der Theologie in der Reformierten Kirche, die zu der Zeit die Reformierte Protestantische Holländische Kirche genannt wurde. Dr. Kroeligh sah sich zur Scheidung veranlaßt aus örtlichen und persönlichen Gründen, hauptsächlich, weil er und seine Nachfolger Einwendungen zu machen hatten gegen das damals übliche Predigen und die Praxis der Kirche. Nach dem Dokument, welches bei Gelegenheit der Scheidung aufgesetzt wurde (Okt. 1822), sind die Gründe der Scheidung folgende:

1. Beinahe allgemeiner und völliger Mangel in der Handhabung der Kirchenzucht gegen Glieder, die in Lehre und Wandel von der Wahrheit wichen;
2. Vorherrschende Preisgebung der feierlichen Gebräuche der hl. Taufe und des hl. Abendmahls durch die unterschiedslose Bedienung derselben;
3. Verfolgung solcher, die sich bemühen, die Kirche zu reformieren;
4. Duldung von Irrthümern und Irrthümern vor dem kirchlichen Gericht.

Die meisten der Irrthümer waren hopfinsianistisch.

Dr. Kroeligh und seine Nachfolger acceptierten den Namen „Wahre Reformierte Holländische Kirche“. Als Bekenntnisschriften anerkannten sie die allgemeinen Symbole der holländischen reformierten Kirchen. Dieser formelle Akt fand statt in der Gemeinde von Schraalenberg, New-Jersey, die Dr. Kroeligh bediente. Zur Zeit der Scheidung zählte die neue Denomination 9 Gemeinden und 5 Prediger; i. J. 1827 aber schon 25 Gemeinden und 12 Prediger, alle in den Staaten New-Jersey und New-York. Es entstanden zwei Klassen, die Klassis Hackensack und die Klassis Union, und diese beiden bildeten zusammen die Generalsynode.

Kurz darauf begann die Wahre Reformierte Holländische Kirche an Gliederzahl zu verlieren. Einige der in der Scheidung mitgegangenen Prediger jagten sich i. J. 1828 von ihr los und wurden unabhängig. Die übrigen aber erwießen sich als treue und gottergebene Männer. Ihre Zahl wurde vermehrt durch einige jüngere Männer, die in ihrer Mitte fürs Predigamt ausgebildet waren. Sie fuhren fort mit dem Predigen der alten Lehren der Väter, obgleich die Predigt einiger nicht ganz frei war vom Hang zum Labadismus und zu viel Gewicht gelegt wurde auf die Lehren der Prädestination und der gänzlichen Verderbenheit. Nichtsdestoweniger begann die Kirche sich aufzulösen. Viele der jungen Leute, denen sie zu streng war, verließen sie, woran die Vernachlässigung des Katechetischen Unterrichtes zum Theil schuld war.

Im Jahre 1866 war thatsächlich das Ende der Klassis Union gekommen. Die Generalsynode hörte auf zu bestehen und die Klassis Hackensack wurde das höchste kirchliche Gericht. Schon früh waren Prediger dieser Klassis in Verührung gekommen mit den Hauptmännern der Michiganbewegung von 1857. Die Bekanntschaft führte zur Korrespondenz zwischen den beiden Körpern, die bereits i. J. 1859 begann. Das Thema einer etwaigen Vereinigung wurde gelegentlich berührt, doch that man mit Bezug darauf keine weiteren Schritte bis 1871. Die Schritte aber, die man dann unternahm, führten i. J. 1890 zur formellen Vereinigung. Dies brachte der Klassis, die auch noch jetzt Hackensack genannt wird, aufs neue Leben, Kraft und Mut. Es diente auch gewissermaßen dazu, den Verlauf der Amerikanisation des westlichen Theiles der Kirche zu fördern. Während die Vereinigung mit der Wahren Reformierten Holländischen Kirche vollzogen wurde, hatte man sich dahin verständigt, daß künftigher der Name des vereinten Körpers „Die Christliche Reformierte Kirche“ sein sollte.

Zum Theil durch die erwähnten Vereinigungen, doch hauptsächlich wegen des Zuwachses durch holländische Einwanderer und des Fortschrittes an Besitz und Bildung, hat die Christliche Reformierte Kirche in den letzten zwei Jahrzehnten bedeutend an Gliederzahl, Stärke und Einfluß gewonnen. Das „Jahrbuch“ für 1903 berichtet, daß die Denomination 11346 Familien und 19174 Kommunikanten, im ganzen 58512 Seelen zählt. Diese sind verteilt in 156 Gemeinden, die von 106 Predigern bedient werden. 10 dieser Gemeinden bedienen sich bei ihrem Gottesdienst mehr oder weniger der deutschen Sprache, während 18 (die Klassis Hackensack und 5 Gemeinden im Westen) sich ausschließlich der englischen und alle übrigen sich der holländischen Sprache bedienen.

Diese 156 Gemeinden bilden neun Klassen oder Presbyterien, die sich jährlich von zwei- bis viermal versammeln. Delegierte von jeder Klassis (drei Prediger und drei M-



testen) versammeln sich alle zwei Jahre als die „Synode“, die höchste Versammlung. In Grand Rapids, Mich., dem Hauptsitz der Denomination, wo auch gewöhnlich die Synode tagt, hat die Christliche Reformierte Kirche ihr Seminar und „College“ errichtet. Organisiert i. J. 1876 mit einem Professor, auf einem gemieteten Platz, besitz sie jetzt eine Fakultät von acht Professoren und ein eigenes festes Gebäude. Hier der Professoren lehren Theologie; die übrigen unterrichten in den vorbereitenden Fächern. Die Zahl der Studenten i. J. 1903 ist 110. Der Theologische Kursus ist dreijährig.

Seit 1896 hat die Kirche eine Mission unter den Indianern der Navaho und Juni Stämme in New-Mexiko und Arizona. Drei Missionare mit ihren Frauen und einer Gehilfin arbeiten unter ihnen mit ermutigendem Erfolg. Die Hauptmissionsstation liegt nahe bei Juni-iding, N.-M., wo eine industrielle Einrichtung und eine Kostschule eingerichtet sind. Fünf Missionare sind thätig in der Inneren Mission unter Familien reformierten Bekenntnisses, die in verschiedenen Teilen des Landes zerstreut wohnen. Solche Arbeit hat fast überall segnete Frucht getragen im Herzubringen manches verlorenen Schafes und in der Organisation von Gemeinden. Auch wird etwas gethan zur Unterstützung der Judenmissionen in Amerika und den Niederlanden.

Die Symbole der Christlichen Reformierten Kirche sind die der anderen reformierten Kirchen von Holland oder von holländischer Herkunft, nämlich: Die Belgische Konfession, der Heidelberger Katechismus und die Kanones von Dordrecht. Die in diesen Symbolen enthaltenen Lehren werden von der ganzen Denomination von Herzen acceptiert. Man hält treu daran fest und verteidigt und verbreitet sie gewissenhaft. Die Denomination unterscheidet sich von den meisten Kirchen der Ver. Staaten in ihrer entschiedenen Stellung gegen die geheimen mit Eide verbundenen Gesellschaften, die so zahlreich im Lande sind.

Die herkömmlichen liturgischen Formulare der holländischen reformierten Kirchen werden gebraucht bei der Bedienung der Sakramente, bei der Kirchenzucht, Ordination und bei Trauungen. Von den anderen Formularen (Gebete) wird selten Gebrauch gemacht. Der Dekalog und das apostolische Glaubensbekenntnis werden jeden Sonntag gelesen. Die Predigten tragen kein besonderes Gewand. Sie predigen von einer „Plattform“, wie es meist gebräuchlich ist in Amerika. Gepredigt wird zwei- oder dreimal des Sonntags und an den allgemeinen christlichen Festtagen. Ein jährlicher Vortag wird beobachtet, wie auch der amerikanische Dantag. Das Kirchenjahr oder das Perikopen-system ist nicht gebräuchlich, doch werden regelmäßig an den sechs Sonntagen vor Ostern Passionspredigten gehalten. Für den Gesang im öffentlichen Gottesdienst machen die holländischen Gemeinden Gebrauch von den Psalmen in metrischer Übersetzung, wie sie i. J. 1774 in Holland eingeführt wurden, mit dem Anhang „geistlicher Gesänge“, während die deutschen Gemeinden die Psalmen von Jorissen und einige Gesänge benutzen. Die englischen Gemeinden übernahmen die Psalmen der Amerikanischen Vereinigten Presbyterischen Kirche und in Verband damit 52 Hymnen, die eigens bestimmt sind für die 52 Sonntage oder Teile, worin der Heidelberger Katechismus zerlegt ist. Die christlich reformierten Pastoren halten noch fest an dem alten Gebrauch, des Sonntags einen Teil des Heidelberger Katechismus ihrer Herde zu erklären; gewöhnlich des Sonntags nachmittags. Diese Katechismuspredigten, wie man sie zu nennen pflegt, sind für die Erhaltung der reformierten Lehre unter den Leuten von Bedeutung. Ein anderes wichtiges Mittel hierzu ist der alte Gebrauch, geregelten und systematischen katechetischen Unterricht den Kindern der Gemeinde zu erteilen von klein an bis zu ihrer Verheiratung, ja manchmal noch darüber hinaus, — etwas ganz ungewöhnliches in amerikanischen protestantischen Kirchen. Für die jüngsten Schüler wird vielfach das kleine Fragebuch von Jacobus Vorstius, Pastor in Rotterdam (gest. 1680), gebraucht, worauf biblische Geschichte folgt. Für die älteren Schüler benutzt man häufig den mehr lehrreichen Katechismus von Pastor Abraham Hellenbroek (gest. 1731) und das Kompendium der Christlichen Religion von Pastor Hermann Jantelius (gest. 1625); auch wohl, doch seltener, den Heidelberger Katechismus selbst. Die englischen Gemeinden gebrauchen Fragebücher, bearbeitet von M. T. Bosma und dem Verfasser dieses Art.

Die Konstitution der Dordrechter Synode bildet die Grundlage für die Kirchenregierung, obgleich manches darin für die amerikanischen Verhältnisse unpaßend ist. Man empfindet mehr und mehr das Bedürfnis nach einer neuen Konstitution.

Das offizielle Organ der Christlichen Reformierten Kirche ist „De Wachter“, ein Wochenblatt, das seit 1868 in Holland, Mich., publiziert wird. Organ der deutschen Gemeinden ist: „Der Reformierte Bote“ (Bella, Iowa), und das der englischen Gemeinden:

„The Banner of Truth“ (Vaterßen, N.-A.). „De Gereformeerde Amerikaan“ (Holland, Mich.) ist die mehr wissenschaftliche Monatschrift der Denomination.

Rev. Henry Beets.

c) Deutsche Evangelische Synode. — Geschichte der Deutschen Ev. Syn. v. N. von H. Schorn, St. Louis 1889; The Independent, Jan. 1900, p. 32 f.; Adolf Balzer, St. Louis 1896; Baster Miss. Magazin bzw. Die Neueste Gesch. der ev. Miss. u. Bibel-Ges., Basel 1835 u. 1836; Pastor Joseph Rieger, ein Pionier der Deutschen ev. Kirche von C. Huber, Baltimore 1896; Behrendt, Die Heidenmission der D. E. v. N., St. Louis 1901; Tanner, Im Lande der Hindu, St. Louis; Trion, Katedchismusklärung, St. Louis 1899; die Protokolle der Konferenzen und sonstigen Publikationen des Eden Publishing House, 1716 Chouteau Ave., St. Louis, Mo., dessen Katalog frei zugesandt wird.

1. Bekenntnis und Aufgabe. Die Deutsche Evangelische Synode von Nordamerika, als ein Teil der evangelischen Kirche, versteht unter der evangelischen Kirche diejenige Kirchengemeinschaft, welche die heiligen Schriften des A und Ns für das Wort Gottes und für die alleinige und untrügliche Richtschnur des Glaubens und Lebens erkennt und sich dabei bekennt zu der Auslegung der hl. Schrift, wie sie in den symbolischen Büchern der lutherischen und reformierten Kirche, als da hauptsächlich sind: die Augsburg'sche Konfession, Luthers Katedchismus und der Heidelberger Katedchismus, niedergelegt ist, insofern dieselben miteinander übereinstimmen; in ihren Differenzpunkten aber hält sich die Deutsche Evangelische Synode von Nordamerika allein an die darauf bezüglichen Stellen der hl. Schrift und bedient sich der in der evangelischen Kirche hierin obwaltenden Gewissensfreiheit.

Die Aufgabe der Deutschen Evangelischen Synode von Nordamerika ist im allgemeinen Förderung und Ausbreitung des Reiches Gottes, im besonderen Begründung und Verbreitung der evangelischen Kirche, vor allem unter der deutschen Bevölkerung der Vereinigten Staaten von Nordamerika.

2. Geschichte. Die Deutsche Evangelische Synode von Nordamerika erscheint mit diesem zum erstenmale in der ME. Sie war bisher in Deutschland wenig bekannt. In Kirchengeschichten fand man sie entweder gar nicht oder sehr kurz und sehr wenig zutreffend erwähnt. Da sie sich zu einem ansehnlichen Kirchenkörper entwickelt hat, ist es sehr wünschenswert, daß sie in Zukunft eingehender berücksichtigt werde. Sie stellt die evangelische Kirche Deutschlands in Amerika dar, hat als solche, wenn auch unter sehr veränderten Verhältnissen, die gleichen Ziele vor Augen und hat die gleichen Feinde. Eine Apologie für ihre Existenz zu schreiben, ist nicht erforderlich; ihre Arbeit, die sie bisher geleistet hat und noch leistet, ist ihre beste Beglaubigung.

Die ersten Spuren der Synode weisen in das Basler Missionshaus. Im Jahre 1832 wurde die Basler Missionsgesellschaft von einer Kolonie evangelischer Württemberger in Ann Arbor, Mich., um einen Seelsorger angegangen. Nachdem dieser ersten Bitte willfahrt worden war, folgten bald mehrere Aufforderungen. Von dem Grundsatze ausgehend, daß eine jede von Menschen bewohnte Stelle der Welt, welche nicht innerhalb des Bereiches einer Landeskirche liegt und der Pflege derselben angehört, als ein Teil des Missionsfeldes betrachtet werden müsse, welcher der menschenfreundlichen Aufmerksamkeit der Missionsgesellschaft wert sei, und ferner, daß für einzelne Missionszöglinge Arbeitsstellen unter gemäßigten Himmelsstrichen als leibliches und geistliches Bedürfnis erachtet werden müssen, glaubte das Missionskomitee, dringlichen Anforderungen dieser Art sein Herz nicht verschließen zu dürfen, und hielt dafür, daß es durch Willfährung solcher Gesuche seinem evangelischen Missionswerke gemäß handle (Mag. f. neueste Gesch. 1835, S. 398).

Im Jahre 1836 befanden sich sieben Missionare aus dem Basler Hause in den Staaten Nordamerikas, welche damals die westlichsten des Staatenbundes waren (Mag. 1836, S. 132), zwei in Ohio, zwei in Michigan, drei in Missouri. Vereinzelt fanden sich dazu wohl auch solche Prediger, die ihre Ausbildung auf deutschen Universitäten genossen hatten. Um ihr Arbeitsfeld waren diese Diener des Wortes nicht zu beneiden; es scheint unter den Deutschen, die in jenen Gegenden wohnten, eine sittliche Verrohung obnegleichen geherrscht zu haben, während gottesfürchtige Leute in sehr geringer Zahl vorhanden waren. Die Missionare, denn das waren sie im vollsten Sinne des Wortes, konnten nur mit großer Selbstverleugnung und unter großen Entbehrungen und Anstrengungen arbeiten. Unter solchen Entbehrungen war die nicht die kleinste, daß schon auf der großen räumlichen Entfernungen willen jeder Pfarrer und jede Gemeinde allein auf sich selbst angewiesen

war und ein amtsbrüderlicher Verkehr und Meinungsaustausch in sehr wenigen Fällen bestand.

Um diesem Mangel einigermaßen abzubelfen und die aus demselben sich ergebenden Nothstände in etwas zu mindern, erließ der im Jahre 1837 von Basel abgeordnete und dann in Gravois Settlement, St. Louis County, Mo., wirkende Pastor L. Mellau einen Aufruf zu einer Konferenz, als deren Zweck er angab: „Damit sich die Versammelten näher kennen und als Prediger ein und derselben Kirche lieben lernten und Gelegenheit fänden, gemeinschaftlich sich über die Wohlfahrt der evangelischen Kirche dieses Landes zu besprechen“. Seiner Einladung folgten am 15. Oktober 1840 fünf Pastoren: Daubert in Quincy, Ill., Garlicks in Kemme Tsage, Mo., Hoyer in St. Charles, Mo., Kieß in Centreville, Ill., Wall in St. Louis, Mo. Nachträglich wurde das Protokoll dieser Versammlung von Nieger in Alton, Mo., und Gerber in Chillicothe, Ohio, unterzeichnet. Die Versammelten konstituirten sich als „Der Deutsche Evangelische Kirchenverein des Westens“. Von den acht Gründern waren sechs aus dem Basler Missionshause gekommen. Die interessanteste Persönlichkeit unter ihnen war Joseph Nieger. Dieser war 1811 in Murrach nahe Herrrieden in Bayern als Sohn katholischer Eltern geboren und wurde, da er früh verwaisete, von einer Tante in Schillingsfürst erzogen und zum Priesterstande bestimmt. Da er gegen diesen Stand von jeher eine Abneigung hatte, erklärte er der Tante seine Absicht, evangelisch zu werden, und als sie ihm mit Enterbung und Einsperung ins Kloster drohte, entfloß er in die Schweiz, wo er sich von einem reformierten Pfarrer unterrichten ließ. Später trat er dann öffentlich zum Protestantismus über und wurde in der Folge ins Basler Missionshaus aufgenommen. Während seines Aufenthaltes dortselbst nahm er auch an den theologischen Vorlesungen der Universität Basel theil. Im Jahre 1836 wurde er zusammen mit seinem Freunde Wall nach Amerika gesandt. Sein Pfarramt versah er in der uneigennützigsten Weise, ein echter Seelsorger, begabt mit der Weisheit eines Plattich, meist auf kleinen Landstellen; eine gutbezahlte Stadtpfarre, die ihm angeboten wurde, schlug er aus, weil die leichter einen Pfarrer bekommen könnten. Er starb 1869 als Pastor in Jefferson City, Mo.

Die Jahre, welche auf die Gründung des Kirchenvereins folgten, waren eine Zeit der Prüfung für denselben. Mehrere der Gründer zogen fort, einige (Gerber und Hoyer) erwiesen sich als unpassend, die Konferenzen, die halbjährlich gehalten wurden, waren meist nur von drei bis vier Mitgliedern besucht. Trotzdem blieben die Getreuen fest. Schon in den ersten Versammlungen nahm sich der junge Verein vor, seinen eigenen Katechismus und eine eigene Agende zu erstreben. An diesem Vorhaben wurde fleißig gearbeitet. Auch ließ man nichts unversucht, um ein Wachstum des Vereins herbeizuführen. Zu diesem Behufe trat man in Verbindung mit den evangelischen Vereinen in Basel und Frankfurt a. M. und mit Konsistorialrat Smetlage in Berlin; außerdem sollte Pastor Nieger auf einer Reise nach Deutschland als Agent des Kirchenvereins wirken, und der Sekretär sollte mit gläubigen Predigern der evangelischen Kirche in Amerika in Korrespondenz treten und sie zum Besuche der Vereinsversammlungen einladen. Es handelte sich vor allem darum, der vorhandenen Predigernoth zu steuern.

Nach fünfjährigem Bestande hatte der Verein nur acht Mitglieder. Aus dem Jahre 1845 ist zum erstenmale eine Statistik vorhanden; sie berichtet von 12 Gemeinden, 6 Kirchen, 192 Tausen, 29 Konfirmanden, 62 Trauungen, 353 Kommunikanten, 87 Beerdigungen, ein Beweis, wie beschränkt der Wirkungskreis des Vereins damals war.

Das Jahr 1846 brachte neuen, sehr erwünschten Zug, weniger an Zahl als an Qualität: es wurde Adolf Baltzer in den Verein aufgenommen, dem es fortan vergönnt war, Großes für denselben zu leisten. Baltzer war im Jahre 1817 in Berlin geboren als das sechzehnte Kind eines Schuhmachers. Früh verwaiset hatte er eine entbehrungsreiche Jugend durchzumachen. Aber vermöge seiner wunderbaren Energie gelang es ihm, dem gänzlich Mittellosen, sich durch Gymnasium und Universität (Berlin und Halle) durchzuschlagen und seine theologischen Prüfungen mit Ehren zu bestehen. Nachdem er eine Zeit lang als Hauslehrer gewirkt hatte, ließ er sich von dem Bremer Vereine für deutsche Protestanten in Amerika nach Amerika aussenden. Er kam 1845 an, zwei Landgemeinden in Missouri waren sein erstes Arbeitsfeld. Nachdem er sich dem Kirchenvereine angeschlossen hatte, wurde er sofort zum korrespondierenden Sekretär erwählt.

Ohne das Verdienst der übrigen Väter der Synode herabzusetzen, kam mit dem Eindruck nicht zurückgehalten werden, daß durch Baltzers Anschluß ein bedeutender Wendepunkt in der Geschichte des jungen Kirchenvereins eingetreten ist; sowie Baltzer da war, ging alles voran, freilich zunächst auch nicht gerade mit Riesenschritten. Man darf sagen, 60

daß fortan nichts geschah, woran Baltzer nicht in hervorragender Weise beteiligt war. Seine gründliche theologische Bildung und seine hervorragende praktische Begabung machten ihn zum Führer tauglich. Unter seiner Mitarbeit wurde 1817 der Katechismus vollendet und nach edgültiger Revision zum Druck befördert. Ein 1859 62 hergestellter Auszug, 5 der Kleine ev. Kat., bildet noch heute das Religions-Lehrbuch der Synode.

Bald trat man auch an die Frage heran, ein Predigerseminar zu errichten. Bereits 1811 war ein Komitee ernannt worden, welches jungen Männern, die sich zum evangelischen Predigamt ausbilden wollten, hierzu Gelegenheit geben sollte. Dieses Komitee bestand aus den Pastoren Wall, Nieß und Nollau. Nach eingehenden Beratungen, zu 10 welchen auch Vorsteher aus den Gemeinden herangezogen wurden, kam es zur Errichtung des evangelischen Predigerseminars bei Marthasville, Mo., mitten in der Wildnis, der sogenannten Wesselschlucht. Am 28. Juni 1850 bezog der als Professor ernannte Pastor Vinner mit sieben Zöglingen das Haus.

Ein weiterer bedeutungsvoller Schritt war die im Jahre 1819 beschlossene und er- 15 folgte Herausgabe eines eigenen Synodalsorgans, „Der Friedensbote“ genannt, welches am 1. Januar 1850 zum erstenmale erschien und von Professor Vinner unter Baltzers Mitwirkung redigiert wurde.

Durch diese beiden Einrichtungen, Seminar und Kirchenblatt, wurde der Kirchenverein mehr und mehr bekannt. Auch aus Deutschland und aus Basel kamen viele willkommene 20 junge Kräfte herüber. Auch die finanzielle Beihilfe mehrte sich, selbst aus Deutschland kamen Gaben. Infolge der Schilderungen der kirchlichen Zustände Amerikas, welche Pastor Wall im Jahre 1852 auf dem Kirchentage zu Bremen gab, bewilligte der preussische Oberkirchenrat eine allgemeine Kirchenkollekte, welche die ansehnliche Summe von 3850 Thalern ergab, wovon seitdem das Predigerseminar alljährlich die Zinsen erhält.

J. J. 1857 erfolgte die erste Ausgabe der evangelischen Agende, deren erster Entwurf von dem in Erlangen verstorbenen Pastor Birken herrührte, 1862 erschien das ev. Ge- 25 sangbuch, an dessen Zustandekommen Pastor Baltzer wohl am meisten gearbeitet hat.

Es waren nun alle Grundlagen zu geistlicher Weiterentwicklung vorhanden; und diese blieb auch nicht aus. Parallel mit dem evangelischen Kirchenverein des Westens 30 entwickelten sich einige Kirchentörper gleichen Bekenntnisses, doch keiner in seinen Anfängen weiter zurückliegend als derselbe. Diese wurden sich im Laufe der Zeit bewußt, daß die Arbeit eines einzigen starken Kirchenwesens erfolgreicher sein müsse als die mehrerer an Zahl geringer Vereine. Dazu kam, daß Pastor Baltzer, der inzwischen als Präses an die Spitze des Kirchenvereins getreten war, bestrebt war, solche Vereinigung herbeizuführen.

35 Der Evangelische Kirchenverein von Ohio, gegründet 1850, suchte und fand Anschluß an den Kirchenverein des Westens im Jahre 1858; die Vereinigte Evangelische Synode des Ostens, gegründet 1854, schloß sich im Jahre 1860 an. Diese beiden Vereine brachten freilich wenig Zuwachs an Pastoren, der letztgenannte hatte bei seinem Anschlusse gar nur noch vier Mitglieder, aber sie erweiterten das geographische Gebiet ganz erheblich.

40 Es ist dann ferner zu nennen die Vereinigte evangelische Synode des Westens, gegründet 1818. Da der Nationalismus in dieser Synode allzusehr vorherrschte, kam es im Jahre 1859 zu einer Spaltung. Die Gegner des Nationalismus traten aus, behielten aber den alten Namen der Vereinigung bei, die Zurückbleibenden nannten sich die Vereinigte Evan- gelische Synode des Ostens. Beide Synoden bestanden bis 1872, in welchem Jahre sich 45 beide, erstere mit 56, letztere mit 26 Gliedern dem Kirchenvereine des Westens zuwandten.

Durch den Anschluß der Vereinigten Evangelischen Synode des Westens ging das Pre- digerseminar derselben in Elmhurst, Ill., in den Besitz des Gesamtvereins über, welcher dann das im Jahre 1871 in Evansville, Ind., gegründete Proseminar dorthin verlegte. Inzwischen hatte sich der Kirchenverein des Westens, um seinem größeren Bestande auch 50 durch den Namen gerecht zu werden, bereits im Jahre 1866 die Bezeichnung „Evan- gelische Synode des Westens“ beigelegt. Nachdem das große Einigungswerk aller deutschen evangelischen Vereine und Synoden gelungen war, inselgedessen sich die Synode über das ganze Gebiet der Vereinigten Staaten erstreckte, wurde im Jahre 1877 der Name „Deutsche Evangelische Synode von Nordamerika“ gewählt. In letztgenanntem Jahre zählte die 55 Synode 310 Pastoren und 675 Gemeinden, von welsch letzteren 235 als Glieder an die Synode angeschlossen waren. Die erste Gemeinde, welche sich anschloß, war die heute noch blühende St. Paulsgemeinde in St. Louis, Mo.; ihr Anschluß erfolgte im Juni 1849.

Von den Gründern der Synode war es keinem vergönnt, das von ihnen begonnene 60 Werk in solcher Blüte und Ausdehnung zu schauen. Sie sanken alle ins Grab in einem Alter, in welchem sie noch längere Lebensfrist erwarten konnten. Die Entbehrungen und

Anstrengungen, welche ihr Amt mit sich brachte, hatten ihr redselbigen Teil daran. Auch Balzer kam nur bis zur Grenze des Greisenalters. Er wurde im Jahre 1880 beimgerufen, nachdem er vierzehn Jahre ununterbrochen Präses der Synode gewesen war, den Friedensboten redigiert und die Kassen der Synode, besonders die Verlagskasse, verwaltet hatte.

Balzers Nachfolger im Präsidium war Pastor Ziebenspfeiffer in Rochester, N. Y., der aber bereits nach zwei Jahren wegen körperlichen Leidens das Amt niederlegte (s. 1894). Auf ihn folgte Pastor J. Zimmermann, dem es beschieden war, das Amt volle 19 Jahre zu führen, bis er im Jahre 1900 auf der Generalsynode in St. Louis wegen hohen Alters hat, von seiner Wiederwahl abzuleben. Vor kurzem war es ihm vergönnt, sein 50jähriges Pfarramtjubiläum zu feiern. Während seines Präsidiums lagen der Synode wichtige Aufgaben vor. Fast jede während dieser Zeit abgehaltene Generalsynode hatte Beschlüsse von großer Tragweite zu fassen. Im Jahre 1883 (St. Louis) wurde der Synode das Missionswerk, welches „die Deutsche Evangelische Missionsgesellschaft in den U. St.“ in Indien betrieb, angeboten und bald darauf von ihr feierlich übernommen. Die bereits beschlossene Gründung eines Lehrerseminars kam nicht zur Ausführung, dagegen wurde für das Prosseminar ein neues schönes Wirtschaftsgebäude hergestellt. Von ganz besonderer Wichtigkeit war die Einrichtung eines eigenen Verlagshauses in St. Louis; in diesem wurden nach und nach alle Geschäftszweige eingerichtet, die Bezug auf den Bucherverlag haben; es werden in diesem Hause alle Zeitungen und Verlagsartikel der Synode redigiert, gedruckt, gebunden und verkauft; auch ist eine Sortimentsbuchhandlung damit verbunden. Der Überschuf dieses Geschäftes (1901: 28.500 Dollars) fließt in verschiedene Synodalkassen, vornehmlich in die der Verbrauchten und der inneren Mission. Die letzte Generalsynode in St. Louis hat die Statuten der Synode revidiert und den jetzigen Bedürfnissen angepaßt. Auf dieser Generalsynode ging das Präsidium auf Pastor Jakob Rißter in Cincinnati, Ohio, über.

Gegenwärtig zählt die Synode 949 Pastoren, 1179 Gemeinden mit nahezu 25.000 Konfessionanten, 112 Lehrer. Die Zahl der Lehrer ist unverhältnismäßig klein, doch wäre es verschnell, daraus auf zu geringe Ausbildung der Jugend zu schließen oder gar den Vorwurf der Vernachlässigung zu erheben, wie es jüngst leider geschehen ist (Allg. Ev. Luth. Ztg. 1903 Nr. 24). Der Wunsch, in jeder Gemeinde auch eine eigene Schule zu besitzen, war von jeher lebendig und man wurde ihm nach Möglichkeit gerecht; finanzielle Gründe waren in den meisten Fällen vorhanden, wo man den Willen nicht in die That umsetzen konnte. Überall jedoch, wo keine Gemeindegemeinschaft besteht, unterrichtet der Pastor die Kinder in deutscher Sprache und Religion. Auch steht das Sonntagskinderweien in hoher Blüte und wird von der Synode kräftig gefördert. Daß man ferner dem Umsichgreifen der englischen Sprache bei der Jugend der Gemeinden Rechnung tragen müsse, ist seit Jahren anerkannt worden. Schon auf der Generalsynode von 1892 wurde die Gründung einer englisch-evangelischen Synode ins Auge gefaßt, sobald nur neun rein englische Gemeinden vorhanden seien. Man ist jedoch später davon wieder abgekommen; die jetzt bestehenden englischen Gemeinden werden einfach Glieder der Synode. In zahlreichen Gemeinden, besonders im Osten, werden Gottesdienste in englischer Sprache (neben denen in deutscher Sprache) gehalten und das Werk der Gründung englischer Gemeinden schreitet tüchtig voran.

3. Verfassung. Die Gemeinden in der Deutschen Evangelischen Synode sind durchaus selbstständig in ihrer Verwaltung. Die Gemeinde besorgt ihre Angelegenheiten in den Gemeindeversammlungen, welche meist halbjährlich, zuweilen auch vierteljährlich abgehalten werden. In diesen Versammlungen wird der Rechnungsbericht geprüft und alle wichtigen Angelegenheiten der Gemeinde werden besprochen. In der Jahresversammlung werden auch die Neuwahlen zum Kirchenvorstande vorgenommen. Dieser besteht aus einer festgesetzten Anzahl von Gemeindegliedern (4–12). Den einzelnen Gliedern desselben sind bestimmte Aufgaben zugewiesen: die Ältesten haben für die Ordnung in dem Gottesdienste zu sorgen, über der rechten Lehre zu wachen und, wenn nötig, den Pastor in der Seelsorge und Kirchenzucht zu unterstützen; die Vorsteher besorgen die Klingelbeutelversammlungen (ausnahmslos Kollekten genannt, werden in Körben an Stöcken oder auf silbernen Tellern entgegengenommen) und die Herbeischaffung der zum hl. Abendmahl nötigen Sachen, empfangen die Kirchenbesucher an der Thüre und weisen ihnen Plätze an u. s. w.; die trustees, Pfleger, haben die Fürsorge für das Eigentum der Gemeinde. An der Spitze des Kirchenvorstandes (oder Kirchenrates) und der Gemeinde steht der Präsident (fast immer ein Gemeindeglied, sehr selten der Pastor), welcher alle

Versammlungen leitet; der Sekretär führt Protokolle und die Korrespondenz, der Schatzmeister die Kasse. Der Kirchenvorstand versammelt sich meist monatlich. Die Ausbringung der Mittel für sämtliche Ausgaben der Gemeinde geschieht durch regelmäßige Mitgliedsbeiträge (mindestens 50 Cent pro Monat), durch die Sonntagskollekten, Hauskollekten, leider auch noch vielfach durch Bazare, Soupers und ähnliche Veranstaltungen, auf deren Abschaffung übrigens von den Pastoren mit richtigem Eifer hingearbeitet wird. In den meisten Gemeinden besteht ein Frauenverein, der sich besonders die Ausschmückung der Kirche als Aufgabe gestellt hat. Jede Gemeinde hat selbstverständlich ihre Sonntagschule.

- Die Gemeinden haben das Recht und die Pflicht, alljährlich zu der Konferenz ihres Distriktes einen Abgeordneten zu senden, der Sitz und Stimme hat; sie sind verpflichtet, jährlich eine Kollekte für die Distriktskasse zu erheben und dürfen keinen Pastor anstellen, der ihnen nicht von der Synode empfohlen wird. Die Anstellung des Pastors geschieht durch Wahl in der Gemeindeversammlung. Die Anstellung ist auf unbestimmte Zeit, zur Lösung des Verhältnisses ist gegenseitige vierteljährliche Kündigung vorgesehen. Der Durchschnittsgehalt eines Pastors ist 500 Dollars.

Die Pastoren sind auf die Statuten verpflichtet, sie dürfen keiner geheimen Gesellschaft (besonders Freimaurer- und Odd-Fellow-Orden) angehören. Sie haben auf den Konferenzen ihres Distriktes Sitz und Stimme und sind wählbar zu allen Ämtern. Sie haben Anrecht auf Invaliden-, Witwen- und Waisenunterstützung. Ähnlich ist auch das Verhältnis der Lehrer geordnet.

Die Synode ist in Distrikte eingeteilt, 17 zur Zeit und 1 Missionsdistrikt. Die Beamten des Distriktes sind der Präses und Vizepräses, der Sekretär und der Schatzmeister. Sache der Distrikte ist Prüfung und Ordination von Predigamtskandidaten, mit Genehmigung des Synodalpräses, Besetzung vakanter Gemeinden, Installation, Aufnahme von Synodalmitgliedern, Entlassung und Ausfluß, Beaufsichtigung von Lehre und Wandel der Glieder. Von dem Ergebnis der von den Gemeinden abgelieferten Distriktskassenkollekten hat der Distrikt ein Drittel an die Synodalkasse abzuführen.

Der Distrikt versammelt sich jährlich einmal zur Konferenz in einer Gemeinde, die den Distrikt hierzu einlädt. Während der Konferenz haben sämtliche Distriktsmitglieder freie Wohnung und Verpflegung, was von der gastgebenden Gemeinde geleistet wird. Die Konferenz beginnt mit einem Synodalgottesdienste, sie dauert, einen Sonntag mit eingeschlossen, 3—5 Tage. In der Regel findet an jedem Abend Gottesdienst statt, am Sonntag meist zwei oder drei Gottesdienste. Mit einem der Gottesdienste ist die Feier des hl. Abendmahles verbunden. Die Tagessunden sind mit Sitzungen ausgefüllt.

Vor der Konferenz geben jedem Synodalgließe die Jahresberichte der Synodalbeamten gedruckt zu; diese Berichte bilden die Grundlage der Verhandlungen.

Zu der Generalsynode, welche sich bisher alle drei Jahre versammelte, in Zukunft aber nur alle vier Jahre tagen wird, wird auf je 12 Pastoren 1 Pastor, auf je 12 Gemeinden 1 Gemeinbedelegate, auf je 12 Lehrer 1 Lehrer als Abgeordneter gewählt. Die Grundlage ihrer Verhandlungen bilden ebenfalls die Berichte der Beamten, sich erstreckend auf die seit der letzten Tagung verflossene Zeit, und die Anträge der Distrikte.

Die Beamten der Synode sind der Synodalpräses, Synodalvizepäses, Synodalsekretär, Synodalschatzmeister. Weitere Behörden sind die Seminarbehörde, die Direktorien und Aufsichtsbehörden der Lehranstalten, Behörde für Innere Mission, Heidenmission, Schule, Unterstützungsstellen, Kirchenbaufonds, Litterarisches Komitee, Verlagsdirektorium, Entgrantenmission.

1. Arbeitszweige. a) Lehranstalten. Das Predigerseminar, gegründet 1850, befand sich ursprünglich in der Nähe von Martinsville, Mo. Im Jahre 1883 wurde es nach St. Louis verlegt, woselbst ein geräumiges, in jeder Beziehung zweckentsprechendes Gebäude für dasselbe errichtet ward. Geleitet wurde die Anstalt 1850—1857 von Pastor W. B. Brier, 1857—1870 von Pastor Andreas Arion, 1870—1872 Pastor Bant, 1872—1879 Pastor Otto, 1879—1902 Pastor Häberle, seitdem Prof. W. Becker mit dem Titel eines Direktors. Neben ihm wirken zwei theologische Professoren und ein englischer Lehrer. Die Zahl der Studenten ist gegenwärtig 50. Aus der Anstalt sind seit ihrem Bestehen 115 Pastoren hervorgegangen.

Das Professinar, gegründet 1871 in Evansville, Ind., wurde Ende des gleichen Jahres nach Elmhurst, Ill. verlegt. In dieser Anstalt werden in einem vierjährigen Kursus die Predigerzöglinge für das Predigerseminar, die Lehrerzöglinge direkt für ihren Beruf vorbereitet. Die Anstalt wurde geleitet von Inspektor Kranz 1871—1875, Meusch

1875—1880, Göbel 1880—1887, seitdem Daniel Zion. Neben ihm wirkten 5 deutsche und ein englischer Lehrer. Die Zahl der Schüler beträgt zur Zeit 101, darunter nur 10 Lehrerzöglinge. Auch für diese Anstalt hat die Synode mehrere Neubauten hergestellt.

b) Innere Mission. Hierunter wird vorzugsweise die Sammlung kirchlich Unversorgter oder keiner Gemeinde Angehöriger in Gemeinden verstanden. Den Pastoren, 5 welche sich diesem oftmals sehr schwierigen und anstrengenden, mit irdischen Gütern wenig lohnenden Dienste unterziehen, wird von der Synode der Gehalt teilweise oder ganz bezahlt, bis die von ihnen gesammelte Gemeinde so weit erstarkt ist, daß sie selbst für ihre Bedürfnisse aufkommen kann. Das Werk wird innerhalb der Distrikte von den Distriktsmissionsbehörden beaufsichtigt, die Oberleitung liegt in den Händen der Central 10 missionsbehörde. Die für die Zwecke der J.M. aufgewandte Summe betrug im vorigen Jahre 21 600 Dollars, im gegenwärtigen Jahre (1903) sind 25 000 erforderlich.

Auch die anderen Zweige der J.M. werden nicht vernachlässigt. Das Diakonissenwerk weist schon recht ansehnliche Fortschritte auf. Es wurde ausdrücklich von der Synode als kirchliches Amt anerkannt. Auch hier muß die Behauptung des bereits er 15 wählten Artikels in Luthards RZ., daß die „unierten“ Diakonissen eine andere Tracht hätten; daß die unierten Diakonissenhäuser nur Personen heranzubilden, die „gegen gute Bezahlung“ ihre Dienste zur Krankenpflege anbieten; daß den Unierten das luth. Diakonissenwesen für katholisch gelte, als völlig unzutreffend bezeichnet werden. Auf jeden Fall ist das evangelische Diakonissenhaus und Hospital in St. Louis, das der Verfasser des 20 ggw. Art. aus eigener Anschauung kennen gelernt und in welchem er auch einer Schwesterprüfung und einer Direktorial Sitzung beigewohnt hat, eine Musteranstalt, an welcher auch der erklufte Lutheraner nichts auszufehen finden wird, als daß sie eben „uniert“ ist.

Ferner fallen in diesen Kreis synodaler Thätigkeit zwei Anstalten für Epileptische 25 in Marthasville, Mo., in den ehemaligen Seminargebäuden und in St. Charles, Mo., die ev. Waisen- und Altenheime in Bensenville, Ill., und in Detroit, Mich., das Waisenhaus an der St. Louis Rock Road. Auch giebt es Gemeinden, die ihr eigenes Waisenhaus haben. Endlich gehört hierher die Emigrantemission in Baltimore, gegr. 1886.

c) Heidenmission. Die Deutsche Ev. Missionsgesellschaft in den Vereinigten 30 Staaten, deren indisches Missionswerk die ev. Synode im Jahre 1883 übernommen hat, wurde am 9. März 1865 gegründet. Diese sandte 1867 den Pastor T. Lohr als Missionar aus, der schon vorher neun Jahre in Indien im Dienste der Goshnerischen Mission gearbeitet hatte. Er ließ sich in der Nähe von Naipur in den Centralprovinzen nieder, erwarb dort einen großen Landkomplex und nannte die erste von ihm angelegte 35 Station Bistrampur. Nach mannigfachen Enttäuschungen mit ausgesandten Missionaren wurde erst 1879 wieder ein zweiter Missionar aufgestellt, der die Station Naipur gründete. Später, als bereits die Ev. Synode das Werk übernommen hatte, wurden noch die Stationen Chandfuri und Pasfahabar gegründet. Gegenwärtig stehen auf diesem Missionsfelde in Arbeit: 9 Missionare, 5 Frauen, 20 Katechisten, 15 Präparanden, 10 47 Lehrer, 7 Lehrerinnen. Es sind 4 Hauptstationen vorhanden, 37 Nebenstationen und Predigtplätze, 23 Schulen an 19 Orten, 780 Knabenschüler, 357 Mädchenschüler, 788 Sonntagschüler, 373 Waisen, 280 Ausfähige, 1291 Getaufte.

d) Die Zeitschriften. Der „Friedensbote“, wöchentlich erscheinend, ein deutsches Kirchenblatt; redigiert von Pastor Jungk (früher von Binner, Zion, Valke, Dr. Jehn, 15 Habeder). — Der „Deutsche Missionsfreund“, redigiert von Jungk (früher Behrendt). — Das „Magazin für ev. Theologie und Kirche“, redigiert von Haas und Otto (früher 25 Jahre lang von Professor W. Becker). — „Deutsch-Amerikanischer Jugendfreund“, Monatsblatt, redigiert von G. Eifen. — Das Lektionsblatt für ev. Sonntagschulen, red. von A. Jemrich. — Die bibl. Geschichten erklärt für Sonntagschulen; die „Christ- 30 liche Kinderzeitung“, red. von R. Rippling. — „Unsere Kleinen“, red. von A. Berens. — „Messenger of Peace“, englisches Kirchenblatt, monatlich erscheinend, red. von Haas, Schild und Dr. Werheim. — „Evangelical Companion“, red. von J. A. Schneider. — „Der evangelische Kalender.“

5. Verhältnis zu anderen Kirchen. Daß die Synode die Verbindung mit 55 der evangelischen Kirche Deutschlands aufrecht erhalten hat, ist schon erwähnt worden. Ihren schönsten Ausdruck fand diese Verbindung, als im Jahre 1898 die Deutsche ev. Synode eingeladen wurde, zu den Einweihungsfeierlichkeiten in Jerusalem einen Abgeordneten zu senden. Die Einladung wurde mit Begeisterung angenommen, und der Abgeordnete, Pastor Dr. Menzel von Richmond, Va., durfte sich huldvoller Auszeichnung 60

seitens des deutschen Kaiserpaars erfreuen. Seinen Berichten über die Kaiserfahrt lauschten allenthalben große Versammlungen.

Zu den meisten Kirchenkörpern Amerikas steht die Synode in freundslichem Verhältniß. Die reformierte Synode entsendet zu den Generalkonferenzen der ev. Synode einen Delegaten, und ihre Pastoren stehen in regem Verkehr mit denen der ev. Synode. Anders ist es mit den luth. Synoden, die mit wenigen Ausnahmen von keiner Gemeinschaft mit den „Uniten“ wissen wollen. Am schroffsten verhält sich die Missourisynde. Streitartikel in den beiderseitigen Kirchenblättern sind die Folge solches Zwiespaltes, dienen aber nie zur Annäherung, Bekehrung oder Besserung, sondern immer zur Erweiterung der Kluft, was für keine der beiden Kämpfenden von Segen ist. **2. Wendel.**

#### d) Die Episkopalkirche i. am Schlusse dieses Bandes.

- e) Die lutherische Kirche. — Literatur: J. G. Morris Bibliotheca Lutherana, Philadelphia 1876; J. D. Roth, Handbook of Lutheranism, Utica 1891; Leuter, Lutherans in all Lands, Milwaukee 1893. The Lutheran Cyclopedia, H. E. Jacobs and J. A. W. Haas, New-York, Scribners 1899; Halleische Nachrichten (Nachrichten von den vereinigten evangelisch-lutherischen Gemeinden in Nordamerika, absonderlich in Pennsylvania, mit einer Vorrede von D. Joh. Ludwig Schütze), 2 Bde, Halle 1750—1787; Neue Ausgabe von Dr. Mann, Dr. W. M. Schmuder, Dr. W. Germann, 1886; Heinrich Melchior Mühlenberg, Selbstbiographie, herausgegeben von Dr. W. Germann, Altona 1882; W. J. Mann, Life and Times of Henry Melchior Muhlenberg, Phila. 1881; W. J. Mann, H. M. Mühlenbergs Leben und Wirken, Phila. 1891; Hazeltins, History of the American Lutheran Church, 1685—1842, Jamesville, Ohio 1846; Anderjen, Den Evang.-Lutherske Kirkes Historie, New-York 1888; C. J. Wolf, The Lutherans in America, New-York 1889; dasselbe, deutsch von J. Nicum, mit wertvollen Zusätzen, New-York 1891; A. L. Gräbner, Geschichte der lutherischen Kirche in Amerika, St. Louis 1892, bis zum Jahre 1820. Documentary History of the Ministerium of Pennsylvania, Proceedings of the annual Conventions 1748—1821, herausgegeben von A. Späth, H. C. Jacobs, G. J. Epistler, Phila. 1898; C. W. Schäffer, Early History of the Lutheran Church in America, Phila. 1868; Clan, Annals of the Swedes on the Delaware, Phila. 1858; G. D. Fernheim, History of the German Settlements and of the Lutheran Church in North and South Carolina, Philadelphia 1872; Julius F. Zachse, Julius Waldner; The German Pietists. H. C. Jacobs, A History of the Evangelical Lutheran Church in the United States, der vierte Band der American Church History Series New-York 1893; dasselbe, in deutscher Bearbeitung, mit bedeutenden Erweiterungen und Zusätzen, von Georg J. Frischel, Gütersloh, C. Bertelsmann 1896; J. Nicum, Geschichte des Ministeriums von New-York, 1888; Joh. Deindörfer, Geschichte der Evangelischen Synode von Iowa, Chicago 1897; A. Späth, Das Generalkonzil, Reading 1884 (englisch 1885); derj., Amerikanische Beleuchtung etc., Phila. 1882; derj., D. W. J. Mann, ein deutsch-amerikanischer Theologe, Reading 1893; derj., Charles Porterfield Krauth, D. D. LL. D., first vol., New-York 1898; Dr. W. Ziehlers Lebenslauf, Selbstbiographie, St. Louis 1880; Günther, Dr. C. A. W. Walther, Lebensbild, St. Louis 1890; Chr. Hochstetter, Geschichte der Missourisynde, 1885. Proceedings of the First Free Lutheran Diet, 1878, herausgegeben von Dr. H. C. Jacobs und Baum; Proceedings of the Second Free Lutheran Diet, 1879, herausgeg. von Dr. Baum und Runkelmann; General Conference of Lutherans, herausgegeben von Dr. H. C. Jacobs, Philadelphia 1899. The Distinctive Doctrines and Usages of the General Bodies of the Ev. Luth. Church in the United States (Joint Synod of Ohio, von Dr. M. Loy; — General Synod von Dr. M. Valentine; — Iowa Synod von Dr. E. Frischel; — General Council von Dr. H. C. Jacobs; — Synodical Conference von Prof. F. Pieper; — United Synod of the South von Dr. C. T. Horn, Philadelphia 1893. Dazu die gedruckten Synodalprotokolle, die kirchlichen Zeitschriften und die kirchlichen Kalender.

Enva ein Jahrhundert nach dem Bekenntnis von Augsburg, während Deutschland in den Wehen des dreißigjährigen Krieges lag, finden wir die ersten Angehörigen Augsburgischer Konfession in Nordamerika, dessen Entdeckung, zugleich mit der lutherischen Reformation, als Eingang der neueren Geschichte zu betrachten ist. Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hat es gedauert, bis die Lutheraner Amerikas es zu einem lebenskräftigen Anfang kirchlicher Organisation gebracht haben. Aber im Lauf des 19. Jahrhunderts hat sich die Kirche der Ungewanderten Augsburgischen Konfession in der neuen Welt in mächtigem Wachstum entfaltet, von 25 000 Kommunikanten im Jahre 1800 zu 1 665 878 im Jahre 1900, was eine Gesamtzahl von wenigstens sechs Millionen Kirchenangehöriger repräsentiert. Zum erstenmale ward hier in großem Maßstab die Gelegenheit gegeben, auf dem Grunde des reformatorischen Bekenntnisses eine lutherische Freikirche



aufzubauen und darin, unbehindert von den mancherlei Hemmnissen und Verwicklungen der alten Welt, ihre eigenthümlichen Gaben zur Entfaltung zu bringen. Mehr als je zuvor sind hier die verschiedenen Stämme und Sprachen zusammen gerufen. Es sich zu Luthers Glauben bekennen. Deutsche, Holländer, Schweden, Norweger, Dänen, Engländer, Finnen, Polen, Littauner, Böhmen und Ungarn, in der alten Welt durch scharf, nationale Gegenstände scharf getrennt, treten hier einander nahe in brüderlicher Glaubensgemeinschaft, stehen einander im Aufbau derselben Kirche auf demselben Glaubensgrunde und fördern einander in gegenseitiger Anregung und Mittheilung ihrer besonderen Gaben. Und diese ganze viel sprachige Völkermischung von Lutheranern ist selbst wieder die Vorstufe dazu, daß das reformatorische Bekenntnis, wie es auf dem Reichstag zu Augsburg als „die Summa der Lehre . . . gemeiner christlichen Kirche“ aufgestellt ward, in das Gewand und Geviert der englischen Welt sprache eingeht, ein Ubergang, dessen Tragweite der Kirchenthümer der Gegenwart kaum zu ermessen im Stande sein mag.

Wir versuchen im folgenden eine übersichtliche und zusammenhängende Darstellung der Geschichte und des heutigen Standes der lutherischen Kirche in Nordamerika zu geben.

I. Die Periode der ersten Ansiedelungen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.

A. Die holländischen Lutheraner. Im Dienste der holländisch-ostindischen Gesellschaft hatte Henry Hudson im Jahre 1609 den nach ihm benannten Strom entdeckt, an dessen Mündung heute die Weltstadt New York liegt. Ein einträglicher Handel entwickelte sich rasch zwischen holländischen Kauffahrern und den Eingebornen auf Manhattan Island und aufwärts an den Ufern des Hudson. Im Jahre 1621 erhielt die holländisch-ostindische Gesellschaft ihren Freibrief, der von der Regierung a. 1623 bestätigt wurde, gerade ein Jahrhundert, nachdem die von Luther bezeugten niederländischen Märtyrer des Evangeliums in Brüssel verbrannt worden waren. In der Kolonie der „Neu-Niederlande“, unter deren ersten Generaldirektoren Peter Minnuit (Minnewit), ein Rheinländer und der energische Peter Stuyvesant hervorrangen, war der streng Calvinische Glaube nach den Beschlüssen der Synode von Dordrecht als einzig zulässige Religion anerkannt. Doch gab es schon in den ersten Jahren der neuen Ansiedelung auch Lutheraner daselbst. Schätzt man doch die Zahl der Lutheraner in Amsterdam im 17. Jahrhundert auf 30000, die, wenn sie auch als *Ecclesia pressa* eine Zeit lang nur Hausgottesdienste halten durften, doch an ihrer vorzüglichen Kircheneinrichtung von 1597 (revidiert 1614, 1644, 1681) ein starkes Band der Einheit besaßen. Nach dem Zeugnisse des Schulienpeters Naaf Noques gab es a. 1643 in Manhattan (New Amsterdam, jetzt New York) neben Calvinisten auch Puritaner, Anabaptisten und Lutheraner. Die letztern wurden aber von den herrschenden Calvinisten, namentlich Stuyvesant, hart behandelt. Ihre Kinder mußten sie bei calvinischen Predigern taufen lassen und dabei sich zu den Lehren der Dordrechter Synode bekennen. Selbst das Abhalten von Hausgottesdiensten wurde mit Geld- und Gefängnisstrafen belegt. Sie wandten sich nach Holland, um bei den Direktoren der Gesellschaft eine Milderung des gegen sie beobachteten Verfahrens, und von dem lutherischen Konsistorium in Amsterdam einen rechtschaffenen lutherischen Pastor zu erlangen. Ein solcher kam denn auch in der Person des Joh. Ernst Geenwater (Gutwasser) am 6. Juni 1657 in der neuen Welt an, durfte aber auf Anstiften der calvinischen Prediger Megalovenensis und Trinius seines Amtes öffentlich nicht walten, und mußte wieder nach Europa zurückkehren. Die Wegnahme von New Amsterdam durch die Engländer, a. 1664, die es nun, nach dem Herzog von York, New York nannten, brachte günstigere Verhältnisse für die Lutheraner. Die Karikaturen übertrug ihnen „Gewissensfreiheit in Gottesdienst und Disziplin“ zu. Im Jahre 1671 finden wir sie im Bau einer Kirche begriffen. Schon 1669 war ihnen von Holland Jaf. Fabricius als Pastor zugesandt worden, der sich aber in New York nicht bewahrte. Sein Nachfolger war Bernhard Anton Arensius (Arenius), von 1671–1691, der neben New York auch Albany bediente. Da von Amsterdam kein Prediger mehr zu bekommen war, wandten sich die New-Yorker Lutheraner a. 1701 um Hilfe an die lutherischen Schweden am Delaware, die ihnen im Juli 1702 den tüchtigen Magister Andreas Rudman abtraten. Sein Nachfolger wurde auf seine Empfehlung der westliche Justus Raldner, geb. 1672 in Sachsen, der von Rudman, Björk und Zandel im November 1703 in der schwedischen Kirche zu Philadelphia ordiniert wurde, die erste lutherische Ordination in der neuen Welt. Im December trat er sein Amt in New York an, und bediente das ganze Gebiet von New-York bis Albany, an beiden Ufern des Hudson, und auf Long-

Island, bis zu seinem Tode 1723. Auf Bitten der New-Yorker Gemeinde sandte das Amsterdamer Konsistorium a. 1725 den energischen und streng konfessionell gesinnten W. C. Verklemer, geb. 1686 im Lüneburgischen, gest. 1751. Unter ihm und seinem Nachfolger Michael Knell vollzog sich der Uebergang der lutherischen Gemeinden New-Yorks aus dem Holländischen ins Deutsche und Englische, unter scharfen Konflikten wegen der Sprachfrage.

B. Die schwedischen Lutheraner. Der Niederländer Usseling hatte den Schwedenkönig Gustav Adolph für einen Kolonisationsversuch in der neuen Welt zu gewinnen gewußt. Am 11. Juni 1626 wurde der Freibrief für die „Zuid-Gesellschaft“ in Stockholm unterzeichnet, die von vornherein auch die Ausbreitung des Evangeliums ins 10 Stockholms unterzeichnet. Nach dem Tode des Königs führte sein großer Kanzler Oresstierna den Plan weiter. Peter Minnuit, der frühere Generaldirektor der Neu-Niederlande (s. o.) schloß sich diesem schwedischen Unternehmen an und führte (Dezember 1637 bis März 1638) zwei schwedische Schiffe nach dem Delawarefluß, wo, an der Stelle des heutigen Wil- 15 mington, Del. Fort Christina gebaut und mit den Irokesen ein bedeutender Landkauf abgeschlossen wurde. Hierus Torfillus war der erste lutherische Pastor in Neu-Schweden, starb aber schon a. 1643. Ihm folgte der mit dem Gouverneur Joh. Prinz eingewanderte Joh. Campanius, geb. 1601. Er weihte a. 1646 die erste lutherische Kirche der neuen Welt ein, die auf der Insel Tinicum, in der Nähe des heutigen Philadelphia 20 erbaut war. Er hat auch Luthers kleinen Katechismus in die Sprache der Indianer überetzt. Derselbe wurde aber erst a. 1696 in Schweden mit lateinischen Lettern gedruckt und nach Amerika versandt. Schon im Mai 1648 kehrte Campanius nach Schweden zurück und starb a. 1683. Im Jahre 1655 ergriffen die Holländer Besitz von Neu-Schweden, mußten aber in der Kapitulation von Tinicum den Angehörigen der Augsburgischen Konfession ihre Religionsfreiheit garantieren. Diese Freiheit blieb ihnen auch 25 als a. 1671 die Engländer Neu-Schweden annektierten. Im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts trat ein Zustand geistlicher Verwahrlosung ein, bis König Karl XI. sich der schwedischen Lutheraner am Delaware annahm und ihnen Andreas Rudman, Erich Björck und Joh. Muren als Pastoren zusandte. Ihnen folgten andere tüchtige Männer, wie 30 Karl Magnus Wangel, dem wir auch in der Geschichte der deutschen Lutheraner wieder begegnen, und Israel Merelius, der Verfasser der Geschichte von Neu-Schweden (englisch von Dr. W. M. Reynolds 1871). Alle diese von Schweden herübergesandten Pastoren wurden aus dem königlichen Fiskus besoldet und kehrten meistens nach einigen Jahren amerikanischen Dienstes wieder in die Arbeit ihrer Heimatkirche zurück. Der letzte von 35 ihnen, Nils. Collin, kam a. 1771 in Amerika an. Unter ihm wurde das Verhältnis zur lutherischen Mutterkirche Schwedens förmlich gelöst. Er nahm Episkopalprediger als Gehilfen an, und der Übergang in die englische Sprache und in die Gemeinschaft der protestantisch-bischöflichen Kirche vollzog sich in der Hauptsache noch zu seinen Lebzeiten. Er starb a. 1831.

C. Die deutschen Lutheraner. Der eifrige Quäker William Penn, Gründer von Pennsylvania, hatte in den Jahren 1671 und 1677 Deutschland besucht, und Ansiedler für seine junge amerikanische Kolonie geworben. Nicht der Unternehmungsggeist 40 kaufmännischer Interessen, wie bei den Holländern, auch nicht die Kolonialpolitik weitblickender Staatsmänner, wie bei den Schweden, brachte die deutsche Einwanderung nach Amerika, sondern vor allem das Verlangen nach unbeschränkter Religionsfreiheit, und die 45 klägliche Unsicherheit des Lebens und Eigentums bei den immer wiederholten Raubzügen der Franzosen unter Ludwig XIV., durch die besonders die Pfalz zu leiden hatte. So kam unter Franz Pastorius, einem Frankfurter Juristen a. 1683 die erste deutsche Kolonie herüber und gründete Germantown, das heute einen Teil der Stadt Philadelphia bildet. 50 Es waren diese ersten Einwanderer aber meistens separatistische und schwärmerische Elemente. Ziemlich vereinzelt steht eine lutherische Gemeinde von Deutschen in Neu-Hannover, Pennsylvania, etwa 36 englische Meilen nordwestlich von Philadelphia, deren Anfänge sich bis ins Jahr 1703 verfolgen lassen. Erst nach dem Anfang des 18. Jahrhunderts nahm die deutsche Einwanderung größere Dimensionen an. Lutheraner und Reformierte kamen 55 in Scharen übers Meer, und die Bildung lutherischer Gemeinden nimmt von nun an einen regelmäßigeren Verlauf und gewinnt festeren Bestand. Um die Jahreswende 1708–1709 kam eine kleine Schar lutherischer Emigranten unter Pastor Josua Kocherthal aus Landau in New-York an und ließ sich am Hudson nieder, etwa 10 englische Meilen nördlich von New-York, oberhalb des schönen Westpoint, wo heute die Kriegsschule der Vereinigten Staaten sich befindet. An der Mündung des Quassaie in den 60

Südjen gründeten sie das Städtchen Newburg, wozu ihnen etwa 2200 Acker Land, darunter 500 Acker Kirchenland, angewiesen waren. Im Sommer 1709 reiste Kocherthal nach England zurück, um für seine Kolonisten weitere Unterstützung und Vergünstigungen zu erwirken. Dort war indessen ein ganzes Heer von „Pfälzern“, darunter auch Elsäßer und Württemberger, eingetroffen, die, vom Auswanderungsieber ergriffen, ihre Heimat verlassen hatten, um in irgend einer der englischen Kolonien sich anzusiedeln. Ihre Zahl wird verschieden angegeben von 10000 bis 20000. Sie wurden von der englischen Regierung auf der „Black Heath“ (Schwarzen Heide) nördlich von New York, am Fuß der Catskillberge, auf beiden Ufern des Hudson, liegen sie sich nieder, und a. 1712 wanderten mehrere Hundert von ihnen weiter hinauf nach dem Schoharie, wo sie von den dortigen Indianern freundlich aufgenommen wurden. Kocherthal starb im Dezember 1719. Ihm folgten an den deutschen lutherischen Gemeinden des Staats New-York Julius Faldner, W. C. Berkemeier und Michael Chr. Knoll, die, wie oben bemerkt, auch die holländischen Lutheraner pastorierten. Eine Anzahl der a. 1712 angesiedelten Pfälzer machte sich im Jahr 1723 auf den Weg und wanderte südwärts dem Susquehannafluß entlang, um sich in dem friedlicheren und freieren Pennsylvanien eine Heimstätte zu gründen.

Vereinzelte Gruppen deutscher Lutheraner mit beiderseitigen Anfängen von Kirchenbildung finden wir im 18. Jahrhundert der ganzen atlantischen Küste entlang, bis nach Georgia hinunter, in New-Jersey in Hackinsack, am Maritan- und am Cobanienfluß, etwa 36 englische Meilen südlich von Philadelphia; in Virginien am Rappahannockfluß oberhalb Friedricksburg, unter den Pastoren Gerhard Henkel, J. Kasper Stöver und G. E. Klug; in Nordkarolina in Rowan und Cabarrus County unter A. Rißmann und K. G. A. Sterck; in Südkarolina in der Nähe von Charleston, wo a. 1759 der Grundstein einer lutherischen Kirche gelegt wurde. Von größerer Bedeutung war die Ansiedlung der lutherischen Salzburger Emigranten in Georgia, in der Nähe von Savannah. Im Jahr 1731 vertrieb bekanntlich der römische Erzbischof Leopold Anton (Frb. v. Firmian), die glaubenstreuen Lutheraner aus dem Salzammergut. Sie fanden eine Zufluchtsstätte in Preußen, Holland, Schweden und anderen Ländern. Ein Teil derselben war auf der Wanderchaft in Augsburg freundlich aufgenommen, und von dem dortigen Pastor Wilsperger dem englischen Hofe empfohlen worden. Die „Society for the Propagation of Christian Knowledge“ sandte ihnen Unterstützung. Die englische Regierung bot ihnen sehr günstige Bedingungen und am Reformationstest 1733 traten sie die Reise nach Georgia an. In Rotterdam stießen die für sie bestimmten Prediger Joh. Martin Belzins und Israel Christian Grenau zu ihnen, die beide zuvor am halleischen Waisenbause gewirkt hatten. Nach einer stürmischen Seereise landeten sie im März 1734 in der neuen Welt und wurden von Gouverneur Oglethorpe aufs freundlichste bewillkommen. Die Kolonie Ebenezer wurde gegründet, etwa 25 Meilen fremaufwärts von Savannah. Weitere Gruppen von Emigranten folgten. Die Führer des englischen Methodismus, die beiden Wesleys und Whitfield, nahmen das wärmste Interesse an diesen Salzburger Lutheranern, und unterstützten sie beim Kirchbau und sonst mit Kollekten. Auch ein Waisenhaus gründeten die neuen Ansiedler. Ein reges kirchliches Leben mit guter Zucht und Ordnung herrschte bei ihnen, wenn es auch nicht ganz frei war von einem pietistischen Beigeschmack. Heutzutage sind von jenen Salzburger Ansiedelungen nur noch einige schwache englisch-lutherische Gemeinden übrig. In Savannah selbst aber besteht eine blühende englisch-lutherische Gemeinde, unter deren Gliederszahl das deutsche Element noch stark vertreten ist.

Im östlichen Pennsylvanien hatten sich bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts wohl 30 000 deutsche Lutheraner angesiedelt, mit deren geistlichen Versorgung und kirchlichen Organisation es aber zunächst sehr dürrig bestellt war. Vielfach wurde der Notstand der Gemeinden von unwürdigen Subjekten benützt, sich ins Amt zu schleichen und ohne Prüfung und Ordination nach Belieben darin zu schalten. Von regelmäßig ordinierten Pastoren begegnete uns auch in Pennsylvanien der oben genannte G. Henkel, J. K. Stöver, Sohn des älteren J. K. St. und noch J. Chr. Schulze. Um aus diesem kirchlichen Wirrsal heraus zu besser geordneten Zuständen zu gelangen thaten sich im Jahre 1733 drei lutherische Gemeinden in Pennsylvanien zusammen, Neu-Hammer (f. v.), Neu-Providence (Trappe) und Philadelphia, um von Europa aus Abhilfe zu erlangen. Sie wandten sich an den wohl bekannten Hr. Mich. Ziegenbagen, seit 1722 Hofprediger an der St. Jameskapelle zu London und an Dr. G. A. Francke in Halle. Es entspann sich eine längere

Korrespondenz, die sich durch die Jahre 1734—1739 hinzog (s. Neue Ausgabe der Hall. Nachrichten, Bd I S. 50 ff.) und bei der die gegenseitige Verständigung nur langsam fortrückte. Nun kam im Jahre 1741 Graf Ludwig Zinzendorf in New-York an und trat unter dem Namen Herr von Thurnstein unter den Lutheranern Pennsylvaniens auf mit dem Anspruch, ihr wohl besallter „evangelisch-lutherischer Inspektor und Pastor“ zu sein. Er predigte da und dort und veranstaltete Konferenzen in ganz unionistischem Geiste, wozu allerlei Schwärmer und Fanatiker, wie die Siebentäger von Ephrata eingeladen waren. So trat in Pennsylvanien nun auch das Herrnhutertum auf den Plan, das in Bethlehem sein Hauptquartier hatte, und dessen Eingreifen, bei allem Wohlmeinen Einzelner, doch die kirchliche Verwirrung zunächst eher mehrte als besserte. In Philadelphia ließ sich Zinzendorf von einer Anzahl deutscher Lutheraner einen Ruf geben und predigte für sie als ihr Pastor. Seine im Druck erschienenen „pennsylvanischen Reden“ gehören ohne Zweifel zum Besten, was wir aus seiner Feder haben. In der Person des J. Chr. Vorläus setzte er ihnen einen Anteverweiser ein, der aber am 18. Juli 1742 mit Gewalt aus dem Versammlungssaal der Lutheraner ausgestoßen wurde. Dazu kam nun auch noch, im Herbst desselben Jahres, das Auftreten des Valentin Kraft, der früher im Zweibrückenschen Pfarrer gewesen, ein zweideutiger Mensch, der bei der allgemeinen kirchlichen Verwirrung im Trüben zu fischen suchte. Damit hatte die kirchliche Not und Wirral den höchsten Grad erreicht, als endlich der Mann auf den Plan trat, den Gottes Vorsehung auserkoren hatte, seinen Glaubensgenossen in diesem Menslande aus ihrer geistlichen Verwahrlosung herauszubefahren, und die ersten Grundlinien guter kirchlicher Ordnung für die Lutheraner der neuen Welt festzustellen, Heinrich Melchior Mühlenthal. Er sollte hier das inhaltsreiche Motto seines Lebens auswirken: „Ecclesia plantanda“.

II. Die erste kirchliche Organisation unter Heinrich Melchior Mühlenthal. Am 6. September 1711 wurde Heinrich Melchior Mühlenthal zu Einbeck im Hannoverschen geboren als Sohn von Nikolaus Melchior M. „Bürgerbrauer und Diakonus bei hiesiger Kirche“ und „Anna Maria, Tochter des Herrn Kleinschmied, gewesenen Offiziers im Kriegsdienste.“ Vom 7. zum 12. Jahr hielt ihn sein Vater zur deutschen und lateinischen Schule an. Nach dessen plötzlichem Tode mußte er sich zu schwerer Handarbeit bequemen und konnte nur die Abendstunden seinen Studien widmen. Durch anhaltenden Fleiß brachte er es dahin, daß er im Frühjahr 1735 die Universität Göttingen beziehen konnte. Die Vorlesungen des Professors Dr. Sporin über Dogmatik und Moral machten einen tiefen, erwecklichen Eindruck auf den Jüngling. Er wurde als Amanuensis in das Haus des Professors aufgenommen. Auch trat er in nähere Beziehung zu verschiedenen Mitgliedern frommer adeliger Familien, die unter den Einfluß des halleischen Pietismus standen. In Verbindung mit zwei anderen gläubigen Studenten fung er a. 1736 an, arme Kinder in den Freistunden zu unterrichten, eine Liebesarbeit, die, obwohl anfangs von der Fakultät bekräftelt, den Grund zu dem Göttinger Waisenhaus gelegt hat. Nach Absolvierung der Universität, im Frühjahr 1738, dachte er erst daran, sich von Prof. Kallenberg in Halle, einem berühmten Hebraisten, zum Judentum ausbilden zu lassen. Er trat dann aber als Lehrer in die Franckeschen Anstalten in Halle ein. Dort beabsichtigte man ihn als Missionar nach Ostindien zu senden. Es fehlte aber an Mitteln, den Plan auszuführen, und so nahm er im August 1739 einen Ruf nach Groß-Hennersdorf an, als Diakonus und Waisenhausinspektor, unter dem Patronat der Frein von Gersdorf. In Leipzig bestand er sein Examen und wurde von Dr. Teyling ordiniert. Bei einer Reise in die Heimat, die er in Privatangelegenheiten zu unternehmen hatte, trug ihm Dr. Franke am 6. September 1741 den Ruf nach Pennsylvanien an, in dem Mühlenthal den Willen der göttlichen Vorsehung erkannte. Am 17. April 1742 traf er bei Ziegenbagen in London ein, der ihm die förmliche Berufung an die drei pennsylvanischen Gemeinden, Neu-Providence, Neu-Hannover und Philadelphia einbandigte. Am 11. Juni reiste er von London ab, und kam am 23. September nach Charlesten, Südcarolina, um seinem Auftrag gemäß die Salzburger Kolonien in Georgia zu besuchen, bei denen er sich vom 1.—11. Oktober aufhielt. Am 25. November traf er in Philadelphia ein, und zog noch desselben Tages weiter ins Land hinaus, nach Neu-Hannover und Neu-Providence, wo er am ersten Advent predigte und seinen Beruf und Ziegenbagens Instruktionen vorwies. Nach Philadelphia zurückgekehrt hielt er dort am zweiten Advent, den 5. Dezember, seine erste Predigt, und wurde am 27. Dezember unter Mitwirkung des schwedischen Pastors Peter Tranberg von Wilmington förmlich als der rechtmäßig berufene Pastor der lutherischen Gemeinde anerkannt.

Mit aller Entschiedenheit verstand er es, den ausdringlichen Valentin-Kraft zurückzuweisen. Mit vielem Takt, feist und würdig, behauptete er auch seine Stellung gegenüber dem Grafen Zinzendorf, der ihn förmlich vor seinen Anhängern, den „Beamten der lutherischen Kirche“, zur Verantwortung ziehen wollte. Zinzendorf wurde von der Uebigkeit aufgefordert, Kirchenbücher und Abendmahlsgeräte der Lutheraner herauszugeben, und verlies im Neu- 5

jahr 1743, ohne weitere Umstände Stadt und Land.

Mit dem Jahre 1743 begann nun Mühlbergs eigentliche Missions- und Pastoralarbeit unter großen Schwierigkeiten. Schon der Dienst an den drei Gemeinden, die ihn direkt berufen, war ein äußerst anstrengender. Die Entfernung zwischen Philadelphia und Neu-Hannover betrug etwa 50–60 km. Der Weg führte durch Urwälder, über 10 drei Flüsse, die oft hoch geschwellen und ohne Brücken waren. Fahrstraßen waren überhaupt nicht vorhanden. Die Reisen wurden zu Pferd gemacht, unter Lebensgefahr für Roß und Mann. Sobald seine segensreiche Arbeit auf seinen engeren Berufsfeldern anfang sich zu bewähren und bekannt zu werden, wurde er auch von anderen Seiten angelassen, um Schwierigkeiten zu schlichten und Ordnung in die kirchlichen Verhältnisse zu 15 bringen, so in Tulpeboden, Germantown, Lancaster, York und anderen Plätzen. Mit gutem Gewissen konnte er sich solchen Ansuchen nicht entziehen. In seinen eigenen Gemeinden mußte er neben der wirklich pastoralen Arbeit auch noch die verwahrloste Jugend unterrichten und die nötigen Kirchenbauten ins Werk setzen und leiten. Im Frühjahr 1743 wurde in Philadelphia der Eckstein der St. Michaeliskirche und in Neu-Providence 20 (Trappe) der Eckstein der Augustuskirche gelegt, die heute noch steht, und auf deren Friedhof Mühlbergs Gebeine ruhen. Die Arbeit wuchs rasch über seine Kräfte hinaus, und hätte ohne Nachschub frischer Kräfte von Halle aus nicht länger bewältigt werden können. So kamen denn von dort nach und nach folgende weitere Arbeiter: Peter Brunnholz (1745) mit zwei Katecheten, Joh. Nik. Kurz und Joh. Helfreich Schaum, die nach einigen 25 Jahren ordiniert wurden; J. Kr. Handschuh (1748); J. D. M. Heingelmann und Kr. Schultze (1751), Joh. Anton Krug und Joh. Ludwig Voigt (1764); Ehr. Emanuel Schultze (1765); Joh. Kr. Schmidt und Justus H. Chr. Helmuth (1769); und Joh. Christoph Kunze (1770), der Mühlbergs Schwiegersohn wurde. Die Oberleitung der durch den Dienst dieser Männer organisierten und pastorierten Gemeinden lag bis zum Ausbruch des Un- 30 abhängigkeitskampfes (1776) in den Händen der Direktoren der brandenburgischen Stiftungen in Halle, in Verbindung mit Dr. Ziegenhagen in London. Regelmäßige Berichte wurden nach Halle gesandt, dort gedruckt und unter den Freunden des Werkes in Deutschland verbreitet, — die „Halle'schen Nachrichten von den vereinigten deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in Nordamerika, absonderlich in Pennsylvanien,“ 1711–1787, in 16 Fort- 35 setzungen erschienen. (Neue Ausgabe, mit höchst wertvollen historischen Erläuterungen und Zusätzen, von Dr. W. J. Mann, B. M. Schmucker und W. Germann, 1886.) Durch diese Mitteilungen wurde das Interesse für das amerikanische Werk in Deutschland lebendig erhalten und Beiträge für dasselbe gewonnen. Auch bedeutende Legate wie das von Egidiusmund Streit (gest. 1775 zu Padua) und das Solms-Mödelshausen'sche Ver- 40 mächtnis wurden den pennsylvanischen Lutheranern zugewendet. Die Regierung von Hessen-Darmstadt, sowie das Konviktorium von Württemberg sandten ebenfalls namhafte Beiträge.

Der wichtigste Schritt Mühlbergs zur Begründung geordneter kirchlicher Verhältnisse war die Organisation der Synode von Pennsylvanien, bei Gelegenheit der Ein- 45 weihung der St. Michaeliskirche zu Philadelphia, am 26. August 1748, nachdem verschiedene vorbereitende Konferenzen abgehalten worden und ein Versuch zur Gründung einer deutsch-schwedischen Synode fehlgeschlagen war, für den sich besonders die Laien Peter Rod und Heinrich Schleyhorn interessierten. Bei der Gründung der Synode waren anwesend der schwedische Propst Sandin, die deutschen Pastoren Hartwig (von New-York), 50 Mühlberg, Brunnholz, Handschuh und Kurz, der bei dieser Synode ordiniert wurde. Die Laienschaft war vertreten durch den Schweden Peter Rod, den ganzen Kirchenrat von Philadelphia, vier Delegaten von Germantown, drei von Providence, drei von Neu-Hannover, zwei von Upper-Merford, einen von Saccum, drei von Tulpeboden, einen von Nord-Riel, sechs von Lancaster, einen von Earlington. York hatte sich entschuldigt 55 wegen Länge des Weges und Kürze der Zeit. Gegenstand der Beratung waren die Berichte der Laiendelegaten über die Wirksamkeit ihrer Pastoren, der Stand der Gemeindegemeinden, die von den Pastoren vorgeschlagene Liturgie, die von allen Gemeinden angenommen und gebraucht werden sollte. Eine Erklärung wurde zu Protokoll gegeben, warum andere angeblich lutherische Pastoren, wie Tobias Wagner und J. Kaiser Stöver, nicht mit 60

eingeladen worden seien. Sie hätten fälschlich die Pastoren der Synode als Pietisten verdorren, seien nicht ordnungsmäßig berufen, weigerten sich, die gemeinsame Gottesdienstordnung anzunehmen, stünden unter keinem Konsistorio, und hätten keiner kirchlichen Behörde über ihre Amtsführung Rechenschaft zu geben. Die Synode sollte alljährlich abwechselnd in Philadelphia und Lancaster gehalten werden. Der schwedische Propst erklärte, er wolle ein Glied des Körpers sein. Wenn wir nach Bekenntniserklärungen, Konstitutionsartikeln und Gesetzesparagrafen von bindender Kraft fragen, so war freilich das Einheitsband dieses ersten lutherischen Kirchenkörpers in Amerika zunächst sehr losgewoben. Eine förmliche Konstitution gab es vorläufig gar nicht. Nicht einmal eine

10 regelrechte Präsidentenwahl fand statt. Mühlenberg, dessen bedeutende Persönlichkeit seine Mitarbeiter eines Hauptes Länge überragte, scheint ohne Widerrede durch allgemeinen Konsensus diese Stelle eingenommen zu haben. Die Gemeindeabgeordneten, obwohl sie bei den Synodalversammlungen zahlreicher als die Pastoren vertreten waren, erhielten erst

15 a. 1792 statutenmäßig das Stimmrecht bei den Konventionen. Die ganze Sache hatte zunächst einen edt patriarchalischen Geist. Das Collegium Pastorum, das die eingehenden Berichte und Wünsche der Gemeindeabgeordneten entgegennahm und aufs sorgfältigste erwog, hatte bis dahin alle wichtigen Entscheidungen ganz und gar in seinen Händen. Bei der kirchlichen Unreife der Gemeinden, und da die Pastoren selbst unter

20 Überleitung der Väter in Halle und London standen, war dies ohne Zweifel unter den Umständen das Beste für diese Anfangsperiode der lutherischen Kirche in Amerika. Und die fromme Gewissenhaftigkeit, die selbstlose Hingebung und Treue, die pastorale Weisheit und Erfahrung der leitenden Männer, vor allen Mühlenbergs selbst, gewannen auch das Zutrauen der Gemeinden in solchem Grade, daß niemand in dieser Anordnung ein ungebührliches Überwiegen des klerikalen Elements beargwöhnte oder befürchtete. Auch ohne

25 Bekenntnisparagrafen und Konstitution standen Mühlenberg und seine Mitarbeiter entschieden auf dem Grunde des lutherischen Bekenntnisses. Gegen die Anklagen eines Pastors Lucas Rausz a. 1761 durfte Mühlenberg der Wahrheit gemäß sagen „Ich fordere Satan und alle Vügendgeister heraus, mir irgend etwas nachzuweisen, das in Widerspruch steht mit der Lehre unserer Apostel oder unserer symbolischen Bücher. Ich habe es oft

30 ausgesprochen und geschrieben, daß ich in unserer evangelischen Lehre, die sich gründet auf die Apostel und Propheten, und dargelegt ist in unseren symbolischen Büchern, weder Irrtum, Fehler noch irgend Mangelhaftes gefunden habe.“ Bei aller Weitherzigkeit im persönlichen Umgang mit Vertretern anderer Kirchen war er doch allezeit ein entschiedener Gegner eines innerlich unwahren Unionismus. Die Gottesdienstordnung, die er nach

35 sorgfältigen Vorarbeiten und Konferenzen mit seinen Amtsbrüdern für die vereinigten Gemeinden feststellte, und auf deren Gebrauch von Anfang an großer Wert gelegt wurde, schloß sich an die gut lutherischen sächsischen und norddeutschen Agenden an, mit denen Mühlenberg in Deutschland vertraut gewesen, wie die Lüneburger von 1643 (in Einbeck), die Calenberger von 1569 (in Göttingen), die von Brandenburg-Magdeburg von 1739

40 (in Halle), und die sächsische von 1712 (in Groß-Hennersdorf). Obwohl bei der ersten Synodalversammlung a. 1748 angenommen, war sie doch nur handschriftlich unter den Pastoren verbreitet, und erst a. 1786, als auch das erste Gesangbuch von der Synode herausgegeben wurde, erschien sie im Druck, freilich schon mit manchen Abweichungen von der ursprünglichen reineren Form, wie sie im Manuskript gelautet hatte.

45 Kaum gegründet drohte die junge Synode unter dem Druck der sie umgebenden Schwierigkeiten schon nach wenigen Jahren wieder zusammenzufallen. Von 1754—1760 wurden keine Versammlungen gehalten. Der wadere schwedische Propst Karl Magnus Wrangel, dessen intime Freundschaft für Mühlenberg persönlich und amtlich von größtem Werte gewesen ist, hat ein besonderes Verdienst an der Wiederbelebung der regelmäßigen

50 Synodalversammlungen von 1760 an. Nun bildete sich auch allmählich die Konstitution des „evangelisch-lutherischen Ministeriums von Nordamerika“ aus, die endlich a. 1781 ins Protokollbuch, das mit diesem Jahr beginnt, eingetragen und von den Synodalen unterzeichnet wurde. Allmählich, wie die Synodalkonstitution, wuchs und entwickelte sich auch die Gemeindeordnung, die Mühlenberg unter dem Beirat von Dr. Wrangel für die

55 St. Michaeliskirche in Philadelphia ausarbeitete und die a. 1762 von der Gemeinde angenommen wurde. Sie hat für das 1. Jahrhundert der lutherischen Kirche in Amerika geradezu grundlegende und vorbildliche Bedeutung gewonnen und die meisten Gemeinden der östlichen Synoden des Landes sind ursprünglich nach ihren Grundzügen organisiert worden. Nach derselben bilden Pastor, Älteste und Vorsteher den Kirchenrat, dem die

60 tatsächliche Leitung der Gemeinde anvertraut ist.

Auch weit über den engeren pennsylvanischen Wirkungskreis hinaus entfaltete Mühlenberg eine segensreiche Thätigkeit. Schon in den ersten sechs Jahren seines amerikanischen Aufenthaltes besuchte er dreimal die lutherischen Gemeinden am Maritanfluß in New-Jersey. Im Sommer 1750 besuchte er die Pfälzer Gemeinden am oberen Hudson, im Staat New-York, um Unruhen in Pastor Hartwigs Gemeinden beizulegen, der beschuldigt wurde, er sei ein Herrnhuter. Auf dem Heimweg wurde er in New-York als Vermittler in den Streitigkeiten zwischen den deutschen und holländischen Elementen angerufen und geradezu gebeten, das Pastorat der holländischen Gemeinde zu New-York zu übernehmen. Die beiden Sommer 1751 und 1752, jedesmal von Mai bis August, bediente er denn auch die Gemeinde mit dem besten Erfolge, und predigte morgens holländisch, nachmittags deutsch, und abends englisch. In ähnlicher Weise half er wieder in den Jahren 1758 und 1759 in den Gemeinden am Maritan aus. Auf Ansuchen des Dr. J. A. Ursperger von Augsburg und Ziegenhagen in London trat der 63jährige Greis noch im August 1771 eine Reise nach Ebenezer in Georgia an, um die in der dortigen Salzburger Kolonie zwischen den Pastoren Nabenherst und Triebner ausgebrochenen Schwierigkeiten zu beseitigen. Er stellte dort eine gründliche Revision der Gemeindeordnung an, ließ sie von beiden Pastoren unterzeichnen und sorgte durch Veränderung des Freibriefs vor dem Gerichtshof in Savannah dafür, daß das Besitzrecht der lutherischen Kirche an dem dortigen Gemeindegut geschützt und gesichert wurde.

Die St. Michaelisgemeinde in Philadelphia, zu der Mühlenberg im Jahr 1761 übersiedelte, ermunterte er a. 1766 zu einem neuen großartigen Kirchbau zu schreiten. Die alte Michaeliskirche hatte nur etwa 600 Personen gefaßt. Nun wurde die stattliche Zionskirche gebaut und a. 1769 eingeweiht, die für 2500 Menschen Raum bot und lange Zeit für das größte und schönste Gotteshaus in Nordamerika angesehen wurde. In ihr wurde die Leichen- und Gedächtnisfeier für Washington vom amerikanischen Kongreß abgehalten. Im Jahr der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, 1776, zog sich Mühlenberg von Philadelphia nach Neu-Providence (Trappe) zurück, löste aber sein Verhältnis zur Gemeinde erst a. 1779. Am 7. Oktober 1787 ging er zur ewigen Ruhe ein. Das prophetische Wort seines Grabsteins, an der Spitze der Augustuskirche zu Neu-Providence, ist reichlich in Erfüllung gegangen: „Qualis et quantus fuerit, non ignorabunt sine lapide futura saecula“.

Noch zu seinen Lebzeiten wurde auch die erste Tochter- oder Schwester synode, das lutherische Ministerium von New-York gegründet. Gewöhnlich wurde bisher das Jahr 1786 als Geburtsjahr dieses Körpers angegeben, weil von dieser Zeit, über eine zu Albany abgehaltene Versammlung, das erste bekannte Synodalprotokoll datiert. Es ist aber durch neuere Forschungen erwiesen, daß schon a. 1773 durch Mühlenbergs Sohn Friedr. August Konrad M., Pastor der deutschen luth. Christuskirche zu New-York (1773 bis 1776) die zweite lutherische Synode in Amerika organisiert wurde. In ihr nahm Mühlenbergs Schwiegerjohn, der gelehrte Dr. J. Christoph Kunze, eine leitende Stellung ein. Er war es, der a. 1785 das New-York-Ministerium wieder belebte, und bis an seinen Tod, a. 1807, den Vorsitz in demselben führte. Seine Gliedschaft in der pennsylvanischen Mutter synode bezieht er aber bei. Noch in seinem Todesjahre bittet er bei der Pennsylvania-Synode um Entschuldigung wegen seiner Abwesenheit und ermahnt die Brüder inmitten des gegenwärtigen Abfalls der reinen Lehre Jesu treu zu bleiben.

III. Periode des Rückgangs bis zur Gründung der Generalsynode. Wie in Europa so stand auch in Amerika am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts das religiöse und kirchliche Leben im Zeichen des Niedergangs. Die amerikanischen Freiheitskämpfe und die französischen Revolutionsstürme mit all den mächtigen politischen Erschütterungen jener Jahrzehnte wirkten zunächst nachteilig auf das sittliche und religiöse Leben des Volkes. Die Verbrüderung der jungen transatlantischen Republik und ihrem Alliierten, Frankreich, öffnete der französischen Freigeisterei Thür und Thor, und überall klagten edlere Geister über den Verfall der Frömmigkeit und Sitten. Man kann nun nicht sagen, daß die lutherische Kirche in Nordamerika durch diesen allgemeinen Rückgang mehr, oder auch nur so stark, affiziert gewesen sei, als andere christliche Kreise. Im Gegenteil läßt sich nachweisen, daß das Christentum der amerikanischen Lutheraner eher über dem Durchschnitt dessen stand, was damals in England, Deutschland oder sonstwo gefunden ward. Ein klares Bekenntnis zu Christo, dem Sohne Gottes und zu dem Wort vom Kreuze war ja damals überhaupt fast nirgends mehr zu finden. Mit wenigen Ausnahmen aber hielten die lutherischen Pastoren in Amerika daran fest. „Ich weiß von niemand,“ schreibt Kunze a. 1804 von den New-Yorker Pastoren, „der den

herrs verlehnete, der ihn erkauft hat.“ Die Reiseprediger der Muttersynode missionierten fleißig nach Westen und Südwesten hin, und organisierten in Virginia, Ohio, Tennessee, Nordcarolina, Maryland und Westpennsylvanien Gemeinden und Konferenzen, aus denen zum Teil später neue Synoden sich bildeten. Unter den Traktaten und religiösen  
 5 Schriften, die sie verbreiteten, stand die Augsburgerische Konfession oben an. Die ersten Schritte zur Gründung eines Monatsblatts werden gethan, das besonders auch Auszüge aus Luthers Schriften enthalten soll. Die Gemeindefchulen waren in gutem Zustand und sehr zahlreich. Noch a. 1820 werden aus 84 Gemeinden der Pennsylvaniasynode nicht  
 10 Aufnahme neuer Pastoren blieb auch meistens noch die Verpflichtung zum lutherischen Bekenntnis stehen.

Aber bei all dem ist unleugbar, daß in dieser Periode das für die Freikirche so unentbehrliche vollbewußte Halten am Bekenntnisgrund abgeschwächt und erschüttert war. Indifferentismus, Subjektivismus, und da und dort ausgesprochener Nationalismus machen  
 15 sich bemerklich. Im Jahre 1792 wurde die pennsylvanische Synodalkonstitution verändert, so daß jede Erwähnung des lutherischen Bekenntnisses wegfiel. Diese so veränderte Konstitution wurde zwei Jahre später die Grundlage der vom New-Yorker Ministerium angenommenen. Aber immer noch unterschrieben die Pastoren bei ihrer Ordination einen Revers, worin sie gelobten, daß ihre Lehre mit dem Worte Gottes und den  
 20 symbolischen Büchern im Einklang stehen solle. Nach Künzes Tode trat eine wesentliche Änderung zum Schlimmeren ein. An die Spitze des New-Yorker Ministeriums trat nun Dr. Friedrich Heinrich Luitmann, ein Schüler von Semmler, und erklärter Anhänger des Nationalismus vulgaris, unter dessen Einfluß die alten lutherischen Katechismen, Gesangbücher und Agenden durch neue Produkte ersetzt wurden, die „den Bedürfnissen  
 25 des heranwachsenden Geschlechts entsprechen“ sollten. Schon a. 1797 war der seltsame Beschluß passiert worden, daß „weil eine genaue Verbindung zwischen der bischöflichen und lutherischen Kirche stattfindet, und wegen der Gleichheit der Lehre und nahen Verwandtschaft der Kirchenzucht das Konfessionarium eine neu aufgerichtete lutherische Kirche, welche allein die englische Sprache gebraucht, nie anerkennen wird an einem Ort, wo die  
 30 Glieder des bischöflichen Gottesdienstes können theilhaftig werden.“ Nach sieben Jahren wurde übrigens dieser Beschluß, bei dem wahrscheinlich das deutsche Sprachgefühl im Antagonismus zum Englischen sehr viel zu thun hatte, förmlich wieder aufgehoben. Seine Parallele hatte er in Pennsylvanien in einer Reihe von Beschlüssen, die a. 1819 und 1822 offen auf eine förmliche Union mit den Reformierten hinarbeiteten. Auch in  
 35 Pennsylvanien zeigten während dieser Periode besonders die Gesangbücher und Agenden den Niedergang des kirchlichen und konfessionellen Bewußtseins. Wie oben bemerkt, zeigte schon die erste gedruckte Agende von 1786 einen entschiedenen Rückschritt gegenüber der nur im Manuskript gebrauchten von 1748. Das Gesangbuch von 1786, bei dessen Zusammenstellung Mühlensberg noch mitwirkte und zu dem er selbst die Vorrede schrieb, hat  
 40 allerdings noch eine gute Anzahl alter lutherischer Kernlieder, mit gutem, meist unverfälschtem Texte. Aber die mehr subjektiven Lieder des Halleischen Pietismus sind schon hier ungebührend stark vertreten. Und da und dort hat sich der Redakteur des Buches, Dr. Helmuth, auch ganz unnötige, selbst dogmatisch bedeutsame Textveränderungen an Liedern von Paul Gerhardt, Johannes Heermann und andern erlaubt. Die Agende von  
 45 1818 bezeichnet einen gründlichen Abfall von der schönen altkirchlichen Gottesdienstordnung der lutherischen Kirche, und, was das Schlimmste, in den Tauf-, Abendmahls- und Ordinationsformularen auch einen Abfall von lutherischer Lehre und Bekenntnis. Und das dieser Agende vorausgegangene sogenannte gemeinschaftliche Gesangbuch von 1817, das von den Synoden von Pennsylvanien, New-York und Nordcarolina bestens empfohlen  
 50 wurde, ist eines der erbärmlichsten Beispiele der damals auch in Deutschland im Schwange gehenden hymnologischen Declanz. Die alten Kernlieder sind bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Von Luther ist nur ein einziges Lied aufgenommen, „Aus tiefer Not schrei ich zu Dir“.

Eine tiefgreifende Schwierigkeit für die gesunde Entwicklung der lutherischen Kirche  
 55 in Amerika bereitete in dieser Periode besonders die Sprachenfrage mit den daraus sich ergebenden Konflikten. Am schnellsten und verhältnismäßig leichtesten vollzog sich der Übergang aus dem Deutschen ins Englische innerhalb der New-Yorker Synode. Hier finden wir schon am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts englische Gesangbücher, Katechismen und Agenden. Im Jahre 1807 wurde das Englische die offizielle  
 60 Sprache des Ministeriums und blieb es bis 1866, als, bei Gründung des Generalkonzils,



das englische Element ausschied und die Deutschen aus Juder kamen. In Pennsylvanien, wo das deutsche Element viel stärker war, und eine Zeit lang selbst politische Bedeutung hatte, wurde mit viel größerer Fähigkeit um seine Erhaltung gekämpft. In Philadelphia führte der Sprachenkampf wiederholt zum Miß in der alten Muttergemeinde. Anfangs des 19. Jahrhunderts forderten hervorragende Glieder der St. Michaelis- und Zions 5 Gemeinde, unter Führung des Generals Peter Mühlberg, der ein Sohn des Patriarchen Heinrich Melchior M. und Präsident der Deutschen Gesellschaft war, die Anstellung eines dritten Pastors an der Gemeinde, der dann in englischer Sprache fungieren sollte. Die Sache kam vor das Ministerium, das a. 1805 in Germantown beschloß, daß es für immer ein deutschsprechendes Ministerium bleiben sollte, und jeden Vorschlag verbot, der 10 den Gebrauch einer anderen Sprache als der deutschen bei den Synodalverhandlungen fördern würde. Schon 1792 hatte ja das Ministerium seinen seitherigen offiziellen Titel, „Das Evangelisch-Lutherische Ministerium in Nordamerika“ dahin abgeändert, das es heißen sollte „Das Deutsche Evangelisch-Lutherische Ministerium von Pennsylvanien und benachbarten Staaten“. Erst a. 1882 wurde das „Deutsche“ wieder gestrichen. Die 15 Bildung englischer Gemeinden wurde empfohlen. Dieselben sollten zur Synode zugelassen werden, wenn sie die Konstitution annehmen würden. Dies führte denn zur Gründung der ersten rein englischen Gemeinde, St. Johns, in Philadelphia, a. 1806, die eine große Kirche, ganz im Stil und in den Dimensionen der deutschen Zionskirche erbaute. Zehn Jahre später brach der Streit von neuem und viel heftiger aus, so daß 20 das weltliche Gericht sich dreitlegen mußte. Das Resultat war eine zweite englische Gemeinde, St. Matthews, in Philadelphia. Der scharfe Konflikt, unter dem diese Gemeinden ins Leben traten, führte ganz natürlich dahin, daß sie der alten Muttersynode, und, mehr oder weniger, dem Geist der lutherischen Kirche überhaupt auf lange hinaus entfremdet wurden, und daß das englische Luthertum in Philadelphia sich nur langsam und unter 25 großen Schwierigkeiten entwickeln konnte. In den Landstädten Pennsylvaniens, wie Lancaster, Reading, Easton, Allentown u. a. vollzog sich der Übergang aus einer Sprache in die andere in friedlicherer Weise. Die ursprünglich rein deutschen Gemeinden wurden zunächst deutsch-englisch, mit zwei Pastoren für beide Sprachen. Nach und nach gewann das Englische die Oberhand, trat in den Vollbesitz des kirchlichen Eigentums ein, und 30 endlich dann das deutsche Element unter einem friedlichen Abkommen mit solcher finanzieller Unterstützung, daß die Deutschen wieder ihre eigene Kirche bauen konnten. So kam es, daß in diesen Städten die besten Familien der lutherischen Kirche in englischer Sprache erhalten blieben, während sie sich in Philadelphia vielfach an andere Denominationen verloren haben. Das National- und Sprachgefühl war bei den Deutschen in 35 jener Periode vielfach stärker als das kirchlich-lutherische Bewußtsein. Sie fühlten sich den deutschen Reformierten näher, als den englischen Lutheranern. Drang doch der ehrwürdige Friedr. Christian Schäffer von New-York in einem Schreiben an die pennsylvanische Synode a. 1819 darauf, daß „wie Lutheraner und Reformierte in Deutschland in einer evangelischen Kirche vereinigt seien, so auch die rechten Deutschen in Amerika in 40 dieser Hinsicht dem Beispiel der Deutschen in Deutschland folgen sollten.“

IV. Gründung der Generalsynode und ihre Entwicklung bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Bei dem starken Eindringen des Nationalismus und bei der Neigung der noch vorhandenen positiven Elemente sich mit den anderen evangelischen Denominationen zusammenzuschließen, drohte der lutherischen Kirche die Gefahr, ihren 45 historischen Zusammenhang mit den Vätern und ihre besondere Eigenart zu verlieren und von dem sie umgebenden reformierten Christentum verschlungen zu werden. In dieser kritischen Periode wurden nun die ersten Schritte zur Gründung einer lutherischen Generalsynode gethan. Die Absicht war dabei gewiß im wesentlichen eine konservative. Es galt, der drohenden Zersplitterung und Zerfetzung Einhalt zu thun, die zerstreuten Glieder der 50 lutherischen Kirche fester zusammenzuschließen, und ihr in diesem Abendlande eine feste Stellung zu sichern. Die Muttersynode von Pennsylvanien ergriff die Initiative bei diesem Unternehmen. Auf ihrer Versammlung zu Harrisburg, a. 1818 wurde offiziell der Wunsch ausgesprochen, es möchten die evangelisch-lutherischen Synoden in den Vereinigten Staaten in eine engere Verbindung miteinander gebracht werden. Eine Einladung er- 55 ging an die anderen Synoden (New-York und Nordcarolina) die Versammlung der pennsylvanischen Synode in Baltimore zu beschicken, wo der „Planentwurf“ für eine solche Vereinigung durchberaten wurde. Im Oktober 1820 kam es in Hagerstown, Pa., zu einer Organisation, wobei Pennsylvanien, New-York, Nordcarolina und Maryland-Virginia vertreten waren. Ein Jahr darauf wurde die erste ordentliche Konvention der General- 60

synode in Frederick, Maryland, gehalten. Nur drei Synoden, Pennsylvania, Nordcarolina, Maryland-Virginia waren vertreten. New-York sandte bis a. 1837 keine Delegaten. Ohio, das sich seit a. 1818 als Synode konstituiert hatte, hielt sich ferne. Tennessee (konstituiert a. 1820), opponierte aus begrißte, weil es an der rechten Bekenntnisgrundlage fehlte. Schon a. 1823 zog sich auch die Pennsylvania-Synode wieder von der Generalsynode zurück, nicht um irgend welcher Prinzip- oder Bekenntnisfragen willen, sondern weil einige Landgemeinden, aufgestachelt durch einen Schulmeister, in der Generalsynode ein gefährliches Gewebe hierarchischer Mänke zur Anhebelung der Gemeinden witterten. Die mit diesem Rückzug der Muttersynode nicht einverstandenem Glieder derselben gründeten nun auf dem Gebiet westlich vom Susquehannabfluß die Synode von Westpennsylvanien, und so waren Nordcarolina, Maryland-Virginia und Westpennsylvanien acht Jahre lang die einzigen, verhältnismäßig kleinen Synoden, welche die Generalsynode ausmachten. Im Jahre 1831 schloß sich die Hartwicksynode an, ein Kind des New-Yorker Ministeriums, vier Jahre später Südcarolina, und a. 1837 kam New-York wieder zurück. Immer aber bildeten die Glieder der Generalsynode nur eine Minorität der Lutheraner in Amerika, und lange Zeit war die Muttersynode allein bedeutend stärker als die ganze Generalsynode.

In der Generalsynode, die mit tapferem Mute die ersten Schritte zur einheitlichen Organisierung des Missions- und Erziehungswerkes für die lutherische Kirche in Nordamerika gethan, lassen sich von Anfang an zwei antagonistische Strömungen erkennen, die zunächst, wie unter einem stillschweigenden Kompromiß, friedlich nebeneinander hergehen, schließlich aber nothgedrungen sich gegeneinander wenden und in heissem Kampfe um die Oberherrschchaft ringen. Auf der einen Seite ist ein konservatives Element, das, wenn auch sehr schüchtern und zurückhaltend, nicht bloß den Namen, sondern den Geist und Glauben der lutherischen Kirche zu wahren sucht, die sogenannten Symbolisten. Auf der anderen Seite steht das „Amerikanische Luthertum“, das die Fühlung mit dem lutherischen Geist verloren hat und, soweit es positiv christlich sein will, ganz und gar von puritanischen und methodistischen Einflüssen durchdrungen ist. In den ersten 25 Jahren der Generalsynode war dieses Element entschieden das herrschende. In der ursprünglichen Konstitution wurde das Bekenntnis ganz und gar ignoriert. Wohl aber bestimmte die Generalsynode, bei Gründung ihres theologischen Seminars zu Gettysburg, daß da „in englischer und deutscher Sprache die Fundamentallehren der heiligen Schrift, wie sie in der Augsburgerischen Konfession enthalten sind vorgetragen werden sollten“. Die Professoren mußten bei ihrer Vereidigung erklären: „Ich glaube, daß die Augsburgerische Konfession und die Katechismen Luthers eine zusammenfassende und korrekte Darlegung der Grundlehren des Wortes Gottes sind“. Was aber diese Lehrverpflichtung in Wahrheit bedeute, oder vielmehr nicht bedeute, darüber hat sich der leitende Professor an dieser Anstalt, Dr. E. E. Schmucker, ganz unverhohlen ausgesprochen. „Wenn die Professoren die veralteten Anschauungen der symbolischen Bücher . . . ihren Studenten beibringen wollten, so würden sie einen Vertrauensbruch an denjenigen begehen, die sie in ihr Amt eingesetzt, und würden dem ganzen Zweck und Plan der Anstalt zuwider handeln.“ Mit dieser Auslegung und Anwendung des Lehrparagraphe hatte er ohne Zweifel die Majorität der damaligen Generalsynode auf seiner Seite. Und dieser Mann, der seine eigene theologische Bildung auf dem presbyterianischen Seminar zu Princeton empfangen, bildete im Lauf der Jahre eine volle Generation von „lutherischen“ Pastoren heran. Den von ihm groß gezogenen Geist charakterisiert am besten ein Schreiben vom Jahr 1845 an die evangelische Kirche in Deutschland, die um Beiträge für das Gettysburger Seminar angegangen wurde. Das betreffende Komitee erklärt hier im Namen der Generalsynode: „Wir stehen in den mehren unserer kirchlichen Grundsätze auf gemeinschaftlichem Boden mit der unierten Kirche Deutschlands. Die Unterscheidungslehren zwischen altlutherischer und reformierter Kirche achten wir nicht als wesentlich . . . Luthers besondere Ansicht über die leibliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl ist von der großen Mehrheit unserer Prediger längst aufgegeben.“

Während so innerhalb der Generalsynode selbst das unlutherische unionistisch gesinnte Element die Oberhand hatte, war in der pennsylvanischen Synode in den Jahren ihrer Trennung die Richtung allmählich mehr und mehr konservativ und kirchlich geworden. Dabei blieb aber das Verhältnis zur Generalsynode immer ein freundliches und wohlwollendes. Im Jahre 1842 wurde die Liturgie der Pennsylvania-Synode von der Generalsynode zum Gebrauch für ihre deutschen Gemeinden und als Vorlage für ihre englische Liturgie angenommen. Die Muttersynode ihrerseits beteiligte sich an den Haupterziehungs-

anstalten der Generalsynode, dem Pennsylvania-College und dem ~~Methodischen~~ <sup>Episcopalischen</sup> Seminar zu Gettysburg. So bahnte sich der Weg zu einer Wiedervereinigung, und a. 1853 nahm das Pennsylvania-Ministerium durch Beschluß von 52 gegen 28 Stimmen die fernere Verbindung mit der Generalsynode wieder auf, in der Hoffnung, auch andere konservative Synoden, wie Ohio, Tennessee, und selbst Missouri zum Beitritt bewegen zu können, und damit dem konservativen Luthertum in der Generalsynode aufzubelfen. Der Wiedereintritt geschah übrigens mit dem Vorbehalt: „Wenn zu irgend einer Zeit die Generalsynode als Bedingung der Aufnahme oder der fortgesetzten Mitgliedschaft etwas verlangen würde, was dem alten längst festgestellten Glauben der evangelisch-lutherischen Kirche zuwider wäre, dann sollten die Delegaten der pennsylvanischen Synode gegen solche Maßnahme protestieren, sich von der Versammlung zurückziehen und an ihre Synode berichten.“

Obwohl nun dieser Wiederaufschluß der alten Muttersynode allseits mit Freuden begrüßt wurde, so konnten sich doch die radikalen unionistischen Elemente in der Generalsynode nicht verhehlen, daß dadurch die längst drohende Krisis beschleunigt und sie selbst früher oder später zu bestimmter Stellungnahme gezwungen werden würden. Die konservativen hatten den großen Vorteil, daß sie genau wußten, wo sie standen und was sie wollten; das historische Bekenntnis der lutherischen Kirche war ihr Banner, um das sie sich scharten. Bei den „Amerikanischen Lutheranern“ (New-Messregel-Leuten) war alles verschwommen und unklar. Sie fühlten je mehr und mehr, daß sie eines Programms, einer offenen Erklärung bedurften, das den eigentlichen Standpunkt des amerikanischen Luthertums in unzweideutiger Weise zum Ausdruck bringen sollte. Das war der Zweck der von Dr. E. E. Schmucker verfaßten sogenannten „Definite Platform“, die im September 1855 als anonymes Pamphlet an die Glieder der Generalsynode verandt wurde. Diese „Amerikanische Recension der Augsburgerischen Konfession“ behauptete, „im Einklang mit den Grundsätzen und der Lehrstellung der Generalsynode“ zu stehen. Sie sollte besonders den weltlichen Generalsynodalern zum Halt und zur Stärkung dienen gegenüber den deutschen Synoden, welche „die ganze Masse der alten Symbole“ annehmen. Niemand sollte zur Synodalgemeinschaft zugelassen werden, der nicht auf dem Standpunkt der „Definite Platform“ stehe, die ohne Veränderung in Wort und Bogen anzunehmen sei! Damit war denn endlich die Masse abgeworfen und das amerikanische Luthertum hatte sich in erklärten Gegensatz gegen das alte lutherische Bekenntnis gestellt. In dieser Variata sind die sieben Artikel über Mißbräuche sämtlich gestrichen. Von den 21 Lehrartikeln sind zwölf mehr oder weniger verändert, davon besonders der Artikel von der Taufe und vom heiligen Abendmahl. Der Erfolg des Manifests war freilich nicht, was die Urheber erwartet hatten. Nur vereinzelte Stimmen sprachen sich dafür aus. Von allen Zeiten kamen energische Proteste und Erwidern, die beste von Dr. W. J. Mann, in seinem „Plea for the Augsburg Confession“. Selbst den Gleichgültigen und Halben erschien dieser Angriff auf die ehrwürdige Augustana als eine Art Sakrilegium, womit sie nichts zu thun haben wollten. Indes dauerte trotz der tiefschneidenden Erregung die Periode des bewaffneten Friedens vorerst noch ununterbrochen weiter. Beide Seiten scheuten einen offenen Konflikt in den Versammlungen der Generalsynode. Der erste Mißgeschick nicht aus konfessionellen oder theologischen Ursachen, sondern infolge des Kriegs zwischen den Nord- und Südstaaten, als fünf südliche Synoden, erbittert über die scharfen Beschlüsse der Generalsynode in Lancaster, a. 1862 ihren Austritt erklärten, und a. 1863 die „Generalsynode der evangelisch-lutherischen Kirche in den konföderierten Staaten von Amerika“ gründeten.

Der zweite Bruch, der viel tiefer ging, weil er das Bekenntnis betraf, datiert von der Versammlung in New-York, Pa., 1864. Da meldete sich die sogenannte Freiekanonsynode, im Staate New-York, die von der Hartwicksynode abgebrochen war, zur Aufnahme in die Generalsynode. Sie hatte niemals die Augsburgerische Konfession angenommen und war sogar von einem weltlichen Gerichtshof nach ihren eigenen Aussagen für sabellianisch und pelagianisch erklärt worden. Trotzdem wurde sie mit 97 gegen 10 Stimmen in die Generalsynode aufgenommen. Die pennsylvanische Delegation protestierte und zog sich zurück. An ihren Protest schlossen sich andere Delegaten an, aus den Synoden von Pittsburg, Ostpennsylvania, New-York, Maryland, Ohio, Indiana, Illinois, Nord-Illinois und Iowa (engl.). Unter dem tiefen Eindruck des drohenden Nisses suchte man in dieser Stunde noch einzulenken und faßte Beschlüsse, die darauf abzielten, das konservative Element wieder zu versöhnen. Die Lehrbasis der Generalsynode wurde dahin amendiert, daß sie besagte, „das Wort Gottes, wie es in den kanonischen Schriften des alten und neuen Testaments enthalten ist, als die einzige unschaltbare Regel des Glaubens und Lebens“

und die Augsburgische Konfession als korrekte Darstellung der Fundamentallehren des göttlichen Worts und des auf dieses Wort gegründeten Glaubens unserer Kirche“. Dabei blieb freilich eben die Frage, welches die Fundamentallehren seien, eine offene, indem die meisten der „amerikanischen Lutheraner“ gerade die Unterscheidungslehren zwischen Lutheranern und Reformierten nicht als fundamentale betrachteten. Aber die Synode von 5 Pennsylvanien hatte das Vertrauen in die Generalsynode verloren und antwortete mit der Gründung ihres theologischen Seminars in Philadelphia, — (C. F. Schaffer, W. J. Mann, C. F. Krauth, C. W. Schaffer, G. F. Kretel, die erste Fakultät; gegenwärtig A. Spaeth, H. C. Jacobs, F. Fry, F. F. Spieker) — ein Schritt von der 10 größten Tragweite, der bezugte, daß man dort fest entschlossen war, zu den Vätern, ihrem Glauben und Bekenntnis, ihrer Theologie und Sprache sich zurückzuwenden. Man fand eine solche Anstalt absolut nötig, „um englisch redenden Studenten der Theologie die reine Lehre der Kirche zu bieten, um alle künftigen Kirchendiener in Einem Geiste auszubilden, um die beiden Sprachen, das Englische und Deutsche, in friedlichem Zusammenwirken miteinander zu verbinden. Der Eine reine Glaube sollte das Band 15 sein, das um Sprachen und Nationalitäten sich schlänge“. Doch betrachtete sich die pennsylvanische Synode noch als Glied der Generalsynode und sandte Delegaten zu der nächsten Konvention in Fort Wayne, a. 1866, darunter von leitender Bedeutung Dr. G. F. Kretel, Dr. J. A. Seiß, S. A. Brobst, der Begründer und Herausgeber 20 der „Lutherischen Zeitschrift“. Hier führte ein längst geplanter Gewaltstreich des Präsidenten Dr. S. Sprecher die Scheidung herbei. Er weigerte sich beim Aufruf der Synoden die Beglaubigungsschreiben der pennsylvanischen Delegaten entgegenzunehmen. Es blieb ihnen nichts übrig, als sich zurückzuziehen und an ihr Ministerium zu berichten. Dieses löste nun förmlich seine Verbindung mit der Generalsynode auf, in der Überzeugung, 25 „daß jeder Versuch, die widerstrebenden Elemente in jenem Körper zu vereinigen, hoffnungslos, und der Zweck der ursprünglichen Gründung der Generalsynode offenbar verfehlt sei“. Zugleich wurde ein brüderliches Sendschreiben an alle evangelisch-lutherischen Synoden und Gemeinden in den Vereinigten Staaten und Kanada erlassen, um eine neue Verbindung lutherischer Synoden zu erzielen, „Einheit im wahren Glauben des Evan-

30 geliums und in der lauteren Lehre und Verwaltung der heiligen Sakramente nach Gottes Wort und dem Bekenntnis der Kirche zu erzielen und zu bewahren, den unserer Kirche eigentümlichen Geist und Kultus zu erhalten, und ihr praktisches Leben nach allen Seiten hin zu entwickeln“. Darauf trat im Dezember desselben Jahres (1866) die „Konvention zu Reading“ zusammen, um über die Grundlage und Bildung eines bekennnistreuen 35 lutherischen Kirchenkörpers zu beraten. Pennsylvania, New-York, Ohio, Pittsburg, Wisconsin, Michigan, Minnesota, Iowa, Missouri, Kanada und die norwegische Synode waren vertreten. Die Schweden sandten schriftlichen Gruß. Mit größter Einmütigkeit wurden die von Charles Porterfield Krauth verfaßten „Grundartikel des Glaubens und der Kirchenverfassung“ durchberaten und die Gründung des Generalkonzils der evangelisch- 40 lutherischen Kirche in Nordamerika beschlossen. Der Riß zwischen Generalsynode und Generalkonzil ging tief durch Gemeinden und Synoden hindurch und führte da und dort zu bitteren Litigationen und zur Gründung von Gegenkörpern, wie im Bereich der Pittsburg- und New-Yorksynode.

Folgende Synoden gehören gegenwärtig zur Generalsynode:

45 Maryland, gegründet 1820 als Maryland-Virginia-Synode, 99 Pastoren, 120 Gemeinden, 22306 Glieder.

Westpennsylvania, gegründet 1825, 104 Pastoren, 146 Gemeinden, 26723 Glieder.

Hartwid-Synode, im Staat New-York, gegründet 1830, 36 Pastoren, 36 Gemeinden, 5733 Glieder.

50 East Ohio, als englischer Zweig der deutschen Ohio-Synode, 1836 gegründet, seit 1858 East-Ohio-Synode genannt, nahm die Definite Platform an; 45 Pastoren, 68 Gemeinden, 7200 Glieder.

Frankcan, von vier Pastoren der westlichen Konferenz der Hartwid-Synode 1837 gegründet, 21 Pastoren, 29 Gemeinden, 2031 Glieder.

55 Alleghany (Pennsylvania), gegründet 1842, 71 Pastoren, 151 Gemeinden, 15580 Glieder.

East Pennsylvania, gegründet 1812 von neun Pastoren, die sich von der Pennsylvania-Synode zurückzogen, weil sie sich mehr in Sympathie mit dem amerikanischen Luthertum fühlten. 116 Pastoren, 122 Gemeinden, 24750 Glieder.

60 Miami (Ohio) gegründet 1844, 43 Pastoren, 54 Gemeinden, 6418 Glieder.

Wittenberg (Ohio), gegründet 1817, 51 Pastoren, 79 Gemeinden, 9785 Glieder.  
 Olive Branch (Schweiz-Synode, in Indiana), gegründet 1818, 37 Pastoren, 45 Gemeinden, 4866 Glieder.  
 Nord-Illinois, gegründet 1851, 41 Pastoren, 41 Gemeinden, 3756 Glieder.  
 Central-Pennsylvania, gegründet 1853, von Gliedern der Synode von West-Pennsylvania, 40 Pastoren, 87 Gemeinden, 9510 Glieder.  
 Nordindiana, gegründet 1855, 13 Pastoren, 73 Gemeinden, 1536 Glieder.  
 Iowa (engl.), gegründet 1855, 24 Pastoren, 21 Gemeinden, 2068 Glieder.  
 Pittsburg-Synode, gegründet 1866 von elf Pastoren der alten Pittsburg Synode, die sich dem Generalkonzil nicht anschließen wollten. 76 Pastoren, 106 Gemeinden, 10 12432 Glieder.

Central- und Süd-Illinois, gegründet 1897 durch Vereinigung der Synoden von Central-Illinois (seit 1846) und Süd-Illinois (seit 1846), 33 Pastoren, 16 Gemeinden, 3280 Glieder.

Zusquehannah (Pennsylvania), gegründet 1867 von Gliedern der Synode von Ost-Pennsylvanien, 55 Pastoren, 82 Gemeinden, 12311 Glieder.

Kansas, gegründet 1868, 54 Pastoren, 45 Gemeinden, 2961 Glieder.

New-York und New-Jersey, gegründet 1872 durch Vereinigung der Synoden von New-Jersey (seit 1859) und New-York (seit 1866, bei der Gründung des Generalkonzils entstanden), 66 Pastoren, 58 Gemeinden, 10913 Glieder. 20

Nebraska, engl., gegründet 1871, 11 Pastoren, 33 Gemeinden, 2117 Glieder.

Wartburg-Synode, deutsch, gegründet 1876; von dem Predigerseminar in Breslau, Schleswig, unterstützt; 13 Pastoren, 51 Gemeinden, 6508 Glieder.

Kalifornien, gegründet 1891, 18 Pastoren, 11 Gemeinden, 1389 Glieder.

Rocky-Mountain-(Felsengebirge)-Synode, gegründet 1891, 10 Pastoren, 9 Gemeinden, 505 Glieder. 25

Nebraska, deutsch, gegründet 1890, 61 Pastoren, 62 Gemeinden, 1453 Glieder.

Zusammen: 1231 Pastoren, 1578 Gemeinden, 202531 Kommunitanten.

Die Generalsynode besitzt sechs theologische Lehranstalten, Hartwick (New-York), Gettysburg (Pennsylvania), Springfield (Ohio), Selinsgrove (Pennsylvania), Chicago (Illinois) und Michigan (Kansas, mit 20 Lehrern und 139 Studenten). 30

Das Diaconieheimmutterhaus zu Baltimore, Maryland, unter der Leitung von Dr. J. B. Manhardt, steht in Verbindung mit der Generalsynode, und wird von ihr durch einen Verwaltungsrat (Board) geleitet.

Die wichtigsten Kirchenblätter im Kreis der Generalsynode sind The Lutheran Observer, The Lutheran Evangelist und Lutheran World (wöchentlich), Organ der konservativen Richtung und die Theologische Vierteljahrschrift The Lutheran Quarterly.

V. Das konfessionelle Luthertum im Westen. Etwa ein Vierteljahrhundert, ehe das Erwachen des konfessionellen Bewußtseins in der Generalsynode zum Bruch und zur Gründung des Generalkonzils führte, begann im Westen durch Einwanderung von entschiedenen Lutheranern aus Sachsen, Preußen und Bayern die Gründung von bedeutenden, streng konfessionellen, lutherischen Kirchenkörpern, die, wenn auch unter sich selbst vielfach in bitterer Fehde liegend, doch von mächtigem Erfolge begleitet waren, und die zahlreiche lutherische Bevölkerung des Westens in feste kirchliche Organisation gebracht haben. 45

A. Die Missouri-Synode. Im November des Jahres 1838 machten sich Hunderte von ersten Lutheranern unter der Führung von Martin Stephan, Pastor an der böhmischen Gemeinde zu Dresden, auf den Weg nach Amerika. Der trostlose Zustand der heimatlichen Kirche, die Feindschaft gegen das lutherische Bekenntnis, die Herrschaft des Rationalismus trieben sie, die ein höheres Ideal von der Kirche Christi hatten, aus der Heimat. Stephan war ein Mann von bedeutender Predigtgabe, von großer Menschenkenntnis, und besonders geschickt, Schwermütige und geistlich Angefochtene durch seinen Zuspruch zu trösten. Obwohl er durch seine Neigung zum Konventikelwesen mit den heimatlichen Behörden schon in Konflikt geraten war, konnte doch bis dahin nichts gegen seinen sittlichen Charakter bewiesen werden. Seine Anhänger waren ihm unbedingt ergeben. Nicht bloß ihre geistliche Führung, auch ihr irdisches Vermögen legten sie vertrauensvoll in seine Hand. Es war im ganzen eine Schar von etwa 700 Personen, darunter mehrere Pastoren, wie D. H. Walther und sein jüngerer Bruder C. F. W. Walther, C. G. W. Keyf, ihr Schwager und G. H. Löber. Eines der Emigrantenschiffe ging auf der See verloren mit allen an Bord. Die anderen Emigranten landeten im Januar 60

1839 in New Orleans und ließen sich in St. Louis und in Perry County, etwa 110 englische Meilen südlich davon nieder. Ein schrecklicher Schlag war es für die Eingewanderten, daß bald nach der Niederlassung in Amerika Stephan als ein unaufrichtiger Mensch offenbar wurde, der mit der Kreditkasse gewissenlos gewirtschaftet und in groben Fleisches-  
 5 sünden gelebt hatte. Sie sagten sich von ihm los. Nun wurde in ihrer tiefen Besümmernis und geistlichen Anfechtung der jüngere Walther ihr Hauptführer. Er war am 25. Okt. 1811 zu Langenchursdorf in Sachsen als Sohn eines lutherischen Pastors geboren, studierte seit 1829 Theologie in Leipzig und ging da schon durch schwere innere Kämpfe und Anfechtungen, unter denen ihm ein Schreiben von Stephan Licht und Trost brachte.  
 10 Nach seiner Ordination, a. 1837, bediente er die Gemeinde zu Bräunsdorf in Sachsen. Da gab's für den gewissenhaften Pastor, dem es ein heiliger Ernst mit seinem Amte war, neue Anfechtung. So schloß er sich mit Freunden an die Stephanische Auswanderung an, in der Hoffnung, in der neuen Welt ein besseres Kirchenideal verwirklicht zu sehen. Als nun durch die Katastrophe mit Stephan die sächsischen Emigranten aufs tiefste erschüttert  
 15 waren und ihnen selbst Zweifel kamen, ob sie überhaupt noch eine christliche Gemeinde und ihre Pastoren rechtmäßige Amtsträger seien, da brachte Walther Licht und Klarheit, Festigkeit und neuen Mut in das zer Schlagene Häuflein. Er wies nach, daß die Gemeinde, trotz aller Verirrungen, doch eine christliche Gemeinde sei, die Christum mit seinen Gnadenmitteln unter sich habe, und daß sie das volle Recht besitze, sich Prediger zu be-  
 20 rufen, denn der Gemeinde der Gläubigen, nicht aber einem besonderen Stande, gehören alle Rechte und Befugnisse, die der Herr seiner Kirche gegeben. Nach dem Tode seines Bruders Otto Hermann W. wurde er dessen Nachfolger an der Gemeinde zu St. Louis. Im Jahre 1841 gründete er das halbmonatliche Blatt „Der Luthreraner“, dem elf Jahre  
 25 später die Monatschrift „Lehre und Wehre“ folgte. Dadurch sammelte er einen Kreis von gleichgesinnten Männern wie Zibler, Wynken u. a. und half mit den Weg bahnen zur Gründung der Synode von Missouri, die zum erstenmal am 26. April 1847 in Chicago zusammentrat. In demselben Jahre wurde die von W. Löbe in Fort Wayne gegründete Lehranstalt an die Missourisynode übertragen, und das Seminar der sächsischen  
 30 Gemeinden in Perry co. siedelte nach St. Louis über, wo Walther an die Spitze der Fakultät trat. Mit voller Klarheit und Entschiedenheit stellte sich die Missouri-Synode von Anfang an auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses nach dem Konfessionsbuch von 1580, mit Verwerfung aller Glaubens- und Kirchenmengerei, wie Bedienung gemischter Gemeinden und Teilnahme an Gottesdienst und Sakramentsverwaltung falschglaubiger  
 35 Gemeinden. Fortgesetzte Lehrbesprechungen bei Synoden und Konferenzen, ja selbst in den Gemeindeversammlungen, regelmäßige Visitationen der Gemeinden, treuliche Pflege der Parochialschulen wirkten zusammen, um die Synode nicht bloß fest in Einem Geiste zusammenzubalten, sondern auch nach außen mächtig auszubreiten. Daß nach den von den sächsischen Emigranten gemachten Erfahrungen die Gemeinderedte besonders betont und alle hochkirchlichen Antisiden streng verpönt wurden, läßt sich wohl begreifen. Auch  
 40 die Synode sollte den Gemeinden gegenüber nur beratende, nicht beschließende oder befehlende Autorität haben. Nur die an Synodalgemeinden stehenden und von ihnen bevollmächtigten Pastoren haben mit den Gemeindefelegaten Stimmrecht auf den Synodalversammlungen, alle anderen Pastoren und Lehrer haben nur beratende Stimme. Von vornherein erscheint in dieser Synodaltbildung alles klar, zielbewußt und stramm geordnet.  
 45 Wie Löbe davon den Eindruck von etwas „Festem und Fertigen“ hatte, so konnten sich auch andere diesem Eindruck nicht entziehen. Walthers weise und konsequente Leitung übte eine mächtige Anziehungskraft aus, wodurch auch widerstrebende Elemente überwunden, gewonnen und assimiliert wurden. Schon bei der zweiten Konvention zählte die Synode 55 Pastoren, darunter eine bedeutende Anzahl von Männern, die auf deutschen  
 50 Universitäten eine tüchtige theologische Bildung empfangen, und die nun in der Hochschule des amerikanischen kirchlichen Lebens sich den Verhältnissen trefflich anpassen lernten und mit großer persönlicher Hingebung und Selbstverleugnung zusammenwirkten. Heutzutage erstreckt sich das Gebiet der Missourisynode vom atlantischen bis zum stillen Ocean, und von Kanada bis zum Golf von Mexiko. In 13 Distriktssynoden zählt sie über  
 55 1700 Pastoren, 2215 Gemeinden, gegen 132000 Kommunikanten. Sie hat zwei theologische Lehranstalten, zu St. Louis (mit 6 Professoren und 195 Studenten) und zu Springfield (Illinois, das praktische Seminar, mit 5 Professoren und 151 Studenten), und Gymnasien (Colleges) oder Vorbereitungsanstalten zu Fort Wayne (Indiana), Milwaukee (Wisconsin), St. Paul (Minnesota), Konfordia (Missouri), Neperan (New-York),  
 60 mit Schullehrerseminarien zu Addison (Illinois) und Seward (Nebraska). Seit 1888

hat sich aus ihr auch eine englisch-lutherische Synode von Missouri und anderen Staaten gebildet, die jetzt 55 Pastoren, 16 Gemeinden, 5000 Kommunikanten zählt.

B. Die Buffalo-Synode. Bald nach den sächsischen Emigranten war im Jahre 1839 eine andere Schar deutscher Lutheraner um ihres Glaubens willen nach Amerika ausgewandert. Ihr Führer war Joh. Andreas August Grabau (geb. 1801 in der Nähe von Magdeburg), Pastor der St. Andreas Kirche zu Erfurt. Wegen seines Widerstandes gegen die preussische Union und die Einführung der Agende war er wiederholt mit Gefängnis bestraft worden. Etwa 1000 Anhänger folgten ihm im Herbst 1839 nach Amerika. Sie kamen meistens aus Erfurt, Magdeburg und Umgegend. Die Mehrzahl der selben ließ sich in Buffalo, New-York, nieder, einige aber wanderten weiter westlich bis nach Wisconsin. Im Jahre 1845 gründete Grabau mit seinen Freunden v. Hehr, Krause und Kindermann die „Synode der aus Preußen eingewanderten Lutheraner“, später Buffalo-Synode genannt. Das Martin-Luther-Kollegium in Buffalo war ihre theologische Lehranstalt. Im Unterschied von den sächsischen Lutheranern vertrat Grabau einen sehr bedrängten Begriff von Kirchenamt und Ordination, wonach die Realität und Wirksamkeit der Gnadenmittel selbst von dem Amt abhängig und der Gemeinde das Recht abgesprochen wurde, den Bann zu verhängen. Selbst in äußerlichen Angelegenheiten der Gemeinderwaltung stellte die Verpflichtung zum strikten Gehorsam gegen den Pastor gelten. Kein Wunder, daß Walther und seine Freunde in diesen Anschauungen den lutherischen Geist von Stephan wieder zu erkennen glaubten, dessen Wegen sie soeben entgegen waren. So erhob sich denn ein bestiger Kampf zwischen den „Preußen“ und den „Sachsen“, der dazu führte, daß, als Resultat eines Kolloquiums, a. 1866 elf Pastoren der Buffalo-Synode sich an Missouri anschlossen. Der kümmerliche Rest teilte sich noch in zwei Fraktionen, von denen die eine a. 1877 ihr Ende fand. Heute zählt die Buffalo-Synode 26 Pastoren, 36 Gemeinden und 5000 Kommunikanten. Neuerdings hat sie sich dem New-York-Ministerium etwas genähert, indem mehrere Kolloquien mit friedlichem Verlauf gehalten wurden, und beide Synoden sich gegenseitig als Schwesternsynoden, mit Kanzel- und Altargemeinschaft anerkannten.

C. Die Iowa-Synode. Im Jahre 1841 hatte Friedrich Wyneken, damals Pastor der lutherischen Gemeinden in und um Fort Wayne (Indiana), einen ergreifenden Aufruf an die Mutterkirche in Deutschland gesandt, worin er um Mitwirkung zur geistlichen Versorgung der Lutheraner in den westlichen Staaten von Nordamerika bat. Ein Missionsverein in Stade erließ daraufhin einen „Aufruf zur Unterstützung der deutsch protestantischen Kirche“. Derselbe kam in Erlangen auf einer Konferenz in W. Löbes Hände und machte den tiefsten Eindruck auf ihn. Im Rördlinger Sonntagsblatt, das von seinem Freund Wucherer herausgegeben wurde, forderte nun auch Löbe zur kräftigen Unterstützung auf. Die Missionsanstalt zu Neuendettelsau wurde gegründet, und die „Kirchlichen Mitteilungen aus und über Nordamerika“ hielten das Interesse für die Sache lebendig. Schon im Jahre 1842 kamen Löbes erste Sendlinge, Adam Ernst und Burger herüber und schlossen sich zunächst der Ohio-Synode an. Andere folgten ihnen nach und traten ebenfalls der Ohio- oder der Michigan-Synode bei. Aber im Jahre 1845 verließen die Schüler Löbes mit anderen Gesinnungsgenossen (Winkler, Zelle, H. Schmidt, Zibler u. a.) die Ohio-Synode und gründeten eine theologische Lehranstalt zu Fort Wayne unter der Leitung von Dr. Zibler. Die Gründe zu diesem Schritte waren in erster Linie kirchliche und konfessionelle, weil den betreffenden „die Lauterkeit und Entschiedenheit der Synode in Bezug auf kirchliche Gesinnung und Richtung und auf die bestimmte Verwahrung gegen die falsche Union unserer Zeit zweifelhaft erschien“. Die Anstalt zu Fort Wayne wurde 1846 mit 16 Zöglingen eröffnet, die meistens ihre Vorbildung in Neuendettelsau empfangen hatten. So war auch das Grundeigentum und die Gebäulichkeiten haupt sächlich durch die Beiträge aus den Löbeschen Kreisen erworben worden. Löbe selbst rief nun seinen Freunden, mit den sächsischen Lutheranern Züßling zu suchen, und so machten sich Zibler, Ernst und Vochnier auf den Weg nach St. Louis zu einer Konferenz mit den Sachsen. Darauf folgten dann weitere Verhandlungen zu Fort Wayne, in denen Walther und Löbe kamen und wobei 21 von Löbes Sendlingen zugegen waren. Daraus erwuchs zunächst die Missouri-Synode 1847 (s. o.), an die auch die Lehranstalt zu Fort Wayne überging. Bald zeigten sich zwischen Löbe und den Führern der Missouri-Synode Differenzen, besonders in der Lehre von Kirche und Amt. Um den drohenden Bruch zu vermeiden, wurden Wyneken und Walther nach Deutschland gesandt, um mit Löbe, „dem alten, treuesten Freund der lutherischen Kirche Nordamerikas“ persönlich zu konferieren. Es wurde aber keine Einigung erzielt. Löbes Anhänger, G. M. Großmann und J. Dein-

- dörfer griffen zum Wanderstab, um westlich von Mississippi sein amerikanisches Missionswerk weiter zu führen. Sie gründeten mit E. Fritschel und Kandidat M. Schüller am 21. August 1851 in Dubuque die Synode von Iowa. In ihrer Stellung zum Bekenntnis will sie ein streng konfessionelles, aber dabei ökumenisches Luthertum vertreten.
- 5 Sie nimmt darum die symbolischen Bücher rückhaltslos an, unterscheidet aber zwischen dem, was als direkte Glaubenslehre im Symbol bekannt ist, und dem, was nur beiläufig als eregetisches, geschichtliches und erläuterndes Material in den Bekenntnisschriften sich findet. Zwischen den Synoden von Missouri und Iowa herrschte von Anfang an heftige theologische Fehde, die durch das Kolloquium von Milwaukee, a. 1867, nicht beigelegt werden
- 10 konnte. Die Differenzpunkte waren und sind noch im wesentlichen die folgenden: 1. In der Lehre vom Amt. Missouri hält, daß das geistliche Priestertum für den einzelnen Christen das Amt des Worts involviere, die öffentliche Ausübung des Predigtamtes aber davon abhängig sei, daß die Gemeinde, als Inhaberin des Priestertums und aller kirchlichen Gewalt, die Befugnis an einen Einzelnen übertrage, die Rechte des geistlichen
- 15 Priestertums im öffentlichen Amt von Gemeinde wegen auszuüben. Iowa unterscheidet zwischen dem geistlichen Priestertum und dem Amte des Worts als einem besonderen Beruf, und hält, daß die spezifisch missouriische Übertragungslehre nicht eine Bekenntnislehre der lutherischen Kirche, ja, ihrer Natur nach nicht eine Glaubenslehre sei, und darum, ganz abgesehen von ihrer Nichtigkeit, nicht als kirchentrennend angesehen werden dürfe.
- 20 2. In der Stellung zu den Symbolen. Missouri und Iowa sind darin einig, daß alle in den Symbolen vorkommenden Glaubenslehren symbolisch verbindlich sein sollen. Missouri dehnt diese Verbindlichkeit aus auf alle irgendwie in den Symbolen sich findenden Lehren, wenn sie auch nur beiläufig und gelegentlich vorkommen. Iowa beschränkt die Verbindlichkeit auf die ex professo gelehrtten Glaubenssätze, während den sie begleitenden
- 25 theologischen Ausführungen und Erörterungen keine verpflichtende Bedeutung zuerkannt wird. 3. Im Punkte der offenen Fragen hält Iowa, daß es solche Stücke seien, an denen nicht Glaube und Hoffnung des Christen hängen, worüber man verschiedener Meinung sein könne, ohne daß dadurch die kirchliche und brüderliche Gemeinschaft aufgehoben würde, also nicht kirchentrennende Fragen, Theologumena, wie die Übertragungslehre,
- 30 Lehre vom Antichrist, Befehrung Israels. Den Ausdruck „offene Fragen“ selbst war Iowa bereit, als einen mißverständlichen fallen zu lassen. Missouri verwarf anfangs entschieden die Ansicht, daß irgend eine in der Schrift enthaltene Lehre in diesem Sinne eine offene Frage bleiben könne, später aber, besonders als in der Missourisynode selbst in Betreff der Lehre vom Wucher Schwierigkeiten entstanden, wurde öffentlich erklärt, „daß
- 35 man zwischen Glaubenslehren und solchen Schriftlehren, welche dies nicht sind, allerdings einen Unterschied zu machen wisse“. 4. In Beziehung auf den Antichrist, wie alle eschatologischen Fragen, ist es für Missouri Grundsatz, daß alle Weissagungen von Dingen, die dem jüngsten Tage vorangehen, erfüllt seien, so auch die Weissagung vom Antichrist, im Papsttum. Dagegen bekennet Iowa, daß allerdings das ganze Papsttum antichristlich
- 40 sei, daß es aber nicht als Abfall vom lutherischen Bekenntnis verdammt werden solle, wenn jemand die Zusammenfassung des antichristlichen Wesens noch in einer zukünftig erscheinenden Person erwarte. 5. Was den Chiliasmus betrifft, so hält Missouri, daß Artikel XVII der Augsburgerischen Konfession alle und jede Art, auch des reinsten Chiliasmus, verwerfe, und erklärt besonders die Annahme einer ersten Auferstehung (Off 20)
- 45 für einen grundstürzenden Irrtum. Die Iowa-synode verwirft jede Lehre vom tausendjährigen Reiche „wonach das geistliche Reich Christi zu irgend einer Zeit seinen Charakter als geistliches Gnaden- und Kreuz-Reich verlore, und zu einem äußeren, irdischen, weltlichen Reiche wurde“. Die Lehre von einer ersten Auferstehung will Iowa nicht als eine Synodallehre aufstellen, sieht aber in ihr keine kirchentrennende Herei. Hatte sich so
- 50 die Synode von Iowa in ihrem Kampfe gegen Missouri gegen jede Überspannung der Grundforderungen zur kirchlichen Vereinheit erklärt, und das „Satis est . . . consentire de doctrina Evangelii“ des Artikels VII der Augustana betont, so war es ihr in ihrem Verhältnis zum Generalkonzil darum zu thun, allem Latitudinarismus gegenüber die notwendige Vereinheit als Grundbedingung der Kirchengemeinschaft zu fordern. Der
- 55 Aufruf zur Gründung eines allgemeinen Kirchenkörpers auf entschieden konfessioneller Grundlage (1866) war von der Iowa-Synode mit herzlichster Freude begrüßt worden. Sie sandte Delegation zu der ersten Konvention und stellte dort das Ansuchen, daß das Generalkonzil auch förmlich erklären möchte, was nach ihrer Ansicht in seinen Grundartikeln schon enthalten sei, nämlich: daß alle Kirchengemeinschaft, am Altar und auf der
- 60 Kanzel, mit Nichtlutheranern verworfen werde. Da das Generalkonzil zu einer solchen



Erklärung nicht bereit war, schloß sich die Iowa-Synode nicht an und förmlich an, verharrete aber in freundlicher, zuwartender Stellung, und machte Jahre lang von dem Privilegium Gebrauch, das die Konstitution des Generalkonzils solchen Körpern gewährte, die mit ihm im Glauben einig sind, nämlich die Versammlungen durch Delegaten mit beratender Stimme zu beistehen. Gewöhnlich waren die Professoren Ziegund und Gottfried Jritschel die Vertreter. Auch an der liturgischen und hymnologischen Arbeit des Generalkonzils nahm die Iowa-Synode durch tüchtige Männer in der betreffenden Kommission bedeutenden Anteil. Sein Kirchenbuch ist in der Iowa-Synode eingeführt. Die Iowa-Synode erstreckt sich jetzt über 15 Staaten, und zählt in ihren 7 Distrikten 133 Pastoren, 824 Gemeinden, 74058 Kommunikanten. Ihre Organe sind das Kirchenblatt der Iowa-Synode (halbmönatlich) und die Kirchliche Zeitschrift (zweimonatlich). Ihr theologischs Seminar, das in Dubuque a. 1854 gegründet, dann nach St. Sebald (Iowa) und später nach Mendota (Illinois) verlegt wurde, ist seit 1889 wieder in Dubuque (1 Professor, 42 Studenten). Außerdem besitzt sie eine Vorbereitungsanstalt in Clinton (Iowa) (Wartburg-College), und ein Schullehrerseminar in Waverly (Iowa). Seit 1896 hat sich die Texas-Synode (organisiert 1851, zum Generalkonzil gehörig seit 1868), als Distrikt der Iowa-Synode angeschlossen, mit ihrer Lehranstalt zu Brenham (Texas) (Brenham-College).

D. Die Ohio-Synode. Im Jahre 1805 kamen zuerst Reiseprediger des Pennsylvaniaministeriums nach Ohio, wo sie zunächst eine Konferenz in Verbindung mit der Mutter-synode bildeten. Die Gründung der Synode selbst datiert vom Jahre 1818, der gegenwärtige offizielle Name, Allgemeine Synode von Ohio (Joint Synod of Ohio) vom Jahre 1833. In demselben Jahre wurde ihr a. 1830 zu Canton (Ohio) eröffnetes Seminar nach Columbus verlegt. Unter den Professoren sind besonders M. Lev und J. W. Stellborn hervorragend. Im Jahre 1850 wurde, ebenfalls in Columbus, die Capital University als College der Synode gegründet. Dazu kamen später ein deutsches praktisches Seminar in St. Paul (Minnesota), und ein Schullehrerseminar zu Woodville (Ohio). Obwohl Dr. Söhler und die übrigen Sendlinge ausgezeichnet waren, weil der Bekenntnisstandpunkt der Synode sie nicht befriedigte (s. o.), läßt sich doch seit den vierziger Jahren ein stetiges Erstarken des konfessionellen Bewußtseins in der Ohio-synode erkennen. Schon 1847 wurden die symbolischen Bücher als Bekenntnisgrundlage der Synode förmlich anerkannt. Wiederholte freie Konferenzen, die zwischen Missouri und Ohio veranstaltet wurden, führten zu einer immer innigeren Annäherung beider Körper. Als im Jahre 1872 die Synodalkonferenz (s. u.) gegründet wurde, schloß sich die Ohio-Synode an, trat aber 1881 wegen des Gnadenwahrheitsstreites wieder aus. Darauf folgten Schritte zu einer Annäherung zwischen Iowa und Ohio. Im Jahre 1883 wurde durch Professor Gottfried Jritschel eine informelle Lehrbesprechung zwischen den Professoren der Ohio- und der Iowa-Synode zu stande gebracht. Darauf folgte 1893 ein offizielles Kolloquium zu Michigan City. Die dabei verhandelten Theisen, die die Grundlage zu gegenseitiger Anerkennung mit Kanzel- und Altargemeinschaft bilden sollten, haben aber auf beiden Seiten nicht völlige Befriedigung gegeben. Die Organe der Ohio-Synode sind die Lutherische Kirchenzeitung, Lutheran Standard, Theologische Zeitblätter und Columbus Magazine. Die Synode zählt in 10 Distrikten 457 Pastoren, 604 Gemeinden, 77362 Kommunikanten.

E. Die Synodalkonferenz. Um das konfessionelle Luthertum des Westens zu einem allgemeinen Körper zu vereinigen, wurde 1872 von den Synoden von Missouri, Ohio, Wisconsin, Minnesota, Illinois und der norwegischen Synode die evangelisch-lutherische Synodalkonferenz von Nordamerika gegründet. Ihre Bekenntnisgrundlage ist die Konfessio vom Jahre 1580. Dr. C. J. W. Waltber war der erste Präsident und Prof. W. J. Lehmann (Ohio) Vicepräsident. Bis 1879 versammelte sie sich alljährlich, seitdem nur alle zwei Jahre. Bei ihren Konventionen bilden eingehende Lehrbesprechungen den Hauptgegenstand der Beratung. Ein ausgedehntes Missionswerk unter der Negerbewölkerung der Vereinigten Staaten, mit Stationen in Louisiana, Illinois, Nordcarolina und Virginia wird von ihr betrieben. Die Synodalkonferenz zählt nach der heutigen Statistik 2129 Pastoren, 2772 Gemeinden, 599951 Kommunikanten in 5 Synoden. Außer den schon besprochenen Synoden von Missouri und Ohio sind noch folgende zu erwähnen.

Die Wisconsin-Synode. Sie wurde gegründet 1849 von J. Mühlhäuser, früher Pastor in Rochester, New-York, und von 1848 bis 1868 in Milwaukee. Die Missionsanstalten zu Barmen und Berlin versorgten die junge Synode mit einem Nachwuchs von

Pastoren. Zeit 1861 trat Pastor A. Bading an die Spitze. Eine Lehranstalt wurde in Watertown eröffnet von Dr. C. F. Wolbeite (später Pastor der St. Petri-Gemeinde in New-York). Ihm folgte 1866 Pastor Adolf Hönnecke. Die Wisconsin-Synode schloß sich zunächst an das Generalkonzil an, zog sich aber 1872 zurück, näherte sich der Missouri-Synode und trat in die Synodalkonferenz ein. Im Jahre 1878 gründete die Synode ihr eigenes theologisches Seminar in Milwaukee; die Anstalt zu Watertown ist nun ihr College. Der gegenwärtige Bestand der Wisconsin-Synode ist 211 Pastoren, 378 Gemeinden, 110268 Kommunikanten.

Die Minnesota-Synode. Sie war die Frucht der eifrigen Missionsarbeit von 10 Vater C. F. Hoyer (1793–1873; geb. zu Helmstedt, später Missionar in Indien, Kaplan des theologischen Seminars zu Philadelphia). Gegründet wurde die Synode 1860 zu West St. Paul. Ihre Arbeitskräfte bezog sie aus dem Basler Missionshaus, der Berliner Missionsgesellschaft und aus der Wisconsin-Synode. Ihr Lehrstandpunkt war anfangs der der Generalsynode; 1867 trat sie dem Generalkonzil bei, verließ das 15 selbe aber 1871, unter der Führung von Pastor A. H. Ziefer, und schloß sich der Synodalkonferenz an. Sie zählt gegenwärtig 61 Pastoren, 117 Gemeinden, 20000 Kommunikanten.

Die Michigan-Synode. Im Jahr 1833 begann Pastor A. Schmid eine Mission unter den Indianern in der Nähe von Ann Arbor, Michigan. Nach und nach sammelte 20 er eine Anzahl von Pastoren um sich, meist aus Basel, die unter den deutschen Einwanderern des Staates Michigan arbeiteten. Daraus bildete sich im Jahr 1860 die Synode von Michigan, die sich bei Gründung des Generalkonzils demselben anschloß, aber 1887 austrat und sich mit der Synodalkonferenz verband. Pastor E. Klingmann war dabei ein Führer seiner Synode.

Die Synode des Nordwestens. Im Jahre 1892 schlossen sich die drei eben 25 besprochenen Synoden von Wisconsin, Minnesota und Michigan zu der allgemeinen Synode von Wisconsin, Minnesota und Michigan zusammen, genannt die Synode des Nordwestens. Das theologische Seminar zu Milwaukee ist allen drei gemeinsam. Das College in Neu-Ulm stellte als Schullehrerseminar und die Anstalt in Saginaw als Vorbereitungsanstalt für das College in Watertown dienen. Damit war aber die Mehrzahl der 30 alten Michigan-Synode nicht zufrieden und erklärte 1896 ihren Austritt aus der Synodalkonferenz, während eine Minorität von 11 Pastoren, 16 Gemeinden, 4080 Kommunikanten der Synodalkonferenz treu blieb. Die alte Michigan-Synode steht nun ohne Verbindung mit einem allgemeinen Körper. Sie zählt 33 Pastoren, 48 Gemeinden, 35 5361 Kommunikanten.

Einen viel ernstern Miß gab es in der Synodalkonferenz durch den heftigen Streit über die Lehre von der Gnadenwahl. Schon anfangs der sechziger Jahre hatte Professor Gottfried Krütschel darauf aufmerksam gemacht, daß Missouri (im Synodalbericht von 1868) den alten lutherischen Dogmatikern, die eine Erwählung *in statu fidei* lehrten, als 10 Pelagianern und Synergisten den Krieg erkläre, und dagegen einen schlechthin unbedingten, unter allen Umständen sich durchsetzenden partikularen Ratsschluß Gottes zur Seligkeit einer bestimmten Anzahl von Menschen lehre. Professor Asperheim, an dem Seminar der zur Synodalkonferenz gehörigen norwegischen Synode, warnte 1878 vor der „Neigung zu einer gewissen dogmatischen Mißbildung, indem man den Glauben als ein Moment 15 der Erwählung ausschließe“. Er wurde genötigt, seine Professur niederzulegen und aus der Synode zu scheiden. Nun trat aber besonders Professor A. M. Schmidt, sonst einer der eifrigen Vorkämpfer Missouris in seinem Blatt „Altes und Neues“ gegen die von Professor Dr. Walther vorgetragene Lehre auf. Die Professoren der Ohio-Synode schlugen sich auf seine Seite. Ein fünfjähriges Kolloquium mit Walther, in Milwaukee, blieb 20 resultatlos, und 1881 beschloß die Ohio-Synode ihren Austritt aus der Synodalkonferenz. In der norwegischen Synode, zu der Professor A. M. Schmidt gehörte, entstanden zwei Parteien. Um einen Miß in ihrer eigenen Mitte zu vermeiden, trat 1884 auch die norwegische Synode aus der Synodalkonferenz aus.

VI. Die Skandinavischen Lutheraner. A. Die Schweden. Augustana-Synode. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts begann die neue schwedische Einwande- 25 rung in Nordamerika. Pastor Lars P. Esbjörn (geb. 1808) organisierte die ersten schwedischen Gemeinden in Andover, Galesburg und Moline (Illinois) und Neu-Schweden (Neva). In Gemeinschaft mit zwei norwegischen Pastoren schloß er sich 1851 der neu gegründeten Synode von Nordillinois und damit der Generalsynode an. Tüchtige Pa- 30 storen wurden von Schweden herübergerufen, wie T. M. Hasselquist (später Professor am

theologischen Seminar der Augustana Synode, Erla Carlson, Jonas Swensson, und junge Schweden, wie C. Norelius, zum Predigamt ordiniert. Die Konferenzen, Chicago, Mississippi- und Minnesota-Konferenz wurden gebildet. Im Jahre 1870 zogen sich die Skandinavier von der Generalsynode zurück und organisierten am 5. Juni in Clinton (Wisconsin), die skandinavische evangelisch-lutherische Augustana Synode von Nordamerika, darunter 11 Pastoren und 36 Gemeinden schwedischer, und 8 Pastoren mit 13 Gemeinden norwegischer Nationalität. Der Schwede Hasselquist wurde zum Präsidenten, der Norweger D. J. Hattestadt zum Sekretär erwählt. Das theologische Seminar wurde nach Barton (Illinois) verlegt, mit Dr. Hasselquist als leitendem Professor. Im Jahre 1870 trennten sich die Schweden und Norweger in friedlicher Weise. Bei der Gründung des Generalkonzils schloß sich die Augustana Synode demselben an und hat in seiner Geschichte eine hervorragende Stellung eingenommen, ihm auch schon zweimal den Präsidenten gegeben. In den siebziger Jahren hatte die Augustana Synode besonders gegen die Waldenströmianer (Mission Friends) zu kämpfen. Die Lehranstalt wurde nach Rock Island (Illinois) verlegt und dort am Mississippi großartige Gebäude für das College und theologische Seminar aufgeführt. Tüchtige Vorbildungsanstalten sind das Gustavus Adolphus-College zu St. Peter (Minnesota), Bethany College in Yndesborg (Kansas), und die Lutherische Akademie zu Wahoo, Nebraska. Die Augustana Synode ist heutzutage in Wahrheit eine schwedische Generalsynode von Nordamerika, denn ihr Gebiet erstreckt sich über die ganze Union von Meer zu Meer. Mit glühendem Eifer und treuherziger Organisation wird das Werk der einheimischen Mission und der Jugendzubereitung betrieben. Nach der gegenwärtigen Statistik gehören zur Augustana-Synode 501 Pastoren, 956 Gemeinden, 131.999 Kommunikanten. Eine schwedische Buchhandlung, Augustana Book Concern, befindet sich in Rock Island; ein Diakonissenhaus, unter Pastor E. Fogelström in Omaha; dazu kommen noch sechs Waisenhäuser und drei Hospitäler.

B. Die norwegischen Lutheraner. Eine kleine Kolonie norwegischer Einwanderer ließ sich 1825 in Rochester, New-York, nieder und zog dann 1831 weiter westlich nach Illinois. Andere folgten ihnen nach Wisconsin, Iowa und Missouri. Ihr erster Pastor war Claus Laurig Clausen (1820–1892), der 1843 einwanderte und von einem Pastor der Buffalo-Synode ordiniert wurde. Von 1844–1850 arbeitete Pastor J. W. C. Dietrichsen (1815–1882) in Wisconsin und kehrte dann nach Norwegen zurück. Der erste Versuch zu einer kirchlichen Organisation war

1. Die evangelisch-lutherische Kirche von Nordamerika (Hauge Synode), gegründet 1846 besonders durch den Einfluß von Elling Helsen (1801–1883), ursprünglich Laienprediger und Anhänger Hauges, also pietistischer Richtung. Man hatte es ganz besonders auf die Sammlung der Erweckten abgesehen. Bei dem vorherrschenden Subjektivismus traten bald verschiedene Spaltungen ein, wie 1856 unter P. A. Nassimoffen. Im Jahr 1876 kam es zu einer Reorganisation unter dem Namen „Die norwegische evangelisch-lutherische Hauge-Synode“, von der sich aber Helsen mit wenigen Anhängern fernhielt. Sie zählt 95 Pastoren, 212 Gemeinden, 12.540 Kommunikanten.

2. Die norwegisch-evangelisch-lutherische Synode von Nordamerika. Sie wurde gegründet 1853 von mehr konservativ-kirchlichen Elementen, unter der Führung von C. V. Clausen, A. C. Preus, S. A. Preus, A. B. Koen, J. A. Ottesen, Laur. Larsen. Diese Organisation stand von Anfang an in Sympathie mit der Missouri Synode, und war an dem theologischen Seminar zu St. Louis durch einen eigenen Professor vertreten (Lars, Preus, J. A. Schmidt). Später gründete die Synode ihr eigenes theologisches Seminar in Madison (Wisconsin). Wie oben berichtet führte der Gnadenwählstreit in der Synodalkonferenz zunächst 1881 zum Austritt der norwegischen Synode, die seit 1872 zu diesem Körper gehört hatte, und dann zu einer Spaltung in der norwegischen Synode selbst, indem Professor J. A. Schmidt 1886 mit der antimissourischen Fraktion ein theologisches Seminar zu Northfield gründete, und dann mit seinen Anhängern (etwa 100 Pastoren und 270 Gemeinden) 1887 aus der norwegischen Synode austrat. Die norwegische Synode zählt heute 252 Pastoren, 739 Gemeinden, 66.927 Kommunikanten, mit einem Seminar zu Hamlin, St. Paul (Minnesota), und einem College zu Decorah (Iowa).

3. Die norwegisch-dänische Augustana Synode. Sie entstand, wie oben, in der Geschichte der schwedischen Augustana-Synode, berichtet wurde, dadurch, daß die Norweger aus der ursprünglichen skandinavischen Augustana-Synode austraten und sich zu

einem neuen Körper mit dem obigen Namen konstituierten. Sie hielt sich eine Zeit lang zu dem Generalkonzil, mit dem Recht der Debatte, ähnlich wie die Iowa-Synode. Zu ihr gehörten Pastor Paul Andersen, D. J. Hattelstadt, Ole Andrewsen.

1. Die norwegisch-dänische Konferenz. Wenige Monate nach der Organisation der eben genannten Augustana-Synode trennte sich von ihr eine Anzahl Pastoren unter dem Namen der norwegisch-dänischen Konferenz. Sie hatten ihre theologische Lehranstalt im Augsburgischen Seminar zu Minneapolis (Minnesota), unter den Professoren G. Sverdrup und Ewen Tstedahl.

Die Sehnsucht, aus dieser beklagenswerten Zersplitterung herauszukommen und eine feste Vereinigung der norwegischen Lutheraner zu stande zu bringen, führte 1890 zur Gründung des größten norwegischen Kirchenkörpers in Amerika, genannt

5. Die vereinigte norwegisch-lutherische Kirche in Nordamerika. Die Initiative dazu ging von der antimissourischen Partei der norwegischen Synode aus, die es für besser hielt, anstatt zu den vorhandenen vier norwegischen Synoden eine fünfte hinzuzufügen, den ersten Versuch zu machen, die getrennten Teile so weit als möglich zu vereinigen. Die Hauge Synode, die norwegisch-dänische Konferenz und die Augustana-Synode wurden eingeladen, Kommissionen anzustellen, die die nötigen Schritte zu einer Vereinigung beraten sollten. Die Hauge-Synode blieb der Unionsbewegung noch fern, aber die andern drei Körper traten mit Freuden dem Plane bei, der zunächst von den Kommissionen in Eau Claire (Wisconsin), und dann in einer Generalversammlung zu Skandinavien durchberaten und im folgenden Jahre 1889 von den Lokalgemeinden und den drei Synoden angenommen wurde. Die Vereinigung wurde am 13. Juni 1890 zu Minneapolis vollzogen und Gjermund Hoyne war der erste Präsident. Es gehören dazu 361 Pastoren, 1121 Gemeinden und etwa 139000 Kommunikanten.

6. Die norwegisch-lutherische Freikirche. Durch die eben geschilderte Bildung der vereinigten norwegisch-lutherischen Kirche in Amerika stellte das Augsburgische Seminar zu Minneapolis, das seither der norwegisch-dänischen Konferenz gehört hatte, an die neu gebildete Vereinigung übergeben. Darüber erhoben sich indes bald Schwierigkeiten, da die im Augsburgischen Seminar vertretenen Anschauungen über die Erfordernisse einer theologischen Bildung, Predigtamt, Gemeinde und Kirche nicht den Beifall der vereinigten norwegisch-lutherischen Kirche fanden. Diese Differenzen führten zum vollständigen Bruch. Im Jahre 1893 zog die vereinigte Kirche ihre theologische Lehranstalt aus dem Augsburgischen Seminar heraus und gründete eine neue Theologenschule unter Professor M. T. Böckmann. Im folgenden Jahre organisierten dann die Leiter des Augsburgischen Seminars, Sverdrup und Tstedahl, die norwegisch-lutherische Freikirche auf einer stark kongregationalistischen Basis. Dazu gehören nach dem neuesten Kirchenkalender 112 Pastoren, 300 Gemeinden, 38000 Kommunikanten.

C. Die Dänischen Lutheraner. Die Dänen kamen nicht in so bedeutender Anzahl als die neue Welt, wie die Schweden und Norweger. Zur geistlichen Versorgung der ausgewanderten dänischen Lutheraner bildete sich a. 1869 die Gesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums unter den Dänen in Nordamerika. Dr. Kalkar war besonders bemüht, das Interesse dafür zu wecken. Im Jahre 1870 wurde (s. v.) die Norwegisch-Dänische Augustana-Synode und die Norwegisch-Dänische Konferenz gegründet, und a. 1872 die „Kirchenmissionsgesellschaft“, deren Name später in „Die Dänische Evangelisch-lutherische Kirche in Nordamerika“ verändert wurde. Dieser Körper wurde mehr und mehr von Grundvigianismus tingiert. Die bekennnistreuen Dänen vereinigten sich nun a. 1896 zu Minneapolis und bildeten „Die Vereinigte Dänische Evang.-Luth. Kirche in Amerika“, mit einem theologischen Seminar in Blair (Nebraska) und einem College in Elkhorn (Iowa). Sie zählten 88 Pastoren, 150 Gemeinden, 8500 Kommunikanten.

D. Die Isländer. Die isländische Einwanderung in Nordamerika datiert vom Jahre 1870. Am zweiten August 1871 wurde das tausendjährige Gedächtnis der Kolonisation Islands durch einen ersten isländischen Gottesdienst in Milwaukee gefeiert. Die erste isländische Gemeinde wurde a. 1875 von Paul Thorlacksen gegründet. In den Jahren 1877 und 1878 organisierten die Pastoren Bjernason und Thorlacksen isländische Gemeinden in Winnipeg (Manitoba), im nordwestlichen Kanada. Viele der kanadischen Isländer zogen später nach Nord-Dakota, wo sie von Thorlacksen bedient wurden. Er starb a. 1882 und drei Jahre darauf wurde die erste isländische Synode unter dem Vorsitz von Pastor Bjernason in Winnipeg eröffnet, nachdem zwölf Gemeinden die Konstitution angenommen hatten. Die Versammlung des Generalkonzils in Chi-

cago, a. 1899, wurde von isländischen Delegaten besucht. Die Synode zählt 18 Pastoren, 26 Gemeinden, 5559 Kommunikanten.

E. Finnische Lutheraner. Die finnische Einwanderung in Nordamerika ist ganz neuen Datums. Doch hat sich bereits eine finnische Synode gebildet a. 1890, die Suomi-Synode, mit einer Lebranstalt zu Hancock (Michigan), die a. 1896 eröffnet wurde. Die Statistik zeigt 11 Pastoren, 16 Gemeinden, 11018 Kommunikanten.

VII. Die Lutherische Kirche im Süden. In Woodstock, Winchester und New Market (Virginia), in der Gegend von Salisbury und Concord (Nord Carolina), in Orangeburg, Lexington, Newberry und Charleston (Süd Carolina), und in den salzbürger Niederlassungen in Georgia (s. o.) finden wir die ersten kirchlichen Organisationen von Lutheranern im Süden der Vereinigten Staaten. Zur Zeit des großen Sezessionskriegs, a. 1863, organisierte sich die südliche Generalsynode (s. o. Generalsynode) mit den Synoden von Virginia, Südwest-Virginia, Nordcarolina, Südcarolina und Georgia. Das Aposteliskium, Nicänum und die Augsburgische Konfession, als Darstellung der fundamentalen Lehren der heiligen Schrift, bildeten die Bekenntnisgrundlage, mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß in Betreff mancher Artikel der Augustana volle Freiheit des Privaturteils gewährt sein solle. Es waren dies gerade die Artikel über die Unerschöpfungslehren, — also im wesentlichen der Standpunkt der nördlichen Generalsynode in ihrer Majorität zu jener Zeit. Allmählich entwickelte sich auch hier ein klareres Bewußtsein und eine schärfere Betonung des lutherischen Bekenntnisses. Im Jahre 1867 wurde beschlossen, daß „keine Bücher von der Generalsynode des Südens approbiert werden sollten, die im Widerspruch mit der Augsburgischen Konfession stehen, wie „diese von der Kirche in ihren symbolischen Schriften verstanden und verteidigt werde“. Auch sollte kein Professor an ihren theologischen Lebranstalten angestellt werden, „dessen Lehre nicht in Uebereinstimmung mit dem altbewährten Bekenntnis stünde“. Der oben erwähnte Vorbehalt fiel mit der Zeit weg. Nachdem a. 1880 die Nordcarolina-Synode an die Generalsynode herangetreten war, um, zum Zweck einer organischen Verbindung mit derselben, genaue Auskunft über ihre Lehrstellung zu erlangen, erklärte sich a. 1882 die Generalsynode bereit, mit andern lutherischen Körpern auf eine organische Vereinigung „auf einer unzweideutig lutherischen Basis“ binzuarbeiten. So kam es a. 1886 zur Bildung eines neuen Körpers, genannt Die Vereinigte Synode im Süden (United Synod in the South), bestehend aus den Synoden der früheren südlichen Generalsynode, aus andern Synoden, die sich seit 1863 neu gebildet hatten, und solchen, die nie zur Generalsynode gehört, sondern sich von Anfang an ablehnend gegen dieselbe verhalten hatten. Die Vereinigte Synode umschließt die Lutheraner in Virginia, Nordcarolina, Georgia, Mississippi, Florida, Ost-Tennessee. Texas gehört nicht dazu, sondern (s. o.) teilweise zur Iowa-Synode, teilweise zu der allein stehenden alten Texas-Synode. Auch giebt es missouriische Gemeinden in New-Orleans und dem Mississippi entlang. Als Bekenntnisgrundlage erklärt die Vereinigte Synode die symbolischen Bücher „als wahre und treue Entwicklung der in der Augsburgischen Konfession dargestellten Lehren und in voller Harmonie eines und desselben schriftgemäßen Glaubens.“ Sie zählt jetzt acht Synoden mit 215 Pastoren, 390 Gemeinden, 38 639 Kommunikanten. Ihr theologisches Seminar befindet sich in Mount Pleasant, Charleston (Südcarolina). Folgende Synoden gehören zu ihr:

1. Die Nordcarolina-Synode. Sie wurde a. 1803 in Salisbury (Nordcarolina) gegründet und nahm a. 1820 an der Organisation der alten Generalsynode Anteil. Ihr gehört das Nordcarolina-College, gegründet a. 1858 in Mount Pleasant (Nordcarol.), und die Mädchenschule Mount Amöna an demselben Platz. Sie zählt 38 Pastoren, 60 Gemeinden, 7347 Kommunikanten.

2. Die Tennessee-Synode. Geegründet a. 1820 im ausgeprochenen Gegensatz gegen die herrschende Arbeit in der Lehre und Bekenntnisstellung, namentlich in der damaligen Generalsynode. Die Familie Henkel hat in ihr eine leitende Stellung eingenommen, Paul Henkel (1754—1825) und unter seinen Söhnen besonders Polykarp C. H. und Sokrates H. Sie gaben das Konfessionsbuch zuerst in englischer Sprache heraus (Newmarket, Virginia, 1851). Die Tennessee-Synode repräsentiert das entschiedenste konfessionelle Luthertum im Süden, mit 39 Pastoren, 84 Gemeinden, 8118 Kommunikanten. Dazu gehört Senior-College in Hickory Nordcarol., und Gaston College, eine höhere Mädchenschule in Dallas, Nordcarol.

3. Südcarolina-Synode, gegründet a. 1824. Seit 1832 hatte sie in Lexington, Südcarol., eine theologische Lebranstalt, an der Dr. C. Hazellus und Dr. J. M. Brown wirkten. Sie wurde a. 1872 nach Salem, Virginia, verlegt, wo Dr. Z. M. Nepaß und

Dr. T. W. Doeb als Professoren angestellt waren. Ihr gehört auch Newberry-College. Sie zählt 10 Pastoren, 63 Gemeinden, 8121 Kommunikanten.

1. Virginia-Synode, gegründet a. 1830. In dem schönen Shenandoah-Thale ließen sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts deutsche Lutheraner aus Pennsylvanien nieder, deren erster regelmäßiger Pastor Christian Streit war, der a. 1785 nach Winchester kam. Im Jahr 1820 wurde die Synode von Maryland und Virginia organisiert, und im Jahr 1830 die Synode von Virginia. Zu ihr gehörten zeitweise Männer, die in der Geschichte der lutherischen Kirche Amerikas einen großen Einfluß ausgeübt haben, wie E. E. Schmucker, Charles Porterfield Krauth, J. A. Zeiß, J. G. Morris, Beal M. Schmucker u. a. Sie zählt gegenwärtig 31 Pastoren, 71 Gemeinden, 6251 Kommunikanten.

5. Die Synode von Südwestvirginia, gegründet a. 1812. Ihre Grenzen sind die Staaten Nordcarolina, Tennessee, Westvirginia und im Osten der Jamesfluß. Sie zählt 31 Pastoren, 58 Gemeinden, 1275 Kommunikanten.

15 6. Die Mississippi-Synode, gegründet a. 1855 als eine Mission der Südcarolina-Synode. Gegenwärtiger Stand: 9 Pastoren, 13 Gemeinden, 618 Kommunikanten.

7. Evang.-Luth. Synode von Georgia und umliegenden Staaten, gegründet 1860. Die Gemeinden in Effingham, Geo., und Savannah schlossen sich erst später an. Es ist eine rechte Missionsynode, deren Gebiet sich auch über den Staat Florida erstreckt, mit 17 Pastoren, 20 Gemeinden, 2357 Kommunikanten.

8. Die Holston-Synode in Tennessee. Aus der ursprünglichen Tennessee-Synode wurde a. 1860 diese Synode gegründet von Pastoren und Gemeinden in Osttennessee und den angrenzenden Counties von Virginia. Ihren Namen hat sie von dem Fluß, der ihr Gebiet durchströmt. Die geographische Lage dieser Gemeinden, die durch das Alleghenygebirge von dem eigentlichen Territorium der Tennessee-Synode getrennt waren, ward der Hauptbeweggrund zur Bildung dieser Synode. Sie zählt nun 9 Pastoren, 21 Gemeinden, 4189 Kommunikanten.

VIII. Das Generalkonzil. Die erste Konvention des Generalkonzils trat im 30 November 1867 in Fort Wayne (Indiana) zusammen. Folgende Synoden waren vertreten: Das Ministerium von Pennsylvania, das Ministerium von New-York, die englische Distriktsynode von Ohio, die Pittsburg-Synode, Wisconsin, Michigan, die Skandinavische Augustana-Synode, Minnesota, Canada, Illinois. Seine Vehrbaßis, deren strikt konfessioneller Charakter von Anfang an von niemand bestritten wurde, besagt: 35 solche Gemeinden stehen in wirklicher Gemeinschaft und Einbeit mit der evangelisch-lutherischen Kirche und sind folgerichtig zu ihrem Namen berechtigt, welche sich aufrichtig zu den Lehren der Augsburgischen Konfession bekennen. Sie ist in besonders ausgezeichnetem Sinne das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche. Die anderen Bekenntnisschriften aber stehen samt der ungeschändeten Augsburgischen Konfession in völliger Übereinstimmung 40 eines und desselben schriftgemäßen Glaubens.“

Trotz dem guten Grunde, der mit dieser rückhaltslosen Anerkennung des lutherischen Bekenntnisses in seinem geschichtlichen Sinne gelegt war, traten doch schon bei der ersten Konvention zu Fort Wayne große Schwierigkeiten zu Tage, die sich dem Ausbau des Generalkonzils nach dem Plane seiner Gründer in den Weg stellten. Missouri hielt sich 15 ganz und gar zurück. Die allgemeine Synode von Ohio beschiede zwar die erste Konvention durch Delegaten, hatte aber die Konstitution nicht angenommen und legte der Versammlung die Fragen über die bekannten vier Punkte vor, Chiliasmus, Altar- und Kanzelgemeinschaft und geheime Gesellschaften, welche seitdem eine so hervorragende Stellung in den Verhandlungen des Generalkonzils einnahmen. Auch die Iowa-Synode forderte eine 50 besondere Erklärung über drei der oben genannten Punkte und blieb im Vorhof des Generalkonzils stehen, als mitberatender Körper, ohne in den Verband völlig einzutreten. Auf der einen Seite wurde nicht ganz mit Unrecht die Behauptung aufgestellt, daß trotz der Annahme der bekennnistreuen Vehrbaßis von Seiten des Generalkonzils hinsichtlich der übrigen Punkte da und dort noch unlutherische Lehre und Praxis in seinen Synoden sich 55 finde. Auf der anderen Seite wurde in völliger Übereinstimmung mit dem Sachverhalt die Erklärung abgegeben, daß „das Generalkonzil als solches nicht bereit sei, die Erklärung der Synode von Iowa als eine notwendige Folge und Anwendung der in den Bekenntnissen enthaltenen Antithesen sich anzueignen“.

Es zeigte sich an diesem Punkte eine tief einschneidende Differenz namentlich zwischen 60 den östlichen und westlichen Synoden, wie sie zunächst das natürliche Resultat der ge-

schichtlichen Entwicklung war, welche die verschiedenen Teile der Kirche, die nun eine organische Einheit anstreben, durchlaufen hatten. Vor etwa anderthalb hundert Jahren gegründet, hatte die lutherische Kirche des Ostens mehr oder weniger alle die verschiedenen Phasen des kirchlichen Lebens, Leidens und Sterbens durchgemacht, die in diesem Zeitraum die Kirche und Theologie des deutschen Vaterlandes charakterisierten. Daß dabei sich nach und nach vieles eingemischt hatte, was mit dem Geist und Bekenntnis der lutherischen Kirche im Widerspruch stand, kann niemand befremden. Dem gegenüber war das neu belebte Verständnis des lutherischen Bekenntnisses und die redliche Umkehr zu dem selben verhältnismäßig jungen Datums. Und es ist nicht zu verwundern, daß nicht überall von Anfang an ein völliger Einblick in alle Konsequenzen einer entschiedenen lutherischen Bekenntnisstellung vorhanden war. Dagegen waren die meisten lutherischen Synoden des Westens mit ihrer Gründungszeit in viel günstigere Jahre gefallen. Nicht aus der Fülle des wiedererstandenen Bekenntnisses heraus, teilweise mit dem Martenerium einer Ecclesia pressa ist dort gebaut worden. Kein Wunder, daß da das ganze Gemeindegelben verhältnismäßig leichter und konsequenter nach den im Bekenntnis niedergelegten Grundsätzen sich organisieren ließ, und manche Übelstände von vornherein draußen gehalten werden konnten, die anderswo mit hundertjährigen Wurzeln verwachsen waren.

Der Kampf um das Prinzip wahrer Kirchengemeinschaft in seiner Anwendung auf Altar- und Kanzelgemeinschaft bildete Jahre lang die brennende Frage auf den Versammlungen des Generalkonzils. Von dem schon in Pittsburg 1868 ausgesprochenen allgemeinen Grundsatz, daß Abendmabsgemeinschaft Kirchengemeinschaft sei, war man allmählich zu der scharf zugespitzten Fassung fortgeschritten, „Lutherische Kanzeln nur für lutherische Pastoren, lutherische Altäre nur für lutherische Kommunikanten“, und dies ein „im Worte Gottes und im Bekenntnis der Kirche begründetes Prinzip.“ Es war dies im wesentlichen ein Kampf für das Existenzrecht des Generalkonzils selbst. War man einmal für den Grundsatz eingetreten, daß die sogenannten Unterscheidungslehren des lutherischen Bekenntnisses als Fundamentallehren zu betrachten seien, und daß man mit denen, die sie verwarfen oder auch nur solche Bedeutung ihnen nicht zuerkennen, keine kirchliche Gemeinschaft mehr haben konnte, wie durfte man denn späterhin daran denken, solche Gemeinschaft mit anderen zu pflegen und zu tolerieren, die in eben diesen Punkten durch ihre Lehre von uns getrennt waren? Es handelte sich hierbei um nichts geringeres, als die Lehrbasis des Generalkonzils selbst, „daß die wahre Einigkeit der christlichen Kirche notwendige Einheit in Lehre und Glauben und in den Sakramenten sein muß.“

Im Lauf der Debatten traten die ganz deutschen Synoden von Wisconsin, Minnesota, Illinois und Michigan aus dem Generalkonzil aus, weil sie mit seinen jeweiligen Erklärungen über die vier Punkte nicht befriedigt waren. Sie schlossen sich der Synodalkonferenz an, wie oben bemerkt. Bedeutsam ist übrigens, daß in dieser Angelegenheit, bei deren Behandlung die Sprach- und Nationalitätendifferenzen sich ungehörig geltend zu machen drehte, ein englisch redender Lutheraner, Dr. Charles Porterfield Krauth (s. A.), der zehn Jahre lang den Vorsitz im Generalkonzil führte, der Hauptvertreter der konfessionellen Seite war. In seiner Person und in seinen Gesinnungsgenossen Dr. H. C. Jacobs und Dr. Neal M. Schmucker u. a. hat sich so recht die große Aufgabe des Generalkonzils verkörpert, das lutherische Bekenntnis aus europäischem Sprachgewand in die englische Weltsprache hinüber zu führen und eine ausgesprochen lutherische Litteratur, in englischer Sprache zu schaffen, an der es bis dahin fast ganz gefehlt hatte. (Dr. Krauth, *Conservative Reformation* und Dr. Jacobs, *Book of Concord*.) Einer der ersten Schritte des Generalkonzils auf der Konvention zu Fort Wayne 1867 war, daß es für die Herstellung von englischen und deutschen Kirchenbüchern Sorge trug, in welchen der Geist der lutherischen Kirche unverfälscht zum Ausdruck kommen sollte. Die Grundsätze, die für diese Arbeiten als maßgebend niedergelegt wurden, standen ganz und gar im Einklang mit dem, was auf dem Gebiet der Lehre und des Bekenntnisses anerkannt worden war: statt hochmütiger Verachtung dessen, was die Väter im 16. Jahrhundert erarbeitet und die Kirchen in geeignetem Gebrauch gehabt hatten, ein gewissenhaftes Zurückgehen auf die Grundformen eines rein lutherischen Kultus und ein liebevolles Sichversenken in die Schönheit und Fülle jener bewährten alten Gottesdienstordnungen. Das in der ersten Blütezeit der lutherischen Kirche, in den Agenden des 16. Jahrhunderts sich findende Material wurde unter den Instruktionen des Generalkonzils von den damit beauftragten Komiteen mit größter Sorgfalt, Umsicht und Treue bearbeitet. Das Resultat ihrer Arbeit ist in den Kirchenbüchern und Sonntagschulbüchern (englisch und deutsch) zusammengefaßt, die getrost dem Besten und Reinsten an die Seite gestellt werden können,

was die lutherische Kirche in der alten oder neuen Welt auf diesem Gebiete je befehlen hat, und die in Hinsicht auf die Vollständigkeit und Anerkennung des darin gebotenen Materials, der Gottesdienstordnungen, Gebete, Bekenntnisse, Psalmen und Lieder nirgends ihres Gleichen haben. Gerade auf diesem Gebiet hat das harmonische und neidlose Zusammengeben des englischen und deutschen Elements im Generalkonzil schon heute die schönsten und reifsten Früchte getragen. Es waren englische Pastoren, vor allen Dr. B. M. Schmuder, die auf diesem Gebiet vorangingen, zuerst wieder in die Schätze der alten lutherischen Agenden und Gottesdienstordnungen sich vertieften und edles Gold zu Tage förderten. In Deutschland nahmen Männer wie Philipp Wadernagel, Friedrich Hommel, Dr. Johannes Zahn den wärmsten Anteil an der Arbeit und unterstützten sie mit Rat und That. Die Hauptarbeiter an dem Werke unter den Deutschen in Amerika waren Dr. A. Späth, Dr. C. F. Mieldehnke und Dr. E. Aritschel.

Mit den Lutheranern der alten Heimat hat das Generalkonzil stets Nüßling zu behalten gesucht. Schon auf der zweiten Konvention zu Pittsburg wurde der Beschluß gefaßt, an die Allgemeine Konferenz lutherischer Prediger in Deutschland einen brüderlichen Gruß zu senden und derselben die herzlichste Teilnahme und Zustimmung auszusprechen in ihrem Kampf gegen Unionismus und Indifferentismus und in ihrem Bestreben, die auf dem Grund des lutherischen Bekenntnisses stehenden aufrichtig lutherischen Elemente des alten Vaterlandes in wahrer Einheit des Geistes zu sammeln. Im Jahre 1870 wurde Dr. C. B. Krauth als Delegat zu der Konferenz in Leipzig erwählt, konnte aber damals die Reise nicht ausführen. Die Zuschrift, welche im Jahre 1868 vom Generalkonzil an die Allgemeine lutherische Konferenz ergangen war, fand durch den Versizer derselben Dr. A. Harleß die herzlichste Erwiderung. „Wir freuen uns der Einigung lutherischer Kirchen und Synoden Amerikas, wie sie in dem Generalkonzil sich Gestalt zu geben begonnen hat. Wir anerkennen die Einsicht und Umsicht, mit welcher dabei vorgegangen wurde, frühreife Resultate verschmähend, leichtfertige Unionen vermeidend, allenthalben den gewissen Grund klarer Erkenntnis und unzweideutigen Bekenntnisses suchend, damit das Haus feste werde.“

Zum Generalkonzil gehören drei theologische Seminare in Philadelphia, Rock Island (Schwedisch) und Chicago, mit 15 Professoren und 168 Studenten, acht Colleges mit 155 Professoren, 2196 Studenten, zusammen 12 Synoden mit 1371 Pastoren, 2213 Gemeinden, 386 129 Kommunikanten. Die Synoden im einzelnen sind folgende:

1. Das Ministerium von Pennsylvanien, gegründet 1748, mit 356 Pastoren, 576 Gemeinden, 129 893 Kommunikanten.
2. Das Ministerium von New-York, gegründet 1773, mit 177 Pastoren, 113 Gemeinden, 50 000 Kommunikanten, mit Wagner-College in Rochester, New-York.
3. Die Pittsburg-Synode, gegründet 1845, mit 133 Pastoren, 177 Gemeinden, 27 066 Kommunikanten, mit Thiel-College in Greenville, Pennsylvania.
4. Die Englische Distriktsynode von Ohio, gegründet 1857, mit 43 Pastoren, 76 Gemeinden, 11 995 Kommunikanten.
5. Augustana-Synode (Schwedisch), gegründet 1860 mit 501 Pastoren, 956 Gemeinden, 131 999 Kommunikanten.
6. Canada-Synode, gegründet 1861 mit 38 Pastoren, 75 Gemeinden, 10 023 Kommunikanten.
7. Chicago-Synode, gegründet 1871, mit 36 Pastoren, 51 Gemeinden, 4669 Kommunikanten.
8. Englische Synode des Nordwestens, gegründet 1891, mit 17 Pastoren, 21 Gemeinden, 3031 Kommunikanten.
9. Manitoba-Synode, gegründet 1897, mit 15 Pastoren, 60 Gemeinden, 6300 Kommunikanten.
10. Pacific-Synode, gegründet 1901; 13 Pastoren, 16 Gemeinden, 863 Kommunikanten.
11. Synode von New-York und New-England, gegr. 1902 vom englischen Teil des New-York-Ministeriums; 36 Pastoren, 38 Gemeinden, 10 536 Kommunikanten.
12. Nova Scotia-Synode, gegründet 1903 von Gliedern der Pittsburg-Synode; 6 Pastoren, 21 Gemeinden; 2451 Kommunikanten.

Die Hauptorgane des Generalkonzils sind The Lutheran (wöchentlich), The Lutheran Church Review (vierteljährlich), der lutherische Herold (wöchentlich), Missionsbote, Siloah, Foreign Missionary (monatlich).

Zeit der Gründung des Generalkonzils wurden wiederholt Versuche zur Annäherung



zwischen denselben und der alten Generalsynode gemacht, so in den Jahren 1877 und 1878 in zwei Kirchentagen (Free Diets), an denen sich etwa hundert Pastoren beteiligten und zu denen eine allgemeine Einladung an alle Lutheraner ohne Rücksicht auf ihre synodale Verbindung ergangen war. Weitere freie Konferenzen wurden im Dezember 1898 und April 1902 gehalten. Die Verhandlungen von allen diesen Versammlungen, die sämtlich in Philadelphia stattfanden, sind in Buchform erschienen. Von einem direkten Resultat derselben kann kaum geredet werden, doch haben sie ohne Zweifel dazu gedient, die konservativen Elemente der Generalsynode und der Vereinigten Synode des Südens den Vertretern des Generalkonzils näher zu bringen.

Von größerer Bedeutung waren die Maßregeln, die zur Herstellung einer gemeinsamen englischen Gottesdienstordnung und Agende getroffen wurden, und deren Resultat der sogenannte Common Service ist, ein Schritt zur Erfüllung des Wunsches, den der Patriarch Mühlberg schon a. 1783 ausgesprochen, daß alle lutherischen Gemeinden in Nordamerika im Gebrauch derselben Gottesdienstordnung mit einander verbunden sein möchten. Schon a. 1870 hatte Dr. J. Bachmann in Charleston (Südcarolina) die Generalsynode des Südens ersucht, mit anderen Synoden in Verhandlung zu treten, um eine größere Einmütigkeit in ihren Agenden und Gottesdienstordnungen zu erzielen. Sechs Jahre später wurde ein Komitee jenes Körpers instruiert, mit der Generalsynode und dem Generalkonzil über diesen Punkt zu konferieren. Das Generalkonzil beschloß a. 1879 an der Ausarbeitung einer gemeinsamen englischen Gottesdienstordnung mitzuwirken, unter der Bedingung, daß der Konsensus der reinen lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts als Maßstab gelten sollte, nach welchem alle bei dieser Arbeit auftauchenden Fragen entschieden werden sollten. Diese Regel wurde von den anderen beiden allgemeinen Körpern angenommen und im Jahre 1884 begann die eigentliche Arbeit. Dr. B. W. Schmucker vom Generalkonzil, Dr. G. H. Wenner von der Generalsynode und Dr. C. T. Horn von der Vereinigten Synode im Süden, bildeten den engeren Ausschuß, der die Vorarbeiten zu entwerfen hatte. Im Jahre 1888 wurde der Common Service von allen drei Körpern angenommen. Auch die englische Missionsynode hat diese Ordnung angenommen und eingeführt. Zugleich wurde die Revision der englischen Übersetzung der Augsburgerischen Konfession, mit Zugrundelegung der alten englischen Übersetzung von Taverner vom Jahre 1536, und der Übersetzung des Kleinen Katechismus in Angriff genommen. Und gegenwärtig wird die gemeinsame Arbeit fortgesetzt, um auch eine Vereinbarung in der Form der Ministerialhandlungen und eines englischen Gesangbuchs zu erzielen.

IX. Kleinste Synoden. Außer den schon im Bisherigen besprochenen allein stehenden Synoden, — Allgemeine Synode von Ohio, Buffalo-Synode, Saugus-Synode (Norwegisch), Norwegische Synode Missourischer Richtung, Iowa-Synode, Norwegische freie Kirche Michigan-Synode, Dänische, Isländische und Finnische Synode, — sind noch folgende kleinere lutherische Synodalkörper vorhanden, die mit keiner größeren Organisation verbunden sind.

1. Die Texas-Synode, gegründet 1851, mit 15 Pastoren, 25 Gemeinden 2500 Kommunikanten. Sie wurde durch den von Dr. Passavant nach Texas gesandten Pastor C. Braun organisiert. Ihre ersten Glieder bestanden meist aus Sendlingen der Missionsanstalt St. Crisphona bei Basel. Im Jahr 1853 schloß sie sich der Generalsynode an, a. 1868 dem Generalkonzil. Im Jahre 1895 trat die Mehrzahl der Synode in organische Verbindung mit der Iowa-Synode, als deren Texasdistrikt. Die damit unzufriedenen Glieder führten den alten Namen der Texas-Synode weiter.

2. Die Immanuel-Synode, gegründet 1886, mit 15 Pastoren, 13 Gemeinden, 5000 Kommunikanten.

Die Gesamt-Statistik der Lutheraner in Nordamerika mit Einfluß der in gar keiner synodalen Verbindung stehenden 75 Pastoren, 200 Gemeinden, 25000 Kommunikanten, zeigt nach dem Kirchenkalender des Generalkonzils vom Jahre 1904 folgende Zahlen.

65 Synoden, 7289 Pastoren, 12220 Gemeinden, 1689238 Kommunikanten, 5244 Paredrialschulen, 3350 Gemeindefchullehrer, 231175 Weichenschilder, 6062 Sonntagsschulen mit 58814 Lehrern und 542259 Schülern, 23 theologische Seminare mit einem Grundbesitz im Wert von 1600000 Doll., 96230 Bänden in ihren Bibliotheken, 88 Professoren, 1037 theologische Studenten; 50 Colleges mit Grundbesitz im Wert von 3311177 Doll., 557 Professoren, 8703 Studenten, davon 1500 in Vorbereitung aufs theologische Studium; 32 Akademien (Vorbereitungsanstalten aufs College), mit Grund-

besitz im Werte von 691 660 Doll., 152 Professoren, 2681 Studenten; 11 Töchterschulen, mit Grundbesitz im Wert von 583 500 Doll., 118 Professoren, 1058 Schülerinnen; 15 Waisenhäuser mit 2517 Waisenkindern und Grundbesitz im Wert von 1 619 474 Doll.; 18 Asyls für Alte mit 525 Insassen und einem Eigentum im Wert von 335 653 Doll.; 11 Missionen für Einwanderer und Seelente, acht Diakonissenhäuser mit etwa 200 Schwestern, in Philadelphia (deutsch), Baltimore (englisch), Milwaukee (deutsch-englisch), Omaha (schwedisch) Minneapolis, Chicago und Brooklyn (norwegisch). Die meisten derselben sind zu einer lutherischen Diakonissenkonferenz vereinigt.

- Schon im Jahre 1816 hatte Dr. W. A. Passavant, der Gründer vieler christlicher Wohlthätigkeitsanstalten im Osten von Nordamerika, bei einem Besuch in Europa Afliebnern um Diakonissen für sein Hospital in Pittsburg gebeten. Drei Jahre später brachte Afliebnern selbst die ersten Schwestern von Kaiserswerth hinüber. Aber die Diakonissensache machte zunächst keine Fortschritte. In ein neues Stadium trat die Sache als im Jahre 1881 von dem deutschen Hospital in Philadelphia eine kleine Kolonie von Zierlobner Schwestern hinüber gerufen wurde. Der Präsident des Deutschen Hospitals in Philadelphia J. D. Lankenau, aus Bremen gebürtig (gest. 1901), baute aus eigenen Mitteln ein großes, prächtig ausgestattetes Diakonissen-Mutterhaus, dessen Unterhaltungskosten er selber trug und durch ein reiches Vermächtnis für die Zukunft sicher stellte. Das Haus hat nun zwischen 70 und 80 Schwestern. Es steht, wie auch das Baltimore-Diakonissenhaus mit der Kaiserswerther Generalkonferenz in Verbindung.

Die periodische Litteratur der lutherischen Kirche in Amerika weist nicht weniger als 157 Zeitschriften auf, die in deutscher, englischer, schwedischer, norwegischer, dänischer, isländischer, finnischer, französischer, ungarischer, lettischer und esthnischer Sprache erscheinen.

- Auch auf dem Gebiet der Heidenmission hat die lutherische Kirche in Nordamerika auf verschiedenen Gebieten eine Thätigkeit entfaltet. Im Jahre 1841 wurde der achtundvierzigjährige C. F. Heyer, der Jahre lang mit großem Erfolg im Westen der Vereinigten Staaten einheimische Missionsarbeit getrieben, von dem Ministerium von Pennsylvania, auf Antrag von Dr. Demme zu den Telugus nach Ostindien gesandt. Er begann seine Arbeit in Guntur, 230 Meilen nördlich von Madras. Später schloß sich die Generalsynode diesem Missionswerk an, und von Deutschland kamen die Missionare Chr. W. Grönning und Heise. Als dann die Trennung eintrat, teilten sich Generalkonzil und Generalsynode so in das Werk, daß Rajahmundry das Centrum für das erstere, Guntur das Centrum für die Mission der letzteren bildete. Im Jahr 1860 unternahm dann die Generalsynode auch eine Mission an der Westküste von Afrika, die „Wälschenberg-Mission“, unter deren Arbeitern besonders M. Officer und D. A. Day zu nennen sind. Dieselbe hat mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen und es wird ernstlich an ihre Aufhebung gedacht. Die Vereinigte Synode des Südens hat ein Heidenmissionsfeld in Japan seit 1892; und die Missouri-Synode seit der Secession einiger Leipziger Missionare (1891) eins in Ostindien (Tamilen).

- Die Iowa-Synode suchte den Lieblingsgedanken Löbes, eine Heidenmission unter den Indianern des Westens, ins Leben zu setzen, und sandte i. J. 1857 J. J. Schmidt nach dem Lake Superior, wo aber kein Resultat erzielt wurde. Im folgenden Jahre trat er in Begleitung von Mor. Bräuninger eine weite Reise nach dem fernen Nordwesten an, zu den Crow-Indianern (Apparekas), am Yellowstone und Big Hornfluß in Montana. Ein später unternommener Versuch einer Ansiedlung mißglückte auch hier. Bräuninger wurde ermordet. Indianeraufstände, die in den folgenden Jahren sich häufig wiederholten, unterbrachen und zerstörten die Arbeit, und im Jahr 1867 mußte die Heidenmission unter den Eingebornen vorläufig ganz sistiert werden.

- Die Synodalkonferenz weibt ein Missionswerk unter der Negerbevolkerung besonders in New-Orleans und anderen Städten.

- Im Jahr 1865 wurde von den Synoden von New-York und Pennsylvania eine Immigrantenmission im Hafen von New-York gegründet (Hob. Neumann, Miss.). Das Werk wurde dann vom Generalkonzil übernommen und von W. Berkemeier ein Emigranten-Haus gegründet, das vielen Tausenden von Einwanderern zum Segen geworden ist (Missionar G. Döring, 26 State Str. New-York). Auch die Missouri-Synode hat in New-York (Pastor E. Key) und Baltimore Einwanderermissionen; ebenso die Scandinavianer; und neuerdings hat die Pennsylvania-Synode in Philadelphia einen Seemanns- und Emigrantenmissionar angestellt (Hans Meyer).

- Überblicken wir den ganzen Entwickelungsang und heutigen Stand der lutherischen Kirche in Nordamerika, so sind noch folgende Punkte besonders zu beachten.

Zur richtigen Wertung der lutherischen Kirche in Amerika ist vor allem im Auge zu behalten, daß sie, wie alle religiösen Genossenschaften des Landes, Freikirche ist. Als Freikirche aber muß sie in ganz besonderem Sinne Bekenntniskirche sein. Denn diejenigen, welche sich aus freien Stücken zu einer Gemeinde oder zu größeren Synodalen verbänden zusammenthurn, müssen vor allem darüber mit sich im klaren sein, auf welchem Grunde ihre Einheit ruhen soll. Und bei aller heute noch zu Tage tretenden äußeren Zersplitterung und Uneinigkeit bleibt doch die Thatsache stehen, daß die ganze Entwicklung der lutherischen Kirche durch alle Kämpfe hindurch und nach Perioden des Antirentismus doch im großen Ganzen ein entschieden konfessionelles Gepräge trägt. In der Anerkennung der ungeschändeten Augsburgerischen Konfession als Bekenntnisgrundlage lutherischer Gemeinschaft sind heutzutage alle Lutheraner wenigstens in ihren offiziellen Erklärungen einig. Selbst die Generalsynode hat sich auf diesen Grund gestellt und das konervative Element in derselben ist bedeutend in der Mehrzahl. Man darf darum wohl die lutherische Kirche Amerikas als den konservativsten protestantischen Kirchenkörper des Landes bezeichnen. Allerdings ist der eigentliche Geist des lutherischen Bekenntnisses nicht überall in demselben Maße und in derselben Klarheit und Konsequenz erfasst und angeeignet. Dem Amerikaner wird es ja besonders schwer, das Mysterium kindlich-gläubig zu erfassen und darum ins Innerste des lutherischen Glaubens mit redtem und vollem Einverständnis einzudringen. Sein aufs Äußere gerichteter praktischer Sinn befähigt ihn von Natur mehr zum Handeln, zum frischen kräftigen Treingreifen, als zum Lernen und Lehren, zum geduldrigen Ausdauernden Hören und Forschen. Lehrfragen an sich, ohne eine lebendige Beziehung aufs Leben haben in der Regel für ihn weniger Interesse. Darum ist er in Gefahr, auch wo ihn die Liebe zur Wahrheit und die Anhänglichkeit an die Kirche der Reformation zu einem rechten Bekenntnisstandpunkt gebracht haben, doch mehr oder weniger mit einer bloß äußerlichen Anerkennung der betreffenden Glaubenssätze zufrieden zu sein, ohne sie innerlich durchdringen und lebendig angeeignet zu haben. Er mag geneigt sein, seinen Eifer um das Haus des Herrn eher noch in der Einrichtung gewisser gottesdienstlicher Formen und Kultusordnungen zu zeigen, als in eingehender und erbaulicher Lehrpredigt. Aber es ist doch Thatsache, daß es unter den englischen Lutheranern Amerikas Männer giebt, die ganz und gar auf dem Grunde der Väter stehen und sich das Bekenntnis der Kirche von Herzensgrunde angeeignet haben, Männer, die nun mit aller Kraft und Energie das vielgeschmähte, mißverständene Bekenntnis in seiner Klarheit und Wahrheit zu rechtfertigen wissen.

Es ist gewiß eine sonderliche Gabe und Gnade Gottes, daß er der Mutterkirche der Reformation eine so weite Thüre aufthut in diesem Abendlande und durch ihre Einführung in die englische Weltsprache ihr Bekenntnis Tausenden zugänglich macht, die bisher durch die Schranken der Nationalität und Sprache davon ausgeschlossen waren. Mancherlei Sprachen, mancherlei Gaben, aber Ein Geist, — das muß, wie für die apostolische Kirche bei ihrem ersten Mundgang durch die alte Welt, so für die evangelisch-lutherische Kirche in der neuen Welt das Motto sein. Und was sind die Differenzen zwischen deutsch, englisch und skandinavisch, die doch alle demselben germanischen Grundstamme angehören, verglichen mit dem Gegensatz von Jude und Grieche zur apostolischen Zeit? Hat dort das Evangelium Macht gehabt, über diese Differenzen den Triumph zu erringen, „nicht Jude, noch Grieche, sondern allzumal Einer in Christo“, so wird auch hier die Treue gegen das Bekenntnis, die herzlichste Zusammenstimmung in dem Einen Glauben über alle nationale und sprachliche Besonderung den Sieg davon tragen, und eben aus der Mannigfaltigkeit der Sprachen reichen Segen und vielfache Anregung schaffen, anstatt daß sie, wie freilich oft die Gefahr vorhanden, eine Quelle von Schwachheit und Zersplitterung sein darf.

Die theologische Arbeit der lutherischen Kirche in Amerika ist, wie sich erwarten läßt, vorwiegend praktisch gerichtet und in ihrer Verfassung entschieden konservativen Charakters. Sie macht keinen Anspruch, in ähnlicher Weise produktiv, originell, oder Schule bildend zu sein, wie das von der europäischen Universitäts-theologie mehr oder weniger erwartet wird. Doch dürfen wir auf einzelne Leistungen hinweisen, die auch in der alten Welt Beachtung und Anerkennung gefunden haben. Darunter: C. F. Krauth, *The Conservative Reformation and its Theology*; C. F. W. Waltber, *Stimmen der Kirche in der Lehre von Kirche und Amt*; Die rechte Gestalt einer vom Staat unabhängigen lutherischen Ortsgemeinde; Pastorale; H. C. Jacobs, *Elements of Religion* (auf evangelischem Gebiete J. M. Scip, *Auslegung der Apokalypse* (engl. und deutsch); T. C. Schwenk, *Higher Criticism*; J. M. W. Haas, *Biblical Criticism*; F. W. Stellhorn, *Wörterbuch*

zum Neuen Testament; The Lutheran Commentary of the New Testament, unter der Chefredaktion von H. C. Jacobs, in zehn Bänden (Matthäus von C. F. Schäffer, Markus von J. M. W. Haas, Lukas von H. L. Baugher, Johannes von A. Späth, Apostelgeschichte von F. W. Stellborn, Römer- und erster Korintherbrief von H. C. Jacobs, zweiter Korintherbrief von G. F. Ziegler, Galater von C. M. Swenson, Epheser von A. C. Voigt, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon von C. T. Horn, Pastoralbriefe und Hebräer von C. F. Wolf, Katholische Briefe und Apokalypse von A. F. Weidner); auf kirchengeschichtlichem Gebiet: The Lutheran Movement in England, von H. C. Jacobs, Martin Luther, H. C. Jacobs, und die Bearbeitungen gewisser Abschnitte der amerikanischen Kirchengeschichte von Mann, Schmucker, Gräbner, Wolf, Nicum, Bernheim, Deindörfer, — auf homiletischem Gebiet die englischen Predigten von J. M. Zeiss, besonders über die Evangelien und Episteln, M. Loy, Sermons on the Gospels; F. Mägde, Sermons of a country Parson, C. F. W. Walther, Amerikanische Evangelien-Postille u. a., W. J. Mann, Heilsbotschaft, A. Späth, Saatkörner, A. F. Jreh, Evangelienpredigten, Gottfried Krißel, Passionsbetrachtungen, mit Vorwort von Löhe; F. Jry, Homiletics; auf liturgischem Gebiet die Kirchenbücher des Generalkonzils und Outlines of Liturgies von C. T. Horn. Eine der reichhaltigsten Sammlungen von Agenden und Manualen des 16. und 17. Jahrhunderts findet sich in der Seminarbibliothek zu Mount Airy Philadelphia.

Ihr Zeugnis hat in den letzten Jahrzehnten einen großen Umschwung herbeigeführt. Das „Amerikanische Luthertum“, wie es vor einem halben Jahrhundert noch das große Wort führte, ist entschieden im Niedergange begriffen. An seiner Stelle entwickelt sich in der jüngeren Generation hier geborner Lutheraner eine lebensfähige englisch-lutherische Kirche von entschiedener Bekenntnistreue; der Eine gemeinsame Glaube gilt als Herr, dem die verschiedenen Sprachen und Nationalitäten mit ihren besonderen Gaben in Eintracht dienen sollen.

Auf dem Gebiet der Kirchenverfassung und Regierung kommt natürlich überall in der lutherischen Freikirche Amerikas das Prinzip der Selbstregierung der Gemeinde zur Geltung. Ob in der einzelnen Ortsgemeinde der Kircherrat (bestehend aus Pastor, Ältesten und Vorstehern) oder die Gemeindeversammlung selbst (bestehend aus den stimmfähigen männlichen Kommunikanten) als oberste Instanz in der Gemeindeverwaltung anerkannt ist, immer bleibt derselbe Grundsatz, daß die Lokalgemeinde ihre eigenen Angelegenheiten selbstständig und unabhängig verwaltet. Ein Gegengewicht gegen die Gefahr eines zügellosen Independentismus bilden die Synodalverbände, welche für Pastoren und Gemeinden eine heilsame Zucht und Ueberaufsicht repräsentieren, und darüber wachen, daß bei aller Freiheit der einzelnen Ortsgemeinde die Einheit im Glauben, die Reinheit der Lehre, die Gemeinschaft im Kultus, das Zusammenwirken in aller christlichen Liebesthätigkeit nach Kräften gefördert und erhalten wird. Wo eine Lokalgemeinde sich einem Synodalverbande anschließt, geschieht das durch ihren eigenen freien Akt. Aber sie bindet sich dadurch an die Ordnungen und Regeln, sowie an die ordnungsmäßig gefaßten Beschlüsse der Synode. Und ein treues Zusammenhalten und Zusammenwirken über die engen vier Wände der Einzelgemeinde hinaus wird ja schon im Interesse der Selbsterhaltung eine Lebensfrage für die lutherische Freikirche in Amerika. Sie hat im Laufe ihrer Geschichte schon längst den Punkt erreicht, wo sie ihre Arbeiter in Kirche und Schule der Hauptache nach selbst, aus ihren eigenen Kreisen heranziehen und mit ihren eigenen Mitteln und nach ihren eigenen Anforderungen ausbilden muß. Das gilt als Regel selbst für die eingewanderten deutschen und skandinavischen Elemente und ist ja selbstverständlich für die lutherische Kirche Amerikas, soweit sie sich der englischen Sprache bedient. Die Ortsgemeinden, die in loyaler Weise an der Synodalarbeit und den Synodalinstitutionen sich beteiligen, dienen darum sich selber schließlich am Besten im Blick auf die Zukunft. Sie helfen die theologischen und andere Lehranstalten erhalten, aus denen sie einmal ihre Pastoren und Lehrer erheben. Sie tragen das Ihrige dazu bei, daß die Lebensaufgabe der Kirche, ihre beständige Festigung nach Innen und Ausbreitung nach Außen erfolgreich weiter geführt und erfüllt werde. So kommen die Gebiete der Inneren Mission, und auch der Heidenmission, die in den staatskirchlichen Verhältnissen Europas ganz und gar in den Händen freier Vereinsthätigkeit sind, in der Freikirche Amerikas auch direkt unter die Leitung der Kirche, wie sie in Synoden und größeren Körpern repräsentiert ist. Das alles stellt natürlicherweise ganz bedeutende Anforderungen an die Leistungsfähigkeit und Willigkeit der Ortsgemeinde und ihrer einzelnen Glieder, weil von ihren Beiträgen nicht bloß der Bestand der Lokalgemeinde (Pfarrgehalt, Kirchengebäude etc.) abhängt, sondern auch die Erhaltung der theo-

logischen Seminare, Befolgung der Professoren, Unterstützung der Studenten, die Waisenhäuser, Missionsstationen etc. im Heidenland und dabein.

Ein besonders wichtiges Moment für die lutherische Freikirche in Amerika ist die Gemeindegemeinschaft, mit deren Gründung und Erhaltung sich die Glieder der lutherischen Kirche, die ja als Amerikaner zur Unterstützung der Staatschulen mitbesteuert werden, eine ganz bedeutende Last auferlegen. Es handelt sich bei der Gründung und Pflanzung der lutherischen Parochialschulen nicht bloß, und nicht einmal in erster Linie, um Erhaltung und Fortpflanzung der deutschen (schwedischen, norwegischen) Sprache bei den Kindern eingewanderter Lutheraner, sondern um Erhaltung ihres kirchlichen Glaubens und Bekenntnisses, um den Grundsatz, daß die Tagsschule, welche die Kinder christlicher Eltern besuchen, nicht von aller Religion entblößt sei, sondern biblische Geschichten, Katechismus und Kirchenlied täglich und treulich pflege. Die amerikanische Staatschule, mit ihrer splendiden Ausstattung, leistet bekanntlich nichts in religiöser Beziehung. Sie muß dieses Gebiet grundsätzlich ignorieren. Das Luthertum, das zwischen Romantismus und reformiertem Protestantismus eine isolierte Stellung im religiösen Leben des amerikanischen Volkes einnimmt, bedarf vor allem zu seiner Selbsterhaltung die systematische treue Pflege des kirchlichen Sinns, wie sie die christliche Gemeindegemeinschaft darbietet. Selbst in englisch-lutherischen Kreisen fängt man allmählich an, die Wichtigkeit dieser Sache einzusehen, aber zur Gründung englisch-lutherischer Gemeindegemeinschaften ist es noch nirgends gekommen. Und auch in den deutschen Gemeinden des Ostens sieht es, im Vergleich mit den Lutheranern des Westens, mit der Parochialschule kümmerlich aus. Es fehlt an einem tüchtigen Lehrerseminar, wie namentlich die Missouri-, Ohio- und Iowa-Synode dieselben besitzen. Auch mit höheren Lehranstalten, Akademien, Colleges, die vom Geist der Kirche durchdrungen sind, sind die Lutheraner des Westens besser versehen.

Adolph Späth.

f) Methodistische Kirchen s. d. M. Methodismus in Amerika Bd XIII S. 1 ff. 25

g) Presbyterianische Kirchen s. am Schluß des Bandes.

Normaljahr s. d. M. Westfälischer Friede.

**Norton, Andrews**, gest. 1853. — Vgl. William Newell, Notice of the life and character of Mr. Andrews Norton (Abdruck eines im Christian Examiner, 1853, Nov., erschienenen Artikels), Cambridge 1853; ebenfalls wiedergegeben in der 2. Ausgabe der Statement of Reasons etc., Boston 1856.

A. Norton ist geboren zu Hingham, Massachusetts, am 31. Dezember 1786, gestorben zu Newport, Rhode Island (in der Sommerfrische; er wohnte in Cambridge, Massachusetts), am 18. September 1853. Den ersten Unterricht genoß er in der Derby Academy zu Hingham; und im Jahre 1801 ging er nach Cambridge, um seine Studien in Harvard College fortzusetzen, wo er im Jahre 1801 graduiert wurde, der jüngste in seiner Klasse. Darauf studierte er weiter, um sich auf das geistliche Amt vorzubereiten, und im Jahre 1809 predigte er kurze Zeit zu Augusta, Maine. Aber schon im Oktober 1809 wurde er zum Tutor (etwa Repetent) ernannt in Bowdoin College, und 1811 zum Tutor der Mathematik in Harvard College; letztere Stelle behielt er nur einige Monate. Es war eine bewegte Zeit in der Theologie für New-England und im Jahre 1812 gab er eine Zeitschrift heraus: „The General Repository“, welche die liberale Richtung vertrat; sie war zu gelebt und vielleicht zu kühn, um Gefallen zu finden, und ging nach dem zweiten Jahre ein. Im Jahre 1813 wurde er Bibliothekar des College und Vektor der biblischen Kritik und Hermeneutik. Im Jahre 1814 hat er die Schriften eines verstorbenen Freundes, Charles Elliot, herausgegeben. Die theologische Schule „Divinity School“ von Harvard wurde im Jahre 1819 begründet und Andrews Norton zum Professor der biblischen Literatur erwählt. Diese Stellung hat er bis zum Jahre 1830 inne gehalten, und sich eifrig an allen die Universität betreffenden Fragen beteiligt.

Nachdem er die Professur niedergelegt, betrieb er unausgesetzt seine literarischen und theologischen Forschungen. Im Jahre 1833 erschien: „A statement of reasons for not believing the doctrine of Trinitarians concerning the nature of God and the person of Christ“, (11. Ausg. 1876), und in diesem und dem folgenden Jahre gab Norton, in Verbindung mit seinem Freunde Charles Josiah, „The select journal of foreign periodical literature“ heraus. Das Jahr 1837 brachte den ersten Band seines schon im Jahre 1819 begonnenen Hauptwerkes, eine gezielte Aufstellung der Zeugnisse für die Echtheit der Evangelien: „The evidences of the genuineness of the gospels“, wovon der 2. und 3. Band 1844 erschienen sind (2. Ausgabe Cambridge

1816; Auszug in einem Bande 1867), sowie ein Band über die „Internal evidences etc.“ nach seinem Tode im Jahre 1855. Sein Vortrag „On the latest form of infidelity“, eine Widerlegung der Ansichten von Strauß erschien im Jahre 1839. Die Zeitschriften seiner Zeit, wie z. B. „North American Review“, „Christian Examiner“ und „Christian Disciple“, enthalten manchen wertvollen Artikel aus seiner Feder. Einige seiner kleineren Schriften hat er in: „Tracts concerning Christianity“, Cambridge 1852, gesammelt.

Seit vielen Jahren etwas leidend, erholte er sich nie vollständig von einer schweren Krankheit, die ihn im Jahre 1849 befiel; er starb 1853 zu Newport, wo er in den  
10 auf jene Krankheit folgenden Jahren den Sommer zugebracht.

Trotzdem er ein Hauptführer der liberalen Partei in der Theologie war, wollte er den Namen „Unitarian“ nicht gelten lassen, und er war gegen die Begründung der „Unitarian Association“. Sein Werk über die Echtheit der Evangelien ist das Hauptwerk, in diesem Jahrhundert und in der englischen Sprache, über diese Frage. Gegen  
15 Strauß trat er streng auf, als gegen einen Judas. Von ganzem Herzen und in allen Verhältnissen des Lebens ein Christ, und sich dem unermüdclichsten Schriftstudium hingebend, verlor er doch nicht den Sinn für andere Interessen. Zur Belebung und Förderung der Litteratur hat er stets belehrend gewirkt und geschrieben, insbesondere um seinen Landsleuten die Schätze des Auslandes vorzuführen. Es ist auch interessant zu bemerken,  
20 daß er manche Gedichte, insbesondere geistliche Lieder, verfaßte.

Caspar René Gregory.

**Norwegen.** 1. Die Einführung des Christentums. Der Einführung des Christentums voraus geht die sogenannte „Zeit der Wikinger“, eine Periode von etwa 200 Jahren, in welcher größere und kleinere Scharen von kriegerischen und raubgierigen nordischen  
25 Heiden auf Fahrt nach den südlicheren Kulturländern, wie Frankreich, England, Schottland und Irland zogen und brannten und plünderten, wohin sie kamen. Auf diesen Wikingerzügen war es, daß die Norweger zum erstenmal mit dem Christentum und der christlichen Kultur Bekanntschaft machten, und die ersten Christen in Norwegen waren dann selbstverständlich heimgeführte Kriegsgefangene. Von einzelnen der mehr bekannten Wikingen  
30 hat man die Nachricht, daß sie sich als christliche Katechumenen durch die sogenannte „Primsigning“ (prima signatio) aufnehmen ließen und standen also gewissermaßen wie zwischen dem alten und neuen Glauben und konnten ungezwungen sowohl mit Christen als Heiden verkehren. Andere traten einfach zum Christentum über. Von dem norwegischen Heerkönig Ivar in Dublin erzählen die Ulster-Annalen, daß er „in Christo  
35 entschlief“ (Ad. Ann. 872). Von einem andern Häuptling hören wir, daß er mit seiner ganzen Familie getauft wurde.

Dieses alles wurde von nicht geringer vorbereitender Bedeutung. Namentlich läßt es sich nachweisen, daß das alte norwegische Heidentum in bedenklichem Grade durch die Skepsis, die nach und nach unter den kriegerischen Wikingerscharen um sich griff, erschüttert wurde, eine Skepsis, die sich den Ausdruck darin gab, daß man einfach erklärte,  
40 weder an Odin noch Thor, sondern nur an seine eigene Stärke zu glauben. Bei anderen war diese Skepsis mit einem monotheistischen Zuge verbunden, indem man über die Götter, an die man allmählich mehr und mehr den Glauben verloren hatte, ein höchstes Wesen setzte, einen allmächtigen Gott, der über alles gebiete und alles erschaffen hätte.

Von zwei Seiten drang sich das Christentum gegen Norwegen vor, von Süden und Westen. Es ist jedoch zu bemerken, daß die von Dänemark ausgehende Missionsthätigkeit, die die Landschaften rings um den jetzigen Christianiafjord umfaßte, nur von geringer Bedeutung für die Christianisierung des Landes wurde. Es war die angelsächsische Britan-  
50 nien, von woher das Christentum zu dem norwegischen Volke kam und sich unter ihm im ganzen genommen Eingang habte, eine Missionsthätigkeit, die unter den Aufspitzen der norwegischen Könige vor sich ging und durch die Machtmittel, die ihnen zur Verfügung standen, gefördert wurde, während angelsächsische Geistlichen predigten, taufte, organisierten und überhaupt die ganze Arbeit, von ihrer inneren, geistigen Seite betrachtet, machten.

Nachdem der norwegische König Haakon der Gute (gest. 961), am Hofe des angelsächsischen Königs Altfstan erzogen, vergeblich versucht hatte das Volk zu bewegen, den neuen Glauben anzunehmen, wurde das Christentum durch die zwei Könige Olaf Trygvesson (995—1000) und Olaf Haraldsson mit dem Beinamen „der Heilige“ (1015—1030) in Norwegen eingeführt und befestigt. Vor ihrem Regierungsantritt waren die beiden

Könige auf Wikingerzügen gewesen und hatten dadurch das Christentum kennen gelernt. Der erste Olav war in England, der zweite in der Normandie getauft worden, beide setzten sich als Ziel, das Land zu einem christlichen Lande zu machen, beide führten von England Bischöfe und Priester mit nach Hause, damit sie für das Volk predigen sollten und mithelfen, die Kirche in Norwegen zu gründen, während zu gleicher Zeit die Könige ihre Tätigkeit mit Gewalt stützten und unbarmherzig jeden Widerstand mit den Waffen in der Hand zu Boden schlugen, so daß ihr Auftreten zu Zeiten den Charakter der blutigen Kreuzzüge annahm. Unter den angelsächsischen Missionären soll Bischof Sigurd, der Olav Trugvesen begleitete und der Apostel Norwegens genannt werden ist, erwähnt werden. Der Sohn seines Bruders, Grimkjell, war der Missionsbischof Olavs des Heiligen und leistete seinem König gute Hilfe, indem er die Kirche nach angelsächsischem Muster organisierte. Durch diese Tätigkeit wurde Olav Haraldson mehr und mehr unpopulär und seine Stellung mehr und mehr untergraben. Nachdem er aber im Kampfe gegen seine aufständigen Unterthanen bei Stiklestad gefallen war (29. Juli 1030), ging bald ein durchgreifender Umschlag in den Gemütern vor; binnen kurzer Zeit sah das Volk in dem gefallenen König einen großen Heiligen, bei dessen Grab mächtige Wunder geschähen, wie man glaubte; sein Tod wurde ein Martrium, das seine bedeutende Lebensaufgabe mit der strahlenden Glorie der Heiligkeit umgab.

Die Geschichte der norwegischen Kirche im Mittelalter fällt in ihren Hauptzügen und nach ihrem inneren Gange mit der kirchlichen Entwicklung der europäischen Kulturländer im großen und ganzen zusammen. Besonders soll erwähnt werden, daß der geistige Rückgang und der kirchliche Zerlegungsprozeß, die der Reformation vorausgehen und den Weg bahnen, auch in Norwegen sich geltend machen. Dazu kommt noch der Umstand, daß das Land sein altes nationales Königtum verloren hatte, indem es durch Personalunion zuerst mit Schweden und dann mit Dänemark vereinigt worden war. Die politische Geschichte Norwegens im Mittelalter schließt mit dem Verluste der Selbstständigkeit des Landes, indem es wie Jyhu und Jütland als Provinz Dänemarks erklärt wird (1536).

2. Die Einführung der Reformation. Nachdem die beiden Länder in diese Verhältnisse zu einander zu stehen gekommen waren, versteht sich von selbst, daß, als man sich im Jahre 1536 entschloß, die Reformation in Dänemark einzuführen, diese Entscheidung auch für Norwegen gelten mußte, obgleich die evangelische Lehre hier beinahe unbekannt und das Volk im ganzen für eine so durchgreifende geistige Revolution sehr wenig vorbereitet war. Man fing an das Alte zu zerstören. Der letzte katholische Erzbischof mußte vor den dänischen Machthabern entfliehen, die im Lande zurückgebliebenen Bischöfe wurden abgesetzt, die Klöster niedergelegt und sowohl der Grundbesitz als auch die übrigen Besitzungen der Bistümer und Klöster konfisziert. Die katholischen Priester dagegen verblieben in ihren Stellungen und hielten Gottesdienst auf katholische Weise, bis sie von evangelisch ausgebildeten Predigern abgelöst oder ersetzt werden konnten. Die eigentliche Evangelisierung des Landes wurde den evangelischen Beamten überlassen, die zuerst Superintendenten und später Bischöfe genannt wurden und von welchen nach und nach einer in jedem Bistum angestellt wurde. Ihre Aufgabe war es, die neue evangelische Kirchenordnung durchzuführen und die Gemeinden mit evangelischen Predigern zu versehen. Diese Prediger wurden in den in jeder Stiftsstadt errichteten gelehrten Schulen ausgebildet, woselbst Theologie und Humanismus im Geiste Melancthons in der schönsten Eintracht gelehrt wurden. Unter den evangelischen Bischöfen des Reformationsjahrhunderts waren mehrere sehr tüchtige Männer. Hier sollen erwähnt werden: Mag. Torbjörn Olafsson Bratt in Drontheim, der zwei Jahre in Wittenberg studiert und einige Zeit in Luthers Haus gewohnt hatte, — Geble Pederssen in Bergen, eine feine und fromme Gestalt, als Schulmann hervorragend, — Mag. Jens Nilsson in Oslo, ein eifriger Visitor und bedeutender Humanist, — Mag. Jörgen Eriksen in Stavanger, die hervorragendste kirchliche Persönlichkeit des 16. Jahrhunderts in Norwegen, ein energischer Visitor, ein gebieterischer und zu gleicher Zeit besonnener Vorkämpfer der kirchlichen Ordnung, ein gewaltiger Prediger, dessen kräftige, klare und von evangelischer Wärme gefüllte Predigten ihn den Ehrennamen „Luther Norwegens“ verschafft haben.

Am Schlusse des Reformationsjahrhunderts ist die evangelische Kirchenordnung im Äußeren völlig durchgeführt. In allen Gemeinden wirken evangelisch ausgebildete Pastoren, von jeder Kanzel wird lutherische Lehre verkündet, in jeder Kirche Gottesdienst auf evangelische Weise gehalten. Die gelehrten Schulen bilden Prediger aus, um das Bedürfnis der Zukunft auszufüllen, in den Stiftern sind evangelische Bischöfe tätig, um kirchliche

Judt und Ordnung zu fördern. Doch ist das Volk, mit wenigen erfreulichen Ausnahmen, im ganzen genommen von dem Geiste des Evangeliums unberührt oder nur wenig berührt. Von einem eigentlichen Durchbruch des Evangeliums der Reformation bei dem norwegischen Volke kann keine Rede sein, bevor die Zeit des Pietismus die Periode

5 stillen Wachstums unter der Orthodoxie ablöste.

3. Kirchliche Verfassung und Statistik. Bei der Volkszählung im Dezember 1900 war die gesamte Einwohnerzahl Norwegens 2 239 880. Von diesen gehörten 2 187 200 der norwegischen Staatskirche und 39 401 den verschiedenen Dissentergemeinden an, wäh-  
 10 rend 13 279 sich keiner organisierten Gemeinde angeschlossen hatten. Unter den Dissentern, die alle freie Religionsübung haben, nehmen lutherisch freikirchliche, Methodisten und Baptisten den ersten Platz ein. Von Juden war die Gesamtzahl 642, von Mer-  
 monen 501.

Das evangelisch-lutherische Bekenntnis ist seit der Einführung der Reformation die offizielle Religion des Staates gewesen; als solche ist sie auch in der norwegischen Konstitution  
 15 anerkannt. Es liegt in dem Prinzip der Religionsfreiheit, daß alle, die kraft ihrer Stellung etwas mit den Angelegenheiten der Staatskirche zu thun haben, derselben zugehören müssen; also z. B. der König des Landes und seine Minister, die theologischen Professoren an der Universität, die Religionslehrer an den öffentlichen Schulen, Prediger, Bischöfe u. s. w., sonst steht es jedem frei, aus der Staatskirche zu scheiden, ohne dadurch  
 20 irgend einen ökonomischen Verlust zu erleiden. So lange man der Staatskirche angehört, ist man verpflichtet, seine Kinder taufen und in ihrem Bekenntnis unterrichten zu lassen.

Alle der Staatskirche geltenden Gesetze werden von dem norwegischen Reichstage („Storting“) gegeben. Übrigens besitzt der König die oberste kirchliche Potestas, die er durch seinen Konseil oder durch den Kultusminister, den Chef des Kirchen- und Unter-  
 25 richtsdepartements, ausübt. Dieses verwaltet auch mit konstitutioneller Verantwortlichkeit für den Reichstag die Vermögensmassen der Staatskirche, deren Gesamtsumme über 30 Millionen Kronen beträgt.

In jedem der sechs Stifter oder Bistümer, in welche das Land geteilt ist, steht ein evangelischer Bischof an der Spitze der kirchlichen Administration. Diese kirchlichen Be-  
 30 amten, deren Stellungen man immer nicht geringe Bedeutung beigelegt hat, werden vom König ernannt. Die Geistlichkeit des Stiftes hat Repräsentationsrecht. Das Stift ist in mehrere Pöppsteien geteilt, jede mit ihrem Pöppst, der eine Zwischeninstanz zwischen dem Bischof und der Geistlichkeit der Gemeinden bildet und von den Geistlichen der Pöppstei erwählt, aber vom König ernannt wird. Der Pöppst ist zugleich Pfarrer in  
 35 einer Gemeinde.

Alle kirchliche Stellungen der einzelnen Gemeinden sind *regale* und werden vom König besetzt. Jede Gemeinde hat ihren Hauptpastor oder Pfarrer, in den größeren Gemeinden werden neben ihm residierende Kapläne oder Amtskapläne u. s. w. angestellt. Ihre  
 40 Einnahmen sind auf eine im ganzen recht befriedigende Weise durch das Gesetz vom 14. Juli 1897 geordnet worden. Von den Bischöfen des Landes steht der in Christiania als *primus inter pares* an der Spitze, wie er auch die größte Einnahme hat. Es ist eine Regel ohne Ausnahme, daß niemand als Beamter in der norwegischen Staatskirche angestellt werden kann, ohne ein theologisches Amtseramen an der norwegischen Universität  
 45 abgelegt zu haben.

Die der Staatskirche zugehörenden Kinder erhalten ihren Religionsunterricht in den öffentlichen Volksschulen, die übrigens von der Kirche ganz unabhängig sind.

Der Bischof hat über den Religionsunterricht der Lehrer, die Amtsverwaltung der Prediger und über die kirchliche Lebensentwicklung der Gemeinden Aufsicht zu führen. Im  
 50 Verlaufe von drei Jahren soll er sämtliche Pöppsten seines Stiftes visitiert haben. Die mit diesen Visitationsreisen verbundenen Ausgaben werden von dem Fiskus getragen.

In jedem Stift ist eine sogenannte Stiftsdirektion, die aus dem Oberpräsidenten (dem Stiftsamtmann) der Stiftsstadt und dem Bischof besteht. Dieses Kollegium steht unmittelbar unter dem Kultusministerium und hat über die ökonomischen Verhältnisse der Prediger, über die Kirchengebäude, über das Armenwesen u. s. w. die Aufsicht  
 55 zu führen. In den einzelnen Gemeinden sind die Zustände selbstverständlich sehr verschieden. Als ein durchgehender Zug muß ein lebhaftes Interesse für die innere Mission und die Mission unter den Heiden erwähnt werden. Letztere Thätigkeit wird von verschiedenen privaten Missionsgesellschaften betätigt. Die größte und bedeutendste von diesen ist die norwegische Missionsgesellschaft, deren Hauptvorstand in Stavanger seinen  
 60 Sitz hat und deren jährliche Einnahme über eine halbe Million Kronen beträgt. Ihr



Missionsfeld ist teils Zulu, teils China und hauptsächlich Madagaskar, wo die Arbeit mit reichem Erfolg gekrönt worden ist. Die Gesellschaft hat ungefähr 80 Arbeiter in ihrem Dienste; ihre Schulen werden von 18000 Kindern besucht; ihre Gemeinden zählen ca. 62000 Christen.  
D. N. Chr. Sang.

**Nothelfer, die vierzehn (XIV Auxiliatores).** — Georg Ttl, Die 14 hl. Nothelfer, 2. N. 1882; L. Sang, Die 14 hl. Nothelfer, ihre Legenden und Bilder, 2. N. 1883; J. Pözl, Legende von den 14 hl. Nothelfern, Regensburg 1891; H. Weber, Die Verehrung der hl. 14 Nothelfer. Ihre Entstehung und Verbreitung, Mompden 1886; Kiefer, Die hl. 14 Nothelfer, 2. N. Dülmen 1900. — Wichtigere als diese, 3. Tl. zur antiken literarischen Quellenliteratur gehörigen Arbeiten ist die von Ursprung und die frühere Entwicklung der 14 Nothelferlegende hist. kritisch behandelnde Studie von Ubrüg, Die hl. 14 Nothelfer (Quatuordecim Auxiliatores): ThDZ 1888, S. 72–128.

Eine seit Mitte des 15. Jahrhunderts im katholischen Deutschland mit besonderem Eifer verehrte Gruppe von Heiligen bildet die doppelte Siebenzahl von Angehörigen verschiedener Zeiten und Länder, deren Namen die alphabetische Reihe angiebt: Akatius, Agidius, Barbara, Blasius, Catharina, Christophorus, Cyriacus, Diemsius (Arcopagita?), Erasmus, Eustachius, Georgius, Martir, Margareta, Pantaleon, Vitus. Nur lokal überliefert und mangelhaft verbürgt ist die Vermehrung dieser 14 auf 15 Heilige (mittels Einfügung eines St. Magnus vor Margareta — worunter nach ital. Überlieferung Bischof Magnus v. Tergo bei Treviso, nach holländischer Abt Magnus zu Nijmegen am 20. verstorben sein würde). — Über die Mehrzahl der hier Genannten handeln besondere Artikel d. Encycl. (s. d.). Betreffs der sechs *praetermissi* sei hier in Kürze bemerkt, daß 1. Akatius (richtiger Acaicius) ein zur Zeit der Decianischen Verfolgung seinen Christenglauben bei einem peinlichen Verhör furchtlos bekennender und dadurch Begnadigung von seinem Richter erlangender Bischof zu Melitene in Kleinarmenien gewesen sein soll. 2. Blasius, Bischof der armenischen Stadt Sebaste, soll wunderbare Heilgabe besessen haben, die er, noch während der Gefangenschaft vor seinem unter grausamen Märtern erlittenen Zeugenende (angeblich 316) an verschiedenen in den Kerker zu ihm gekommenen Kranken, u. a. einem durch eine Nischgräte im Halse beinahe ersticken Knaben, erfolgreich ausgeübt haben soll. 3. Erasmus (ital. San Elmo) soll, nachdem er im Libanon eine furchtbare Marterung mit breitem Pech und Schwefel unverehrt überstanden, nach Formia in Kampanien gekommen sein und hier teils durch Befreiung vieler Heiden zum Christentum, teils durch die mittels seines Gebets bei verschiedenen Anlässen (z. B. gelegentlich eines großen Viehsterbens und bei einem heftigen Gewitter) bewirkten rettenden Wunderthaten Ruhm und Verdienste erworben haben (gest. angeblich 303). 4. Margareta (alias Margarita, auch Marina), eine zu Antiochia Pisidia unter Diokletian nach Ermordung unglaublicher Qualen enthaupete keusche christliche Jungfrau, soll vor ihrem Ende im Kerker besonders für gebärende Frauen um Linderung von deren Schmerzen gebetet haben. 5. Pantaleon, nach griech. Tradition ein Erzmärtyrer (*μυρταλοφόρος*), soll kaiserlicher Leibarzt bei Diokletian in Nikomedien gewesen und, nachdem er während der zwei ersten Jahre der Verfolgung unter diesem Herrscher Wunder der aufopfernden Liebe vollbracht, zuerst auf vielfache Weise gemartert, dann enthaupet worden sein. 6. Vitus (ital. Guido, deutsch Veit) soll als 7jähriger (oder nach anderer Angabe als 12jähriger) Knabe einerseits seine Mutter, die hl. Crescentia und deren Mann Modestus zum Christenglauben bekehrt, andererseits verschiedene Heilwunder vollbracht, u. a. einen Sohn des Kaisers zu Rom von seiner Beiseitsheit geheilt haben, dann aber, wegen Verweigerung des Opfers vor den Götzen, grausamen Martern ausgesetzt und, zusammen mit Crescentia und Modestus, am Silarusflusse in Lusitanien (unweit Bästun) zu Tode befördert worden sein. Wie jeder dieser sechs Heiligen als wirksamer Helfer bei bestimmten Arten von Lebensgefahr oder sonstiger Not galt (Akatius bei Todesangst und Bedrohung mit Mord, Blasius bei gefährlichen Halsübeln, Erasmus bei Gewitterstürmen und Viehseuchen, Margareta bei Fällen schwerer Entbindung, Pantaleon bei Krankheitsfällen überhaupt, St. Veit insbesondere bei Beiseitsheitsfällen und Krämpfen [dabei „Veitstanz“]), so pflegte man die acht übrigen — gleichfalls auf Grund gewisser wunderbarer Wirkungen, die die Legende über sie berichtet — als Spezialhelfer in allerlei Fällen der Not anzurufen, z. B. Agidius besonders bei Pest, Barbara bei Fieber, Cyriacus bei Anfechtungen in der Todesstunde, Catharina bei Leiden der Zunge, u. s. f. — Die Zusammenstellung der Vierzehn zu einer Gruppe — gleichsam einer Societät unsichtbarer Helfer im Jenseits, an die man beim Hereinbrechen von Calamitäten sich schützend wendete

kann unmöglich erst damals geschehen sein, als eine Vision des oberfränkischen Schafhirtens Hermann Leicht (dem am Vorabend des Peter-Paulstages 1116 das Jesuskind, umgeben von den 11 Heiligen auf dem Felde erschienen sein soll) zum Anlaß der Erbauung der berühmten Wallfahrtskircheierzehnheiligen bei Taßelsstein wurde.. Auch die von 5 Weber (a. a. O.) versuchte Zuriiddatierung des gemeinsamen Kultus der Eierzehn um weitere hundert Jahre, nämlich bis zum Ausbruch der furchtbaren Pestzeit des Schwarzen Todes 1316, reicht noch nicht aus. Es finden sich sichere Spuren vom Vorhandensein der Vorstellung von 11 Hauptheiligen in der Not bereits in viel früheren Zeiten des M.A.s. Ubriz (l. e.) mag Recht haben, wenn er die frühesten Reime zum Kultus einer doppelten 10 Heptas von Heiligen in der Umwandlung des Pantheons zu Rom in eine christliche Marien- und Märtyrerkirche durch Papst Bonifaz IV. im J. 610 (s. Bd III S. 290, 1 ff.) erblickt, weil es sich ja damals um den Ersatz von 11 bisher dort aufgestellten Götterbildern durch ebensoviele Altäre mit christlichen Märtyrergebeinen handelte. Auch mag seine Herleitung der hinsichtlich der einzelnen 11 Mitglieder der Gruppe getroffenen Auswahl von der Invention irgend eines kunstfünftigen Klosterbruders etwa zu Theodosius Zeit (See. IX), dem die Mahlung eines Altarbildes oblag, nicht allzufern von der Wahrheit abliegen. Doch löst diese Ubrizsche Hypothese nicht alle hier in Betracht kommenden Rätsel. Und einige der mit ihr in Verbindung stehenden Mutmaßungen sind doch wohl zu Kühn; so namentlich die Schlussfolgerung: aus dem Umstände, daß St. Agidius der einzige 20 Nichtmännlicher unter den Eierzehn ist, ergebe sich, „daß dasjenige Kloster, von welchem der Kultus der 11 Nothelfer ursprünglich ausging, den hl. Agidius zum Patron gehabt haben müsse“. — Nicht in genügendem Maße berücksichtigt bei Ubriz erscheint außerdem der Umstand, daß die Zahl 11 (= 7 + 7) in der Kultus- und Kunstsymbolik des M.A.s überhaupt eine nicht unwichtige Rolle spielt (vgl. schon Jädr. Hisy. im Lib. numeror., 25 e. 15, sowie bes. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer<sup>1</sup>, S. 299 f.).

Zeit jener Leichtschen Vision (1116) hat sich von der oberen Maingegend aus die Verehrung der Nothelfer rasch über ganz Deutschland und die Nachbarländer verbreitet. Der jetzige Bau der großen im Barockstil errichteten Wallfahrtskircheierzehnheiligen, die sich über dem die Stätte jenes Gesichts bezeichnenden Altar erhebt, rührt aus den 30 Jahren 1713—1772 her. — Über bildliche Darstellungen der ganzen Gruppe und die dabei begegnenden interessanten Variationen der gewöhnlichen Tradition (s. B. Ersatz der Hh. Cyriacus und Dionysius durch St. Leonhard und St. Nikolaus auf einem Holzschnitte ungefähr vom J. 1160) handelt Dözel, Monogr. II, 560—562. Als wichtigstes Skulpturwerk ist hier die Holzsulptur von Tilman Riemenschneider in der Julius-Hospitalkirche zu Würzburg aus dem J. 1491 hervorgehoben. Wegen des interessantesten Gemäldes von Lukas Kranach in der Marienkirche zu Torgau vgl. J. für bildende Kunst, 1899, November, S. 29.

Zu erwähnen ist noch Luthers sinnige Bezugnahme auf den Kultus der 14 Nothelfer in seiner Trostschrist Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis (1520; 10 f. Weimarer Ausg. Bd VI), worin er dem erkrankten Kurfürsten Friedrich dem Weisen anstatt der zweimal sieben Nothelfer zwei Tafeln mit je sieben Trostgründen wirksamere Art als jene verbält (vgl. S. Beck, Die Erbauungslitt. der evang. Kirche Deutschlands im 16. Jahrh., Erlangen 1883, S. 19 f.).

**Quellen.**

**Notker, Mönche vom Kloster St. Gallen.** — Ekkehart IV. Casus s. Galli 15 (St. Galler Historische Mitteilungen, Heft XV. XVI, mit dem Kommentar von dem Unterzeichneten), sowie von demselben: Lebensbild des heiligen Notker (Mitteilungen der Zürcher. antiquar. Gesellsch., Bd XIX). Vgl. Stimmeler: Das Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Constanz, sowie St. Gallische Denkmale aus der karolingischen Zeit (Mittell. Bd XII, wo S. 224 der Brief an Lutward, dann weitere in den Poetae Latini medi aevi. Tom. IV, S. 336 ff., neuerdings abgedruckte Dichtungen. Wegen der Antiphone „Media Vita“ vgl. (Zcherers) Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen, den Exkurs S. 165—167. Das Martirologium gab Canisius, Antiq. lect. (ed. Basnage), Bd III, S. 89—184, heraus. Wegen des Monachus Sangallensis de Karolo magno vgl. Zenner, in den Historischen Aufsätzen dem Andenten an Georg Wail gewidmet, S. 97—118 (daneben Graf Zeppelin: Wer ist der 5 Mon. Sangallensis? in den Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees, Heft XIX, S. 33 ff.). Die Literatur über die Sequenzen ist in dem betreffenden Artikel genannt, die Bedeutung Notkers als Dichter durch F. von Winterfeld: Die Dichterschulen St. Gallens und der Reichenau unter den Karolingern und Ottonen (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur Bd V, S. 311 ff.) gewürdigt; ebenso vgl. weiter 10 J. Schwab und F. von Winterfeld: Zu Notker dem Stimmeler (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd XXVII, S. 740 ff.).

In der Reihe hervorragender Persönlichkeiten des Klosters St. Gallen tritt der Name Notker mehrfach hervor, ohne daß sich ein bestimmter Zusammenhang der einzelnen Individuen untereinander klar nachweisen ließe. Einer der St. Gallen selbst überragenden Berge, der südsüdlich stehende, auf dessen Ende jetzt das Frauenkloster des Nöggerssegg steht, hieß geradezu der Notkersberg (Ekkeh. IV. Cas. s. Galli, c. 29).

Notker Balbulus, der erste der berühmten Mönche dieses Namens, stammt in genügend erkennbarer Weise aus der Thurgau-Gegend südlich von Wil, von Jonsvil, wo sein Bruder, der Schultheiße Sibere, als angesehenen Mann wohnte, wo wieder in der Mitte des 10. Jahrhunderts ein Notker als Vassus und Vogt des Klosters St. Gallen lebte (erst ein späterer lügenhafter Mutter des 13. Jahrhunderts, Ekkehart V., läßt in seiner total wertlosen Vita s. Notkeri den Notker von Elgg abstammen). Wohl um 810 geboren, hat Notker in St. Gallen, wo er nur die untergeordneteren Ämter eines Bibliothekarius und Hospitarius bekleidete, voran als „magister“ an der Schule gewirkt. Daß er dabei noch der im „Formelbuch des Bischofs Salomo III. von Konstanz“ hervorragende treue Lehrer und Mahner des jungen Salomon, eben des späteren Abtbischofs und dessen Bruder Waldo, in diesem Falle also auch der Verfasser der Notatio über die Ausleger der hl. Schrift war, wie Dümmler im Kommentar zu dem von ihm edierten Formelbuche annimmt, ist ganz wahrscheinlich, obschon Salomon nur etwa zwanzig Jahre jünger gewesen zu sein scheint. Bestimmt hat er das unter seinem Namen gehende MartYROLOGIUM auf der Grundlage des 870 durch Abo den St. Gallen geschenkten Exemplares verfaßt. Allein eigentlich berühmt wurde Notker durch die Sequenzen, über die auf den Artikel „Sequenzen“ hier zu verweisen ist. Zwischen 881 und 887 widmete Notker die Sammlung der Sequenzen in einem interessante Aufschlüsse über seine Arbeit enthaltenden Briefe dem einflussreichen Bischofe Lutward von Vercelli, Kanzler Kaiser Karls III. Hat er in diesen Sequenzer-texten seine dichterische Begabung in hohem Grade erwiesen, so ist dagegen eine im späteren Mittelalter ihm zugeschriebene Antiphone, der durch den Eindruck der erschütternden Worte und des mächtigen melodischen Manges gewaltig wirkende Gesang *Media vita*, ohne Berechtigung ihm zugeteilt worden. Eines der ausdrücklichen Zeugnisse für die hohe Achtung, in welcher Notker stand, ist der Umstand, daß ganz ausnahmsweise von diesem St. Galler Mönche ein Miniaturbild (jetzt in dem Besitze der zürcherischen antiquarischen Gesellschaft) vorhanden ist, welches, wohl noch im 10. Jahrhundert geschaffen, wegen seines individuellen Ausdrucks geradezu als porträtartig bezeichnet werden darf. Erst durch die neuere Forschung ist auch die schon ältere Annahme völlig erhärtet worden, daß Notker im weiteren der Verfasser des so anmutigen Buches des „Mönches von St. Gallen“ über Karl den Großen ist, das in einer Fülle von Erzählungen und Sagen das Bild des großen Kaisers vorführt, wie es im Munde des Volkes fortlebte und stets weiter sich gestaltete. Kaiser Karl III. hatte 883 bei seinem Besuch in St. Gallen, der wohl auch noch weitere Anregung gab, Notker, dessen Gedächtnis durch die Erzählungen eines Waffengefährten des tapferen Grafen Gerold, des Schwagers Karls des Großen, weiter zurückreichte, zur Aufzeichnung der ihm mitgeteilten Geschichten aufgefordert. Ebenso ist Notker auch der Fortsetzer der Chronik Erdbamberts, wo wieder mit lebhafter Verehrung von Karl III. bei der Aufzählung der Reichsteilungen und Regierungen im karolingischen Hause geredet wird. Aber überhaupt dehnt sich durch neueste Ergebnisse der Kreis der Notker zuzurechnenden Werke noch immer weiter aus. Das Verhältnis liebevoller Art des Lehrers zu seinen Schülern ist durch seine Verse über die freien Künste, durch zwei aus einer Weissenburger Handschrift neu hinzugekommene Gedichte belegt; die in den *Poetae Latini medii aevi*, Tom. II, S. 171 u. 175, abgedruckte poetische Erzählung von den drei Brüdern und ihrem Vathe, der dem Schöpfer des kühnsten Wunsches unter den dreien gehören sollte, wird ihm zugeschrieben. Notker hat selbst bezeugt, daß er ein Werk über den heiligen Gallus geplant und begonnen, eifrig gefördert habe, und die von Weidmann in der Geschichte der Bibliothek von St. Gallen herausgegebenen Bruchstücke (S. 482 ff.) sind jetzt mit guten Beweisgründen hierfür in Anspruch genommen. P. von Winterfeld möchte nunmehr Notker als den größten Dichter des Mittelalters, weit mehr als Walahfrid, hinstellen. Trotz seiner Krankheiten erreichte der gelehrte Mönch, über den Ekkehart IV. manche zum Teil frei ausgeschmückte antike Züge bewahrt hat, ein höheres Alter: er starb am 6. April 912. Man hielt ihn schon im 11. Jahrhundert für einen Heiligen; doch erfolgte die eigentliche Kanonisation, und auch diese nicht unmittelbar von Rom aus, erst 1513.

Notker — mit dem Beinamen *Piperis Granum*, wegen der Strenge der von ihm geübten Zucht, oder *Medicus*, — 956 oder 957 Cellarius, 965 Hospitarius

in St. Gallen, tritt dagegen weit weniger hervor, muß aber immerhin einen guten Ruhm gehabt haben, da er an den Hof Ottos I. wegen seiner Kenntnisse in der Heilkunde berufen worden sein soll. Als Maler, als Dichter, insbesondere eines noch nach Jahrhunderten im Kloster gebräuchlichen Hymnus auf den hl. Cmar, als Lehrer — „benignissimus doctor“ nennt ihn das Totenbuch — thätig, stand er schon in sehr hohem Alter, als ihm am 11. August 972 die beiden Kaiser, Otto I. und II., bei ihrer Anwesenheit in St. Gallen hohe Ehre erwiesen. Es scheint, daß Notker auch 940 am Hofe zu Quedlinburg als Notarius Ottos I. die Immunitätsbestätigung für St. Gallen schrieb. Er starb 975 am 12. November. — Ein Schwesterjohn Notkers des Arztes war der

10 Notker, welcher 971 nach Burkhards I. Abdankung als Abt in St. Gallen eintrat und am 15. Dezember 975 starb. — Vgl. den Kommentar zur Ausgabe Ekkeharts IV. (I. c., besonders S. 398—401 über Notker den Arzt).

Eine viel bedeutendere Persönlichkeit wieder, wenn auch eigentümlicherweise in der St. Galler Geschichtsdarstellung nicht genannt, ist Notker, Propst von St. Gallen, 969

15 als kaiserlicher Kaplan in Italien thätig, seit 972 Bischof von Vättich und als solcher um die dortige Schule sehr verdient. Doch nicht nur als Gelehrter, sondern auch als Politiker, als Leiter seines geistlichen Fürstentums nahm derselbe eine hervorragende Stellung besonders in Vöhringen unter Otto III. und Heinrich II. ein. Er starb am 10. April 1008. Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (6. Aufl.), Bd. I, S. 380 u. 381).

20 Meyer von Knonau.

**Notker, Labeo**, gest. 1022. — Vgl. F. Piper, Die Schriften Notkers und seiner Schule, 1882; A. Kelle, Geschichte der deutschen Literatur, I, 232 ff., 1892; H. Kögel, Geschichte der deutschen Literatur, I, 2, 598 ff., 1897.

Notker, zuweilen Labeo (der mit der großen Unterlippe) und später seiner Verdienste wegen Teutonicus, war der dritte dieses Namens unter den Mönchen von St. Gallen. Um

25 950 als Zögling eines vornehmen alemannischen Geschlechtes geboren, kam er schon als Knabe unter Abt Burkhart I. (958—971) durch Vermittelung seines Onkels Ekkehard I. zugleich mit seinen Vettern Ekkehard II. und III. und Burkhart (später Abt als der II. seines Namens, gest. 1022) ins Kloster St. Gallen. Hier erwarb er sich, wie seine Werke und die Anerkennung seiner Zeitgenossen zeigen, ein außergewöhnliches Maß gelehrter Bildung. In

30 folge dessen erhielt er die Leitung der Klosterschule und stand ihr bis zu seinem Tode vor. Als im Jahre 1022 das aus Italien zurückkehrende Heer Kaiser Heinrichs II. die Pest nach St. Gallen einschleppte, erlag H. dieser Krankheit am 29. Juni. Sein äußeres Leben ist also ohne bemerkenswerte Ereignisse verlaufen; um so mehr hat er Zeit gehabt,

35 sie gelehrten Studien und der Schule zu widmen. Über diese seine Thätigkeit orientieren uns sein Schüler Ekkehard IV. in seinem Liber benedictionum, sowie H. selbst in einem an Bischof Hugo von Sitten (regierte 998—1017) gerichteten Briefe. Jener teilt mit, daß H. das Buch Hiob, Gregors Moralia und den Psalter ins Deutsche übersetzt habe; den Hiob habe er erst an seinem Todestage vollendet; Kaiserin Gisela (die 1027

40 St. Gallen besuchte) habe sich Hs. Hiob und Psalter abschreiben lassen. Mehr erfahren wir aus dem erwähnten Briefe: H. hat, um die kirchlichen Schriften den Schülern zu erklären, etwas nahezu unerhörtes (rem paene inusitatam) unternommen, nämlich lateinische Bücher ins Deutsche zu übersetzen; zuerst bearbeitete er so zwei Schriften des Boethius, De consolatione philosophiae und De saneta trinitate; dann wendete er

45 sich der Übertragung poetischer Werke zu: Cato (die bekannten Disticha), Vergils Bucolica und Terenz' Andria; ihnen folgte die Bearbeitung von Prosawerken aus dem Gebiete der freien Künste: Nuptiae Philologiae (des Marcianns Capella), des Aristoteles Kategorien und Perihermenias, die Principia Arithmeticae (ein uns unbekanntes Werk); dann kehrte er zu den heiligen Schriften zurück, übertrug den ganzen Psalter, ihn nach

50 Augustin erklärend, und begann die Übersetzung des Hiob, die aber zur Zeit der Abfassung des Briefes erst bis zu einem Drittel fertig war. Außerdem, sagt H., habe er in lateinischer Sprache eine neue Abetika, einen neuen Computus (Sterberechnung) und andere kleine Schriften verfaßt. Die große Anzahl der genannten Werke hat Neuere zu der Meinung gebracht, H. nicht als ihrer aller Verfasser, sondern für die meisten nur als

55 oberem Leiter anzusehen, diese also auf seine Schüler zurückzuführen; man sprach von einer St. Galler Übersegerschule. Diese Auffassung ist durch nichts gerechtfertigt; Hs. deutsche Arbeiten begreifen sich, im Anschluß an seine eigenen Angaben, durchaus als selbstgefertigte Unterlagen für den von ihm erteilten Unterricht; alle ihre Besonderheiten, wie z. B. das häufige Einmischen lateinischer Phrasen, werden von diesem Gesichtspunkte aus ver-

ständig. Auch reicht der Zeitraum, der N. zur Verfügung hatte, zu ihrer Abfassung völlig aus: der Hieb, der vor 1017 zu einem Drittel fertig war und 1022 vollendet wurde, dürfte etwa 1013 begonnen sein; der Beginn der Überlieferung N.s ist nach seinen Altersverhältnissen auf etwa 980 zu setzen; es bleibt also für die übrigen sehr verschieden umfangreichen Werke mindestens dreißig Jahre Zeit.

Erhalten sind uns von N.s Werken die folgenden:

1. Boethius, *De consolatione philosophiae*, in der St. Galler Handschrift 825 (Piper A, Anfang des 11. Jahrhunderts), ein kleines Stück auch in der etwas jüngeren Züricher Handschrift 121 (Piper D), die aus St. Gallen stammt, und deren gesamter, meist lateinischer Inhalt auf N.s Zebrtätigkeit zurückgeht;
2. Marciianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, in der St. Galler Handschrift 872 (11. Jahrhundert, Piper J);
3. Aristoteles, *De categoriis et Perihermenias (de interpretatione)*, in der St. Galler Handschrift 818 (Piper B, 11. Jahrhundert); von einer zweiten, ebenso alten Handschrift ist der Anfang (32 Blätter) erhalten und dem Boethius (s. o.) beigegeben;
4. Der *Walter*, am Schluß erweitert durch die sonstigen platenartigen Stücke des alten und neuen Testaments, das Vaterunser, das apostolische und das athanasianische Symbol (die letztgenannten drei Stücke in Müllehoff-Scherers Denkmälern als Notters Katechismus herausgehoben); von ihm waren bis ins 17. Jahrhundert in St. Gallen zwei (jetzt verschollene) Handschriften vorhanden, auf deren eine der Abdruck in Schilters *Thesaurus* 1726 zurückgeht; wir besitzen vollständig eine Handschrift des 12. Jahrhunderts, die sich noch um 1700 in Einsiedeln befand und erst später nach St. Gallen kam (Nr. 21, Piper R), außerdem von vier Handschriften des 11. Jahrhunderts (zum Teil vielleicht mit den verschollenen identisch) einzelne Blätter.

Der Zustand der Überlieferung zeigt, daß von allen deutschen Werken Notters nur der *Walter* größeres Interesse gewedt und daher längeres Leben gehabt hat; die im 11. Jahrhundert mächtigen Strömungen waren gelehrter Mönchstätigkeit abhold, schätzten aber den *Walter* als christliches Gebetbuch. So kam es, daß N.s *Walter*-bearbeitung noch im 11. Jahrhundert in den bayerischen Dialekt umgeschrieben und dabei dem täglichen Gebrauche angemessen bearbeitet wurde (Übersetzung von N.s lateinischen Erklärungen); diese Arbeit liegt uns vor in einer aus Wessobrunn stammenden Wiener Handschrift, von der freilich der mittlere, Bf. 51—100 umfassende Teil verloren ist (Piper Y).

Von kleineren, in der Hauptsache lateinisch abgefaßten Arbeiten N.s sind uns mehrere erhalten, so die *Rhetorik* und ein Schriftchen *de partibus logicae*, jene durch citierte deutsche Verse, dies durch citierte deutsche Sprichwörter besonders interessant; von vorn herein deutsch abgefaßt sind ein paar kleine Abhandlungen, die man gewöhnlich unter dem Titel *de musica* zusammenfaßt. Diese kleineren Schriften haben, wie ihre Überlieferung zeigt, viel größere Verbreitung gefunden als N.s Übersetzungen.

N.s Gelehrsamkeit ist bedeutend, staunenswert aber vor allem sein absolutes Beherrschen der lateinischen und der deutschen Sprache; seine Vorlagen hat er durchweg richtig verstanden, ebenso glückt es ihm, für die schwierigsten abstrakten Ausdrücke deckende deutsche Worte zu finden; das uns geschmacklos scheinende Einmischen lateinischer Worte und Sätze in die deutsche Rede erklärt sich aus dem Charakter seiner Werke als Schulbücher; wo es der Gegenstand gestattet, verleiht N. seiner Sprache hohen Schwung zu verleihen. Groß ist auch seine Bedeutung als deutscher Grammatiker, wie sich besonders aus dem von ihm erfundenen peinlich genauen Accentsystem ergibt. Sein Einfluß auf die Nachwelt scheint, wenn man nur die Überlieferung seiner Werke betrachtet, gering, aber man muß bedenken, daß er in seiner wohl fünfzigjährigen Zebrtätigkeit gewiß reichlich Gelegenheit gefunden hat, sein Wissen auf die jüngere Generation wirken zu lassen; so mag die größere Gewandtheit im Gebrauche des Deutschen, wie sie uns später entgegentritt, mittelbar seinem Wirken mit zu danken sein.

Holz.

## Nottaufe s. Taufe.

**Notwehr** ist ein Begriff, der in die Jurisprudenz, Politik und Ethik einschlägt und je nach der Verschiedenheit dieser Gebiete eine verschiedene Betrachtungsweise erfordert.

Juristisch angesehen ist die Notwehr ein Handeln, welches zwar die äußere Form mit strafbaren Handlungen gemein hat, aber nicht als strafbar, sondern als erlaubt, ja als berechtigt gilt. Das Reichsstrafgesetzbuch definiert § 53: „Notwehr ist diejenige Verteidigung, welche „erforderlich“ ist, um einen „gegenwärtigen“ rechtswidrigen Angriff von

sich oder einem Andern abzuwenden. — Die Überschreitung (Erzeß) der Notwehr ist nicht strafbar, wenn der Thäter in Bestürzung, Furcht oder Schrecken über die Grenzen der Verteidigung hinausgegangen ist. — Vgl. Schwarze, Kommentar zum Reichsstrafgesetzbuch, 3. A., 1875, §. 212 ff. Die Motive des Gesetzes bestimmen als Gegenstände, auf welche der rechtswidrige Angriff sich richtet und welche durch die Notwehr verteidigt werden: Leib, Leben, Ehre, Vermögensgegenstände. — „Gegenwärtig“ ist der Angriff, wenn er begonnen hat oder unmittelbar bevorsteht; der Bedrohte ist nicht verpflichtet, ihn abzuwarten, ehe er zur Gegenwehr schreitet. Die Notwehr kann bis zur Tötung des Angreifers gehen, „ohne Rücksicht auf den Wert des angegriffenen Gutes“. Der Erzeß, 10 die Überschreitung des erforderlichen Maßes der Gegenwehr, schießt culpa in sich, wird aber vom Gesetz straflos erklärt in Anbetracht des durch den Angriff bewirkten Gemütszustandes des Bedrohten. Hingewiederum ist aber gegen den Erzeß Notwehr des ersten Angreifers zulässig.

Auf die Schwierigkeit der Begrenzung des Begriffs der Notwehr macht Trendelen- 15 burg, Naturrecht auf Grundlage der Ethik, 2. A., § 56, aufmerksam. Als Beispiel, wie nicht einmal das Moment des „rechtswidrigen Angriffs“ feststehe, führt er den Fall eines stichtigen Sklaven an, der in Verteidigung seines Lebens und seiner Freiheit den ihn verfolgenden Herrn tötet. Geschieht das im Bereich eines Sklavenstaates, so hat er einen Mord verübt; geschieht es zwei Schritte jenseits der Grenze in einem freien Staat, der 20 die Sklaverei nicht duldet, so ist seine Handlung gesetzlich geschützte Notwehr. — Die Aufgabe der Jurisprudenz bezeichnet Trendelenburg so: „wo die Gefahr beginne, damit die Notwehr nicht zu spät komme, wo die Verteidigung aufhöre, damit sie nicht selbst Unrecht werde, was den unvermeidlichen Affekten in der abgedrungenen Notwehr zu gute zu halten, muß in solcher Weise bestimmt werden, daß weder dem Verbrechen Vorschub 25 geleistet, noch der Verbrecher den Leidenschaften überantwortet werde und die Notwehr in Selbsthilfe und Rache ausarte“.

In der Politik spielt die Frage der Notwehr eine bedeutende Rolle, wo es sich um die Beurteilung des Krieges (s. den Art. Krieg, — ob den Christen erlaubt? Bd XI, §. 101) und des Rechtes zur Revolution handelt. Trendelenburg a. a. O. § 214 erklärt 30 die Ausdehnung der Notwehr auf ein Recht des Widerstandes gegen die Staatsgewalt für schlechtthin unzulässig. Die hierüber zur Zeit der letzten Stuarts gepflogenen weitläufigen Verhandlungen stellt Macaulay, „History of England“, Kap. 9, dar. Niebuhr in seinen Vorlesungen über „das Zeitalter der Revolution“ I, 211 f. will Fälle anerkannt wissen, wo Empörung rechtmäßig sei, und rechnet dazu den Aufstand der 35 Griechen gegen die Türken, die Erhebung der Protestanten Frankreichs gegen Ludwig XIV., den Widerstand der irischen Katholiken gegen England bis in die achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts, keineswegs aber die französische Revolution von 1789. Martensen, in seiner sehr unflüchtigen Erörterung (Ethik, II, 2, §. 265 ff.), möchte Revolutionen nationalen Charakters, wie den Befreiungskampf der vereinigten Niederlande gegen die spa- 40 nische Tyrannei, als berechtigt ansehen, weil in ihnen eine Nation sich „ihres Lebens erwehrt“. Zu einer endgiltigen Lösung scheint die Frage nicht reif, solange das Verhältnis der Politik zur Ethik überhaupt noch so unklar bleibt, wie es gegenwärtig liegt. Wie weit auseinander geht z. B. das Urteil englischer und deutscher Christen über den 45 südafrikanischen Krieg 1899—1902! Wehrten sich die Buren um ihre politische und nationale Existenz? Oder machten sie England den Besitz der Kapkolonie streitig? Im ersteren Fall lag Notwehr, im letzteren ein bedachter und wohl vorbereiteter Angriffs- krieg vor.

Nein ethisch betrachtet, hält Nothe die persönliche Notwehr nicht bloß für erlaubt, nicht nur für ein Recht, sondern für eine Pflicht; aber andererseits müsse sie auf Selbst- 50 verteidigung des Lebens und der Geschlechtschre (Keuschheit), also eben des persönlichen Eigentums im engsten Sinne, beschränkt werden (Ethik 2. A., § 894). Die Pflichtmäßigkeit der Notwehr ergibt sich aus der Pflicht, das eigene jünlische Leben zu erhalten. Wird dasselbe so angegriffen, daß weder Flucht möglich, noch obrigkeitlicher Schutz er- 55 reichbar ist, und würde durch freiwillige Hingabe des Lebens gar nichts anderes, als ein Verbrechen des Angreifers bezweckt, dann ist die Pflicht gegeben, nicht etwa Gewalt mit Gewalt, sondern „Gewalt mit Recht“ abzutreiben, das bedrohte Recht, wie Harleß, Ethik, 1. A. §. 199, sagt, in die eigene Hand zu nehmen und gegen das Unrecht zu behaupten. In solcher Notwehr kämpft der Einzelne nicht für sich allein, sondern für die gute Sache der sittlichen Gemeinschaft, für den sittlichen Zweck selbst. Die Absicht, 60 den Angreifer zu töten, muß dabei ganz ferne gehalten werden; sich seiner zu bemäch-

tigen und ihn der Obrigkeit zu überliefern, wäre die beste Strafbildung. Muß aber ein Menschenleben verloren gehen, so sei es das Leben dessen, der durch seinen ungerechten Angriff sich außer das Gesetz gestellt und sein Leben verwirkt hat.

Ein ganz anderer Fall ist der des „Martyriums“. Denn die Pflicht für die Wahrheit Gottes Zeugnis bis zum Tode abzulegen, steht so viel höher, als die Pflicht der Selbsterhaltung, als die Wahrheit Gottes ein höheres Gut ist, denn das irdische Leben. Und gar nichts mit Notwehr zu thun hat das Duell (vgl. darüber Harleß a. a. O. S. 200), bei welchem Angriff und Verteidigung zuvor verabredet sind. Zur Bewahrung der „hervorlicklichen“ Standesehre, wenn eine solche anzuerkennen ist, müssen andere Mittel und Wege gefunden werden.

In der Verteidigung anderer Güter, als des Lebens und der Geschlechtschre, wird das Maß der Gegenwehr mit dem Wert des bedrohten Gutes in die richtige Proportion zu setzen sein, und die individuelle Instanz ein großes Wort mitzureden haben: „allgemeine“ Pflicht ist hier die Notwehr nicht. Nichts kann z. B. den von Natur Schwachen und Mutlosen verpflichten, sein Geld oder andere Habe gegen den stärkeren und entschlosseneren Angreifer zu verteidigen und dadurch sein Leben erst in Gefahr zu bringen, während der von Natur Kräftige und Tapfere sich verpflichtet fühlen wird, den Dieb zu fassen oder doch zu verreiben. Unsitlich aber wäre es, den Dieb, ja selbst den Räuber kurzweg niederzuschießen; alle andere Abwehr müßte denn durch die Umstände ausgeschlossen und das bedrohte Gut für Leben und Ehre von unersetzlichem Werte sein.

Die Bibel enthält kein Verbot der Notwehr. Mt 5, 38 f. kann nicht hierher gezogen werden. Exod 22, 2. 3 ist keine sittliche Vorschrift, sondern eine Regel des mosaischen Rechts gegeben. Das Eingreifen des Petrus in Gethsemane war in seinem Sinne berechtigte Notwehr; der besondere Grund ihrer Zurückweisung seitens des Herrn leuchtet von selbst ein.

Sittliche und rechtliche Auffassung gehen in dieser Sache augenfällig auseinander. Das Kriminalrecht kennt keine Pflicht der Selbsterhaltung. Selbstmordverbrechen, Fahrlässigkeit, die nur das eigene Leben bedroht, wird vom Gesetz straflos gelassen; ebenso der, welcher die Notwehr versäumt und dadurch selbst zu Schaden kommt oder andere geschädigt werden läßt. In allen diesen Beziehungen schärft die Moral das Pflichtbewußtsein. Umgekehrt dehnt das Recht den Bereich des Erlaubten viel weiter aus und macht dem Affekt in der Notwehr Zugeständnisse, die vor dem sittlichen Urteil unbaltbar erscheinen.

Karl Burger.

**Nourry**, Nicolas Le, einer der Benediktiner von Saint-Maur, wurde geboren 1617 zu Dieppe in der Normandie, erhielt seine erste gelehrte Bildung in der Schule der Väter des Tratoriums und trat 1665 zu Juniöges in den Benediktinerorden. Bald nahm er an den großen Arbeiten der Mauriner teil; im Kloster Bennenouvelle schrieb er die Vorrede zu Garets Ausgabe des Cassiodor (1679); in der Abtei S. Ouen zu Rouen arbeitete er mit Dufresne und Vellaisé an der Herausgabe des Ambrosius, welche er erst später zu Paris mit Jacques Du Frische vollendete (1686 und 1690, 2 Bde, fol.). Sein Hauptwerk sollte die literär-historische Bearbeitung der in die zu Lyon erschienene Bibliotheca Patrum maxima aufgenommenen Autoren sein. Dieses weitläufige Unternehmen vermochte er jedoch nicht zu Ende zu führen; sein durch treffliche Kritik ausgezeichnete Apparatus ad Bibl. max. etc. umfaßt nur die Schriftsteller der vier ersten Jahrhunderte; nachdem er ihn 1694 zu Paris, 2 Bände, 8°, herausgegeben, gab er ihn in neuer, vollständiger Gestalt, 2 Bände, fol., 1703, 1715. Im Jahre 1710 veröffentlichte er die Schrift de mortibus persecutorum nebst einer Abhandlung, in der er dieselbe dem Lactantius abzusprechen sich bemüht (Paris, 8°). Diese Ansicht wurde damals schon, obwohl mit mehr Leidenschaft als Gründlichkeit, sowohl von französischen als deutschen Gelehrten widerlegt; Le Nourry verteidigte sich, doch sind Gründe genug vorhanden, Lactantius für den Verfasser zu halten. An der Ausarbeitung eines dritten Bandes des Apparatus wurde Le Nourry durch den Auftrag verhindert, eine neue Auflage des Ambrosius zu besorgen; an dieser arbeitete er bis an seinen Tod, der den 21. März 1721 in der Abtei S. Germain-des-prés erfolgte.

(G. Schmidt †) Pfender.

**Novatian**, Novatianisches Schisma. Katharische Kirche. — Die sicher echten Schriften (als Schriften Tertullians überliefert) De trinitate (keine Handschrift ist mehr erhalten) und De cibis Judaicis (einzige Handschrift in der R. Bibl. zu Petersburg saec. IX) erschienen zuerst in der Ausgabe Tertullians von Mesnartius = Gangneius (1545). Die

beste, aber nicht genügende (mit einem Kommentar versehene) Ausgabe der Schrift *De trinitate* ist die auf den älteren Editionen fußende von Jackson (1728); der Traktat *De cibis Jud.* ist jüngst von Landgraf und Weyman ediert worden (Archiv f. lat. Lexicogr. u. Grammatik XI (1898/1900) S. 221 ff. Zwei sicher ihm gebührende Briefe finden sich in der cyprianischen Briefsammlung (ep. 30, 36 ed. Hartel).

Die Traktate *De spectaculis*, *De bono pudicitiae*, *Quod idola dii non sint*, *De laude martyrii* und *Adversus Iudaeos*, deren Abfassung von Novatian behauptet und bestritten wird, finden sich im III. Band (bez. im I.) der *Opp. Cypriani* (ed. Hartel).

Die *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, die von Vatissol entdeckt worden sind und von einigen dem Novatian beigelegt werden, sind von Vatissol im Jahre 1900 (Paris) publiziert worden.

Ueber Novatian, seine Stellung in der Geschichte des christologischen Dogmas und das novatianische Schisma s. Walch, *Kaiserhistorie* II, S. 185–288 (die grundlegende Arbeit neben Tilliemonts Darstellung), vgl. ferner die Untersuchungen von Mosheim (*De rebus Christ.* ante Constant. M.), Meander, Dörner (*Lehre von der Person Jesu Chr.* I, S. 601 f.); Kirischl (*Entsteh. der altkathol. Kirche*, 2. Aufl.); Caspari, *Quellen z. Gesch. des Tauffymbols* Bd III; Harnack (*Dogmengesch.* I<sup>3</sup>); Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluß u. s. w.* (1864) S. 371 ff.; Zechtrup, *Cyprian I* (1878); Langen (*Gesch. der röm. Kirche* I). S. auch Harnack in den *Abhandl.*, E. v. Weizsäcker gewidmet, 1892 (die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz i. J. 250); Wehofer, *Zur Decisiven Christenverfolgung und zur Charakteristik Novatians*, in der *Ephemeris Salonitana* (1894) S. 13 ff.; derselbe, *Sprachliche Eigentümlichkeiten des klassischen Juristenlateins in Novatians Briefen*, in den *Wiener Studien*, Bd 23 (1901) S. 269 ff.; Freysen in Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, Teil I, S. 652–656; Harnack, *Abhandl.*, von Settingen gewidmet, 1897 (der pseudogaufianische Traktat *contra Novatianum*); Schanz, *Gesch. der römischen Litt.* Bd III (1896) S. 342 ff.; Kattenbusch, *Apost. Symbol* (1900) *passim*; Vardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2. Bd (1903) S. 559 ff.

Griechische Urschrift des Traktats *De trinitate* und Abfassung durch Hippolyt behauptete Quarry in der *Hermathena* X, Nr. 23 (1897) S. 36 ff. (*Novatiani de trinitate liber: its probable history*). Weyman (a. a. O. S. 225) hat diese Hypothese mit Recht abgelehnt (auch Hagemann wollte Novatian nicht als Verfasser der Schrift gelten lassen).

Ueber das Alter der Zusammenstellung (Philastrius), Novatian (Tertullian, so in der Handschrift *de cibis Jud.*, *Barnabae epist.* und *Jacobi epist.* s. Zahn, *Gesch. des neutestamtl. Kanons* I, S. 324, vgl. Wordsworth und Sanday in den *Studia Bibl. Oxon.* I (1885) p. 113 ff., die Prolegomena zu Philastrius von Marx im *Wiener Corpus Scriptorum* 1898 und Weyman, *Philol.* Bd 52 S. 728 ff.; derselbe, *Miscellen zu lat. Dichtern* (1898) S. 8.

*De spectaculis* hat Weyman Novatian beigelegt, s. *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 1892 Bd XIII, S. 737 ff. vgl. 1893 Bd XIV, S. 330 f.; Hausleiter, *Theol. Litt.* Blatt 1892 Bd 13 Nr. 37, 1894 Bd 15 Nr. 41; Demmler, *Ueber den Verf. der unter Cyprians Namen überlieferten Traktate De bono pud. und De spect.*, Tübingen 1894. Gegen Wölfflin, Cyprianus de spect., im *Archiv f. lat. Lexicogr.* 1892 Bd VII S. 1 ff., s. Weyman a. a. O.; Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique* Vol. II (1902) p. 106 ff., ist für afrkanischen Ursprung.

*De bono pudic.* hat ebenfalls Weyman dem Novatian beigelegt; Literatur wie bei *De spectaculis*. Gegen Masingier, *Des b. Cyprianus Traktat De bono pud.*, Nürnberg 1892, s. Weyman a. a. O.

*Quod idola dii non sint* hat Hausleiter dem Novatian beigelegt, *ThLZ* Bd 15 Nr. 41, dazu *Litt. Rundschau* f. d. kathol. Deutschland 1895 S. 330.

*De laude mart.* hat Harnack dem Novatian beigelegt, s. *ThLZ* 1895 Bd 13, Heft 4, dagegen Weyman im *Archiv f. lat. Lexicographie* Bd XI S. 553 f. und *Litt. Rundschau* 1895, S. 331 ff., s. auch *Wiener Studien* 1896 S. 317; Monceaux a. a. O. S. 102 ff.

*Adversus Iudaeos* hat Landgraf dem novatianischen Kreise bez. Novatian selbst beigelegt, im *Archiv f. lat. Lexicogr.* Bd XI, S. 87 ff. Harnack ist für Novatian eingetreten in den *ThLZ* Nr. 3, 1900 Bd V, Heft 3, S. 126 ff., s. auch Jordan im *Archiv f. lat. Lexicogr.* Bd XIII, S. 59 ff.

In der pseudocyprianischen Schrift *Ad Novatianum* hat Harnack (*ThLZ* 1895 Bd XIII, Nr. 1) eine Schrift des Papstes Sirus II. gegen Novatian erkannt, die auch Sätze Novatians enthält; dagegen Zülicher in der *ThLZ* 1896 Col. 19 ff., Funk in der *ThLZ* 1896, Bd 78, S. 691 ff., Benjon, Cyprian, London 1897, S. 557 ff., Rombold in der *ThLZ* 1900, Bd 82, S. 546 ff. Gegen Benjon s. Harnack in den *ThLZ*, Nr. 3, 1900, Bd V, Heft 3, S. 116 ff. Vgl. Monceaux, a. a. O. S. 87 ff. und Nefke, *Die Chronologie der Correspondenz Cyprians u. s. w.* (1902) S. 159 ff.

Die unter dem Namen des Origenes stehenden, jüngst entdeckten biblischen Traktate hat Weyman dem Novatian vindiziert (*Archiv f. lat. Lexicogr.*, Bd XI, S. 467 f. u. S. 545–576, *H3G* 1900, Bd XXI, S. 212 ff.). Beigestimmt haben ihm Hausleiter (*ThLZ* Bd 21, Nr. 14–16 und *ThLZ* Bd 13, Heft 2, S. 119 ff.; „Novatians Predigt über die Kirchhüter“), Zahn (*ThLZ* 1900, Bd XI, S. 348 ff.) und Grundriß der *Gesch. des neutestam. Kanons* S. 18)



und Jordan (Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Leipzig 1892, vgl. „Me-  
rito und Novatian“ im Archiv f. lat. Vestigraphie Bd XLII, S. 1, Z. 59 ff.). Gegen No-  
vatian als Verfasser haben sich entschieden: Hunt (ZbLZ 1900, Bd 82, Z. 534 ff.), Morin  
(Rev. Bénédictine 1900 T. XVII, p. 232, Rev. d'histoire et de littérature relig. 1900 T. V,  
p. 145 ff.), Künzle (Zitt. Rundschau 1900 Z. 169 ff.), Ehrhard (Die altchristl. Zitt. und ihre  
Erforschung von 1884—1900, 1. Abt., Z. 328 ff.), der Rezenent im ZGB 1900, Nr. 49  
(er meint, die Verfasserfrage sei noch nicht zu entscheiden), Butler (The new tractatus Ori-  
genis im Journ. of theological studies, Vol. II, p. 113 ff. u. 251 ff.), derselbe in der Zschr.  
f. die Altliche Wissenjd. Bd 4, 1903, Z. 79 ff.), Batiffol (Bull. de litt. ecclés. 1900 Nr. 9  
Nov. p. 283 ff.), derselbe (in der Rev. biblique Bd 12, 1903, Z. 81 ff.), Amundsen (No-  
vatianus og Novatianismen etc., Kopenhagen 1901 Z. 97 ff.), Form (En kritisk Fremstil-  
ling af Novatians' Liv og Forfatter virksomhed etc., Kopenhagen 1901, Z. 112 ff. und  
Andersen (Novatian, Konkurrenzzahl. etc., Kopenhagen 1901, Z. 186 ff.). Die drei letzte  
genannten Arbeiten tenne ich nur aus dem Referate von Jordan (a. a. O. Z. 11 ff. 65 ff.).  
Armellini (De prisca refut. Origenis 1862) hat Novatian als Verfasser der sog. Philo-  
sophumena vorgeschlagen; f. gegen ihn Jungmann, Diss. select. in hist. eccl. I, p. 225 ff.  
und Ehrhar in der Zunsbruder Zschr. 1878 Z. 505 f.

Die wichtigste Kirchenbildung im 3. Jahrhundert neben der katholischen Kirche ist  
wenn man vom Manichäismus abieht, der auf außerschristlichen Grundgedanken beruht  
die novatianische gewesen. Ist die katholische Kirchenbildung selbst erst relativ fertig und  
abgeschlossen, nachdem sie den „Novatianismus“ ausgestoßen, so hat dieser doch auch ganz  
und gar seine Voraussetzungen an dem Katholicismus, wie er vom Ende des 2. bis zur  
Mitte des 3. Jahrhunderts bestanden hat, und darf sich auf ihn deshalb mit Recht zu-  
rückbatieren. Dieses Recht kann er — darin vom späteren Donatismus verschieden —  
nicht nur aus der Lehre, sondern in höherem Grade durch seine öfkumenische Verbreitung  
im 3. bis 5. Jahrhundert von Spanien bis Syrien erweisen. Er zeigt sich hierdurch der  
katholischen Kirche ebenbürtig, wie vor ihm die marcionitische Kirche und die Gemein-  
den der phrygischen Propheten. Aber er ist beiden überlegen; denn jene spaltete sich sehr  
bald in Kirchen verschiedener Konfessionen, und diese waren durch ihren Enthusiasmus  
gehindert, dauernde Schöpfungen zu begründen. Die novatianische Kirche aber hat mehrere  
Jahrhunderte hindurch bestanden, sie hat sich einer hohen Blüte erfreut und selbst den  
katholischen Gegnern Achtung und Anerkennung abgezwungen. Damit ist bereits aus-  
gesprochen, daß der Name „Novatianische Sekte (oder Kirche)“ der Bedeutung der Be-  
wegung nicht gerecht wird. Er bezeichnet dieselbe nach ihrem hervorragendsten Haupte  
„Stifter“ wäre schon zuviel gesagt —, nicht nach ihrem Prinzip, ihrem Umfange und  
ihrer Tragweite. Wir haben es hier mit einem Schisma zu thun auf dem Boden des  
Katholicismus, einem Schisma, welches lediglich aus der Kontroverie über die Berech-  
tigung, den Umfang und den Erfolg der kirchlichen Schlüsselgewalt entstanden ist. Für  
die so entstandene schismatisch-katholische Kirche ist es aber in besonderem Maße charakte-  
ristisch, daß sie nicht nur fort und fort an allen Krisen, welche die große katholische Kirche  
seit dem Ausgang des 3. Jahrhunderts durchmachen mußte, schmerzlicher teilgenommen  
hat, sondern daß sie nachmals, so viel wir wissen, nie akatholische Sondermeinungen in  
sich entwickelt hat, vielmehr stets nur durch eine andere Auffassung von der Schlüssel-  
gewalt von der großen Kirche getrennt geblieben ist. Darf man dies schon fast als ein  
Unicum in der Geschichte der abendländischen Kirche bezeichnen (eine gewisse Parallele  
bietet die Janenistische Kirche), so ist auch die Beurteilung, welche die schismatische Kirche  
von seiten ihrer die Herrschaft führenden Rivalen vielfach erfahren hat, ein solches. Aus  
beidem aber folgt, daß das Maß des Archaisiischen, welches die novatianische Kirche aus  
dem Katholicismus der älteren Zeit übernommen hat, nur ein sehr geringes gewesen  
sein kann.

Quellen: 1. Werke Novatians. Hieronymus sagt (de vir. ill. 70, vgl. ep. 36  
ad Damas. n. 1 [Opp. I, p. 453 ed. Migne]: Novatianus, Romanae urbis pres-  
byter, adversus Cornelium cathedram sacerdotalem conatus invadere, Nova-  
tianorum quod Graece dicitur *Καθολῶν* dogma constituit nolens apostatas  
suscipere paenitentes. huius auctor Novatus, Cypriani presbyter fuit. scripsit  
autem de pascha, de sabbato, de circumcisione, de sacerdote, de oratione (so,  
nicht ordinatione ist zu lesen), de cibis iudaicis, de instantia (= von der Ausdauer;  
f. Caspari, Quellen, III, S. 428 n. 284), de Attalo, multaque alia, et de trinitate  
grande volumen, quasi *ἐπιτομή* operis Tertulliani faciens, quod plurimi ne-  
scientes Cypriani aestimant. Von diesen Werken sind uns nur die an sechster und  
sechster Stelle genannten erhalten. Jenes ist wie auch die in ihm citierten Schriften de

sabbato und de circumcissione (s. de eib. Jud. 1) in Briefform abgefaßt gewesen und unter Tertullians Namen auf uns gekommen. Das Werk *de trinitate*, welches ebenfalls unter Tertullians Namen überliefert ist und schon im Altertum diesem oder dem Cyprian beigelegt wurde, gehört nach dem Zeugnis des Hieronymus („nam nec Tertulliani liber est, nec Cypriani dicitur, sed Novatiani, cuius et inscribitur titulo, et auctoris eloquium, styli proprietates demonstrat“) dem Novatian. Man hat es ihm im 4. Jahrhundert abgesprochen, weil man es noch immer lesenswert fand, aber das Werk eines Schismatikers nicht gelten lassen wollte. Die Macedonianer in Konstantinopel, die sich auf eine Ausführung in demselben berufen haben, haben es dem

10 gefeierten Cyprian beigelegt. Allein Rufin berichtet, daß sofort einige Katholiken dagegen Einspruch erheben. Rufin hielt es für tertullianisch; allein Hieronymus bezeichnete es als von Novatian stammend (Rufin, *De adulterat. libr. Origenis*, T. 25, p. 395 der Opp. Orig. ed. Lommatzsch; Hieron., *Apol. adv. Rufin.* II, 19). Die inneren Gründe sind dem Zeugnis des letzteren durchaus günstig. Das Werk erweist sich selbst als von

15 einem römischen Christen geschrieben, der sich an der Theologie des Irenäus und namentlich des Tertullian gebildet hat, zu einer Zeit, da die Marcioniten noch zu bekämpfen waren, die monarchianischen Ansichten sich bereits in ihrer ganzen Breite entwickelt hatten und auch Sabellius schon als Häretiker ausgestoßen war.

Die Echtheit wird aber gewiß durch eine Vergleichung mit den gleich zu nennenden

20 beiden Briefen Novatians: die Übereinstimmungen im Stil sind evident. *De eibis Judaicis* (und darum auch *De sabbato* und *De circumcissione*) ist sicher nach dem Schisma verfaßt (s. die Adresse: „Novatianus plebi in evangelio perstanti salutem“, sowie andere Merkmale). In dem Traktat *De trinitate* — übrigens ist das schwierig der ursprüngliche Titel — findet sich keine Spur, die auf das Schisma deutet. Daher

25 wird anzunehmen sein, daß Novatian eben diesem Werke das Ansinnen als theologischer Schriftsteller verdankte, welches er schon besaß, als er Schismatiker wurde. In dem Brief *De eibis Judaicis* wehrt das Haupt der „Heiligen“ und „Reinen“ die auf der Verhachtung der Schriftgeetze beruhende Kleinheit der Juden mit den von Pseudobarnabas her bekannten Mitteln der allegorischen Erklärung ab (c. 1: „[de eibis Ju-

30 daei] se solos sanctos et ceteros omnes aestimant inquinatos“). In der Schrift *De trinitate* hat er mit klarem Reasonnement und blühenden Stils die populärphilosophische Gotteslehre und das Bekenntnis zur wahren Gottheit und zur wahren Menschheit Christi im Gegensatz zu Marcioniten und Monarchianern entwickelt. Diese Christologie ist die des Tertullian (daher kam das „opus Tertulliani“, aus dem N. quasi

35 eine *ἐκτίσις* gemacht haben soll, nur die Schrift *adv. Praxean* sein), aber sie ist noch um eine Stufe dem späteren nicänischen Bekenntnis näher gerückt (durch das Bekenntnis: „pater semper est pater“). Doch stammt der Sohn noch immer aus dem Willen des Vaters, und seine umschriebene Existenz ist an seine Aufgabe gebunden, hört also auf, wenn diese beendigt ist. Die geschichtliche Bedeutung des Werkes kam nicht leicht

40 überschätzt werden: es hat durch die Sicherheit seiner runden Formeln — eine Sicherheit, die nicht auf schwankenden Spekulationen ruht, sondern sich als einfach aus dem Symbol durch Deduktion gewonnen giebt (s. Loofs, *Leitfaden der Dogmengesch.* 2. Aufl. S. 105; Mattenbich a. a. O. II S. 361 ff.) — den lateinischen Christen die Möglichkeit gegeben, mit den Griechen in der christologischen Frage sich zu messen, ja ihnen zu imponieren. —

45 Die beiden Briefe Novatians, die er in der Zeit der Seisachtheia im Auftrage des römischen Klerus nach Karthago gerichtet hat und die sich in der Briefsammlung Cyprians (Nr. 30, 36) finden, sind, so kurz sie sind, doch die wichtigsten Denkmäler wie der schriftstellerischen Eigenart, so auch der Gesinnung Novatians. — Hieronymus spricht (ep. 10 ad Paulum senem *Concordiae* n. 3) von einer Briefsammlung N.s. Zu ihr mögen

50 alle die kleinen in de vir. ill. 70 genannten Schriften gehört haben (s. Caspari a. a. O. S. 129 n. 287), ferner die Schreiben, welche Novatian nach seiner Erhebung zum Bischof an die Bischöfe der Kirchen erlassen hat (s. Euseb., h. e. VI, 14. 45; Cypr. ep. 11 ff. 55 c. 21; Soerat., h. e. IV, 28). — In neuester Zeit ist das bisher so schwächliche Corpus Opp. Novatiani durch eine stattliche Reihe von Schriften vermehrt worden.

55 Auf Grund eingehender innerer Kritik hat man die pseudocyprianischen Schriften *De spectaculis*, *De bono pudicitiae*, *Quod idola dii non sint*, *De laude martyrii*, *Adversus Judaeos* ihm beigelegt. An Widerspruch fehlt es nicht, aber m. E. sind die Beweise (in Bezug auf Nr. 1. 2. 4. 5) so gut, daß man den novatianischen Ursprung bei ihnen als höchst wahrscheinlich bezeichnen darf (Nr. 3 ist wohl nicht von Novatian).

60 Zeugnisse fehlen freilich; sie sind auch nicht zu erwarten, da man (s. oben) sehr frühe

dem Novatian sein Eigentum genommen hat; aber Novatian mußte in Rom Doppelgänger in Bezug auf Bildung, Stil und Interessen gehabt haben, wenn jene Traktate nicht von ihm herrühren. De speet. und De bono pudic. sind Briefe und müssen nach dem Schisma geschrieben sein; Novatian ist von seiner Gemeinde zeitweilig getrennt (ebenso ist die Situation in De eibis Jud., s. e. 1); er ist Bischof (De bono pud. 1); seine Gemeinde ist keine bunte Stadtgemeinde, sondern ein besondrer Kreis, der sich durch Heiligkeit auszeichnet (De bono pud. 2). De laude martyrii dagegen ist vor dem Schisma geschrieben, eine schwungvolle, ja höchst schwallstige, auf Vergilismen auferbante Rede, der aber doch das innere Feuer und der evangelische Ernst nicht fehlt. Sie stammt aus dem ersten Anfang der decianischen Verfolgung, noch vor dem Tode Fabians (also auch vor den epp. 30 und 36). Hat De trinitate dem Verfasser den Ruhm des Theologen eingetragen, so De laude den des Redners. Der Traktat Adv. Judaeos kann zeitlich nicht sicher bestimmt werden.

Unfassender noch als durch diese vier Schriften wäre das Corpus Opp. Novatiani zu bereichern, wenn die 20 pseudovorigenistischen Traktate, die Vatissol entdeckt hat, ihm zuzuweisen wären. Allein es fehlt viel zu einem ausreichenden Beweise für die Hypothese, und schwere Bedenken stehen ihr gegenüber. Daß novatianische Schriften in großem Umfange in den Traktaten ausgeschrieben sind, ist eine Thatsache; aber auch Irenaeus Tertullian und andere sind ausgeschrieben, wenn auch nicht so stark. Daß Novatian sich selbst und die anderen in dieser Weise geplündert hat, ist an sich nicht wahrscheinlich und nicht bewiesen. Der Stil des Verfassers der Traktate zeigt m. E. nur dort sichere Verwandtschaft mit Novatian, wo Novatian ausgeschrieben ist; die Christologie ist weiter entwickelt als bei Novatian; man muß also zur Annahme von Interpolationen seine Zuflucht nehmen. Die Traktate sind m. E. demnach nicht in das Corpus Opp. Novatiani einzustellen.

Der Stil der Schriften Novatians ist wesentlich einheitlich und wohl erkennbar; ebenso sind seine Ausdrucksmittel fast überall dieselben. Strenge logische und rhetorische Schulung ist überall ersichtlich. Die Vorliebe für den Syllogismus und für straffe Deduktion geht durch alle Schriften durch; daher disponiert er meistens klar und gut. Oft gefällt sich der Verfasser in einer rhythmischen Prosa, in asyndetisch nebeneinander gestellten schwingvollen Aussagen und in poetischen Ausdrücken. Die Abhängigkeit von Vergil verleugnet sich nirgends; doch trägt der Verfasser trotz seines rhetorischen Gewandes auch strenge Gedanken eindrucksvoll vor. In dem Traktat De laude martyrii ist die Rhetorik gesteigert, aber er ist ein Panegyrikus und muß als solcher stilistisch gewürdigt werden. Die unter den römischen Klerikern ungewöhnliche Bildung und die Bereisheit Novatians ist ausdrücklich bezeugt. Hierher gehören a) die böhmischen Ausdrücke des Cornelius in seinen Briefen an Fabianus von Antiochien (Euseb., h. e. VI, 43, 5: *ὁ θαυμαστός*, 7: *ὁ λαμπρότατος*, 17 *ὁ λαμπρὸς ὄντος*, dazu *ὁ δογματιστής*, *ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ἐπερασοπιστής*, *ὁ ἐκδικητὴς τοῦ εὐαγγελίου*) und an Cyprian (ep. 49, 2; *laqueatis captiosa*), b) Cyprians Zeugnis (ep. 51, 2: *verba loquacia*, 55, 24: *iactet se Novatianum licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet*; 60, 3: *in perniciem fratrum lingua sua perstrepens et facundiae venenatae iacula contorquens magis durus saecularis philosophiae pravitate quam sophiae dominicae lenitate pacificus*), c) Zixtus II. Zeugnis (Ad Novat. 1: vor dem Schisma sei er ein *vas pretiosum* in der Kirche gewesen; e. 13: er habe früher *lubricos in fide caelesti adlocutione gestärkt*), d) Hieronymus (ep. 36, 1: *eloquentissimus vir Novatianus*; de vir. ill. 70: *grande volumen de trinitate*) und e) Ambrosiaster (zu 1 Ro 13, 2: *Novatianus non parvae scientiae*). Über den Vorwurf, der ihm gemacht worden ist, er sei nicht Anhänger der christlichen, sondern der stoischen Philosophie s. unten.

2. Zeitgenössische Berichte. Die wichtigste Quelle für die Entstehung des novatianischen Schisma ist die Briefsammlung Cyprians, namentlich die Schreiben des Cornelius und Cyprian (Eph. 14. 45. 49. 52—55. 59. 60. 68. 69. 73), ferner jene römische Briefsammlung aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, welche Eusebius benutzte und ercerpieren konnte (h. e. VI, 43), endlich eine dritte Kollektion von Briefen, aus denen Eusebius Mitteilungen gemacht hat: die *epistolae Dionysii Alexandrini* (h. e. VI, 45sq.); unter ihnen befand sich auch ein Schreiben des Dionysius an Novatian selbst. Eine wichtige zeitgenössische Quelle ist noch die pseudocyprianische Schrift *ad Novatianum* (Hartel III, p. 52 sq.), die dem römischen Bischof Zixtus II. gebührt und im Jahre 257/8 abgefaßt ist, also aus einer Zeit stammt, aus der wir von Cyprian über Novatian

- und sein Schisma nichts mehr hören. Weniges ist es, was man den Beschlüssen der karthaginienischen und römischen Synoden in der Angelegenheit der Gefallenen und der Schrift Cyprians de lapsis entnehmen kann. Bei der Benutzung dieser aus der ersten Zeit des Streites stammenden Quellen, die fast sämtlich die Bedeutung von Urkunden beanspruchen, hat man stets im Auge zu behalten, daß wir sehr spärliche Zeugnisse aus dem gegnerischen Lager besitzen, und daß die kirchliche offizielle Korrespondenz in der Mitte des 3. Jahrhunderts bereits alle Züge einer täuschenden Diplomatie und jener amplifikatorischen geistlichen Rhetorik trägt, die als Pendant zum weltlichen Kanzleistil sich von diesem wesentlich nur durch die virtuose Ausbeutung anzüglicher Bibelstellen unterscheidet. — 3. Spätere Berichte. Unter ihnen hat man zwischen solchen zu unterscheiden, welche von den noch bestehenden novatianischen Kirchen handeln, resp. in welchen diese bekämpft werden, und solchen, die lediglich mit dem Ketzer Novatian sich befassen. Die große Verbreitung der novatianischen Gemeinden im Orient veranlaßte die katbolischen Bischöfe vom Anfang des 4. Jahrhunderts ab zu einer entschiedenen Polemik. Namentlich suchte man der novatianischen Auffassung von der Buße den Schriftbeweis (Sbr 6) zu entreißen (s. Overbeck, Zur Gesch. des Kanons S. 52 f.). Ein besonderes Werk gegen die Novatianer schrieb Eusebius von Csesa (Hieron., De vir. ill. 91), welches aber nicht auf uns gekommen ist. Ferner ist Euseb., h. e. VI, 42—VII, 8 von Wichtigkeit. Athanasius (Opp. I, 701 edit. Paris. 1698), Basilius, Gregor von Nazianz (vv. II.), Chrysostomus (auch Pseudochrysostomus, hom. T. VIII, Pars II p. 295: *Ἀσπότης ἔρρηξε τὸ χρυσοῦμα καὶ Ναρδάτος σπράξε τὰ διαγοαζέρινα*) und Hieronymus (vv. II.) berücksichtigen die Novatianer. Sehr ausführlich und mit offenkundiger Vorliebe und Anerkennung hat Sokrates in seiner Kirchengeschichte durchweg die Geschichte der novatianischen Gemeinden im Orient, namentlich in Konstantinopel, geschildert, so daß man ihn sogar selbst für einen verkappten Novatianer gehalten hat. Dies ist er schwerlich gewesen; aber unzweifelhaft hat er persönliche Beziehungen zu der Partei besessen. Sozomenus bringt über das von Sokrates Berichtete hinaus wenig Neues (Notizen auch bei Philostorgius h. e. VIII, 15). Jüder von Belusium (saec. V.) hat in den Briefen 338, 339 von den Novatianern gehandelt. Aber noch am Schlusse des 6. Jahrhunderts hat es Eulogius, der ehrwürdige Patriarch von Alexandrien, und Freund Gregors d. Gr., für nötig gehalten, in einem besonderen großen Werke *κατὰ Νωατιανῶν* (*Novatianorū*) *λόγοι* ε (mit einem 6. Buch als Appendix) aufzutreten. Reiche Auszüge aus demselben hat Plerius (cod. 182. 208. 280) mitgeteilt, die allerdings beweisen, wie getrübt die Tradition über Novatian selbst damals gewesen ist. Von den griechischen Häreseologen kommen nur Epiphanius (haer. 59) und Theodoret (h. f. III, 5) in Betracht. Beide aber wissen nicht viel neues zu sagen. Auch in mehreren kaiserlichen Gesetzen des 4. und 5. Jahrhunderts werden die Novatianer erwähnt (s. Euseb., Vit. Constant. III, 61. Cod. Theodos. de haeret. 2. 6. 52. 59. 65. de pagan. 24). Von abendländischen Quellen kommen zunächst die Beschlüsse der Synoden betreffs der Ausübung der Schlüsselgewalt in Betracht. Ein „grande volumen adversum Novatianum“ (de vir. ill. 82) hat z. B. Konstantins Meticius, ein gallischer Bischof, verfaßt; es ist aber nicht auf uns gekommen (ein Citat aus demselben über die Taufe hat Augustin öfters angeführt). Im Westen verblümmerte die novatianische Bewegung viel schneller als im Osten, und die Polemik gegen sie wurde geradezu aus dem Orient erst wieder importiert. Dennoch besitzen wir noch einige mehr oder minder wichtige Zeugnisse. Die Inschrift des Damajus auf Hippolyt als Novatianer (s. Bullet. di Archeol. Crist. 1881, III. S. VI A. p. 26 sq.; dazu Zunk in der Tüb. Quartalschr. 1881, S. 611 f.) zeigt freilich, wie gänzlich getrübt die Kunde über die Schismen des 3. Jahrhunderts bereits im vierten — und in Rom selbst — gewesen ist. Der Zeitgenosse des Damajus, der Verfasser des pseudoaugustinischen Traktats *Contra Novatianum*, bezeugt einen zeitweiligen (jedenfalls kurzen) Aufschwung der novatianischen Gemeinde in Rom, der Traktat ist aber wichtiger für die Charakteristik seines Verfassers als für Novatian. Auf zum Teil selbständiger Kenntnis beruht noch, was Pacianus von Barcelona in den Briefen gegen den Novatianer Sympronianus, der seine Lehre in einer Abhandlung dargelegt hatte, mitgeteilt hat. Wenig wertvolles bringt Philaster (haer. 82); mit den Nachrichten in haer. 89 hat es vielleicht eine besondere Bewandnis (s. Overbeck a. a. O. S. 53). Einzelnes bei Hilarius, Ambrosius (de paenitent.), Prudentius, Rufinus, Hieronymus (die aber beide sich auf orientalische Novatianer beziehen), im Catalogus Liberianus, in den Briefen Innocenz' I., Gelasius I. und Leo I. und bei Vincenz von Lerinum. Werwolle Nachrichten bringt noch Augustin (vv. II.,

z. B. de utilit. jejun. 9, 11; c. Crescon. II, 1 etc.). Die weiteren lateinischen Häreseologen dürfen fast unberücksichtigt bleiben (August. 38; Praedest. 88; Zirtus II. soll die Novatianer widerlegt haben; Isidor 35; Paul. 30; Honor. 50; Pseudohieron. 33). — Schließlich sei noch erwähnt, daß auch bei den Irran und Ketten die Erinnerung an die Novatianer nicht ganz fehlt. Auf relativ guter Tradition beruht z. B. die Erzählung im Heiligenkalender zum 12. März (Wittenfeld 1879, S. 173). Die Übersicht über das Quellenmaterial ergibt, daß man seit der Mitte des 1. Jahrhunderts, namentlich in Rom selbst, über den Ursprung des Schismas und die Person Novatians nichts sicheres mehr gewußt hat. Die römische Kirche hat die Traditionen wie über Hippolyt so auch über Novatian ausgetilgt oder durch Legenden ersetzt.

Name. Die gesamte lateinische Tradition von Cyprian und Cornelius ab, mit Ausnahme der griechisch beeinflussten Theologen des 1. Jahrhunderts, des Damianus (Epistaph. in S. Hipp.: „in scisma semper mansisse Novati“, Prudentius (Peristeph. hymn. 11: „Fugite o miseri exeeranda Novati schismata“), und des Decret. Gelas. nennt den Schismatiker „Novatianus“, die griechische in der Regel „*Ναβάτος*“ (*Noováτος*, *Ναβάτος*), aber Dionysius von Alexandria schrieb *Noovátiavós* (*Navatjavós*), und so auch an einer Stelle vielleicht Zozemenus („*Novatus*“ im feptischen Kalender). Der Name „Novatian“ darf als gesichert gelten; indessen zeigt das Damianus-Epistaphium, daß selbst Lateiner — allerdings nur in Gerichten — sich an der Verkürzung des Namens nicht gestoßen haben. Die Partei wurde sehr bald „*Novatiani*“ genannt und ließ sich selbst diesen Namen, wie es scheint, als Ehrennamen gefallen (Zirtus II. ad Novat. 8: „qui enim aliquando Christiani nunc Novatiani jam non Christiani primam fidem vestram perfidia posteriore per nominis appellacionem mutastis“); Cyprian schreibt einmal sehr genau (ep. 73, 2) „*Novatianenses*“ (i. Tertull. de praeser. 30: „*ecclesia Romanensis*“). Novatian selbst hat die Seinen „die Reinen“, die Gegner „die Unreinen“ genannt (Sixtus ad Novat. 1; Theodoret h. f. III, 5; Eulogius bei Photius cod. 182 p. 127; cod. 280). Im Orient scheint der Name gebräuchlicher gewesen zu sein als im Occident (i. Euseb. h. e. VI, 13, 1; Hieron. de vir. ill. 70). Augustin (h. 38; i. Praedest. 38; Isidor. 28; Honor. 43) hat den Namen von Cyprianus (h. 59, 6. 13) übernommen (Cathari = Mundi). (Nach Augustin h. 16 führten die Manichäer im Abendlande auch den Namen „*Catharistae*“). Der Schismatiker hat seine Gegner „*Corneliani*“ genannt (Eulog. l. c.; Euseb. h. e. VI, 13, 18; i. Philosoph. IX, 12 fin.), wonach die Partei des Hippolyt die Katholiken als „*Καλλιστοι*“ bezeichnete. Schließlich sei bemerkt, daß nach Epiph., Ancorat. 13 die Novatianer in Rom „*Montenses*“ genannt wurden, welcher Name auch dann nicht sicher auf die Verzeichnung der Montanisten mit ihnen hindeuten würde, wenn die Vermutung, daß Cyprianus Donatisten und Novatianer verwechselt hat, nicht zu Recht bestünde. (Die von Mosheim, De reb. Christ. ante C. M. p. 500, gegebene Erklärung ist sehr zweifelhaft). In Innocent. I., ep. 2, c. 11, Siricius, ep. 5, c. 2, Optatus II, 1 sind unter „*Montenses*“ Donatisten zu verstehen. Gegen Gardners Versuch (Credibility II, vol. IX, p. 365), den Namen „*Novatus*“ als den richtigen zu erweisen, i. Walch a. a. O. S. 189 f. Ueber den Namen *Αἰσιρηγοί* i. Hefele, Conciliengesch., II, S. 26.

Geschichtliche Voraussetzungen. Es ist noch nicht allgemein anerkannt, daß in der katholischen Kirche bis c. 220 der definitive Ausschluß aus der Kirche grundsätzlich die Strafe für Götzendienst, Ehebruch, Murei und Mord gewesen ist, wobei man für den Gefallenen, sofern er bis an sein Ende als Büßer verbarnte, die Verzeihung Gottes im Jenseits vorbehielt. Besonders instruktiv ist hier Orig. de orat. 28 fin. Diesem Grundsatz muß die Praxis in den meisten Fällen überall in der Kirche entsprochen haben (Tertull., de pudic. 12: „*Hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur*“). Durchbrochen worden ist er zuerst für die Fleischesünden (für den Abfall zur Häresie galten überhaupt andere Regeln), und zwar erstlich durch die besonderen Vollmachten, welche man den Konfessoren beilegte, ein archaischer Rest, der sich aber bis zum Ende des 3. Jahrhunderts gehalten hat, sodann durch einen Erlaß des römischen Bischofs Callist, in welchem er die Wiederaufnahme Möglichkeit den in Ehebruch oder Murei Gefallenen zusprach (Philosoph. IX, 12; Tertull. de pudicit. 1), und wahrscheinlich in einzelnen Gemeinden durch einige Erlasse früherer Bischöfe (Dionysius von Korinth bei Euseb. h. e. IV, 23, 16). Indessen muß auch noch über die Zeit Caracallas hinaus der Ausschluß aus der Kirche als Strafe für grobe Fleischesünden fortgedauert haben. Zur Zeit Cyprians ist aber die Absolution für

dieselben bereits die in den meisten Gemeinden verbreitete Regel gewesen, wie aus ep. 1 und 55 e. 20 deutlich hervorgeht. Jener Erlass des Kallist hatte das Schisma des Presbyter Hippolyt zur Folge. Da dasselbe, wie man bestimmt vermuten darf, um 250 bereits erloschen war, so erscheint die Annahme möglich, daß die laxe Praxis des Kallist von seinen Nachfolgern wieder etwas verschärft worden ist, und diese Annahme ist aus der Briefsammlung Cyprians vielleicht zu bestätigen. Indessen erfahren wir nicht, daß nachmals in Rom die Absolution für grobe Sündensünden wieder controvers geworden ist. (Anders in Afrika [Cyp. ep. 55, 21]. Es kam aber dort nicht zum Schisma, vielmehr überließ man den einzelnen Bischöfen, nach eigenem Ermessen und Gewissen zu handeln. Diese Maßregel hatte den Erfolg, daß zur Zeit Cyprians die strenge Praxis allmählich erloschen war. — Die Frage übrigens, ob das Sakrilegium vergeben werden könne, behandelte noch Ambrosius [de poenit. I, 2] sehr vorichtig, und in Bezug auf das sappadozische Cäsarea bemerkt noch Sokrates [V, 22], daß man dort Todsünder nicht wieder aufnehme. Die strenge Praxis hatte sich also dort seit den Tagen Firmilians erhalten, nach Sokrates übrigens auch bei den hellspontischen Macedoniern und den asiatischen Quartadecimanern.) Was den Abfall zum Götzendienste anlangt, so ist gewiß, daß es für ihn noch keine Milderungen gab (Cyp., Testim. III, 28: „Non posse in ecclesia remitti ei qui in deum deliquit“). Man brauchte aber auch in dem Menschenalter zwischen 220 und 250 nicht auf solche zu sinnen, da die, welche in dieser Friedenszeit in das Heidentum zurückfielen, nachträglich das Verlangen nach Wiederaufnahme schwerlich mehr geäußert haben werden. Aus den den Jahren 250 j. angehörigen römischen und karthaginienischen Urkunden ist es wahrscheinlich, daß in der Zeit des Fabian in der römischen Gemeinde, zumal im Presbyterkollegium, verschiedene Meinungen über die Behandlung grober Sünder vertreten waren; zu einem Schisma ist es indes nicht gekommen. Die decianische Verfolgung rief aber fast überall in der Kirche einen solchen Abfall hervor, daß die Fortsetzung der bisherigen Praxis gegenüber den Lapsi den Bestand der Gemeinden geradezu in Frage stellen mußte und die Verweigerung der kirchlichen Barmherzigkeit als eine Grausamkeit erschien. Hatte doch selbst schon ein Tertullian (de pudicit. 22) die unter Qualen Verleugnenden bedingt in Schutz genommen und zugestanden, daß man bei erzwungener Verleugnung doch im Herzen den Glauben unbeschädigt bewahren könne. Aber nicht nur die äußeren Umstände, auch die „Dogmatik“ forderte mehr und mehr eine Änderung der Praxis. Ist die Kirche nämlich mit ihrer Hierarchie die unumgängliche Heilsanstalt, „extra quam nulla salus“, so erweist sich die alte Hoffnung als trügerisch, Gott könne einen Sünder noch zu Gnaden aufnehmen, welchem die Kirche die Absolution und Rekonkiliation verweigert habe. Handelt Gott nur durch den Priester an den Einzelnen, so ist das Seelenheil derselben untrennbar gebunden an den Zusammenhang mit dem Klerus und der Kirche. Ist es nun auch unzweifelhaft, daß diese Theorie, welche das Gnadewirken Gottes auf den Umfang der kirchlichen Absolution reduzierte, ihre volle Ausbildung erst durch den Vorstand erhielt, in welchen sich die Kirche infolge der decianischen Verfolgung gesetzt sah (s. Cyp. de unitate eccl. und de lapsis), so ist es andererseits doch gewiß, daß die gesamte Entwicklung der kirchlichen Lehre und Verfassung unabhängig von äußeren Ereignissen zu dieser These drängte. Ihre erste, freilich noch undeutliche und halbe Anerkennung erhielt sie in der Praxis, bußfertige Lapsi unmittelbar vor dem Tode zu absolvieren — eine Maßregel, die im Jahre 250 fast überall in der Kirche ergriffen wurde (s. z. B. Dionysius bei Euseb. h. e. VI, 41), und welche eine Änderung der bisherigen Ansichten nicht notwendig involvierte (daher auch nicht zu Schismen führte). Denn der Gefallene wurde nur unter der Voraussetzung seines Todes absolviert, d. h. wenn die Möglichkeit, wieder in Verbindung mit der Kirche zu treten, nach menschlichem Ermessen nicht mehr bestand. Die Absolution hatte hier also eine praktische Rekonkiliation mit der Gemeinde gar nicht zur Folge, und eben deshalb hatte sie amphibolischen Charakter und konnte verschieden aufgefaßt werden. Die Sehnsucht aber der Gefallenen nach ihr und die Unsicherheit über das Seelenheil, wo die kirchliche Absolution fehlte, auch bei aufrichtiger Buße (Euseb. l. c.), zeigt am deutlichsten, daß die Kirche durch ihre Laien dazu gedrängt worden ist, sich selbst für die unumgängliche Bedingung des Heiles zu halten. Indessen die leise Umiegung der bisherigen Theorie und Praxis, wie sie durch die Absolution der Sterbenden bezeichnet ist, reichte nicht aus, um den ganzen Vorstand zu heben. Es waren weiter gehende Maßregeln erforderlich. Erst als diese ergriffen wurden, erhob sich, soviel wir zu urteilen vermögen, ein entschiedener Widerspruch, der dann auch konsequent die milde Praxis gegenüber den sterbenden Gefallenen wieder in Frage stellte.

Vorgeschichte. Die Angabe des Philostorgius (h. e. VIII, 15), Novatian sei ein Vbrgyier gewesen, verdient schwerlich Glauben. Sie gründet sich entweder auf die Thatfache, daß er später in Vbrgyien viele Anhänger gefunden hat, oder ist aus dem Interesse abzuleiten, ihn mit dem Montanismus von vornherein in Beziehung zu bringen. Für die Vorgeschichte Novatians sind wir fast allein auf die Schrift des Zirkus gegen ihn und auf den gebäffigen und lügenhaften Brief des Cornelius (ep. ad Fabium Antioch.) angewiesen, da Cyprian und Zofrates nur Weniges, Eusebius ganz Unzuverlässiges berichten. Im folgenden ist der Versuch gemacht, das Thatfächliche zu ermitteln. Novatian empfing in einer schweren Krankheit, die sogar die Hilfe eines Exorzisten nötig machte, die Taufe durch Bepfrenzung (Ablinitaufe) ohne darauffolgende bishöfliche Veriegelung. Die Vollgültigkeit dieser Taufe war damals noch nicht überall anerkannt (doch f. Cypr. ep. 69). Demnach wurde Novatian von dem römischen Bifchof — wahrſcheinlich von Fabian — zum Presbyter geweiht, angeblich unter dem Widerpruch des ganzen Klerus und vieler Laien, die ihn, als unvollkommen getauft, des Priesteramtes nicht für würdig hielten. Jedenfalls beweist seine Weife unter solchen Umständen, daß er in der Gemeinde durch seine Gelehrsamkeit und Beredfamkeit hervorragte, und das geht nicht nur aus seiner anerkannten schriftstellersifchen Thätigkeit hervor — der Traktat de trinitate und die Schrift de laude martyrii gehören in die vordecianifche Zeit —, sondern noch mehr aus den Prädikaten, welche ihm Cornelius gegeben hat, Prädikaten, die Cornelius in böhnifchem, feine Adreffat Fabius aber wahrſcheinlich in anerkennendem Sinne gebraucht hatte (ſie ſind oben zuſammengestellt worden). Auch aus der Briefſammlung Cyprians erkennt man, daß Novatian in der an Gelehrten ſo armen römifchen Kirche durch Philoſophie und Beredſamkeit ſich auszeichnete; adſertor evangelii et Chriſti hat ihn Cyprian böhnifch genannt (ep. 14, 3). Das Privatleben und die Amtsthätigkeit des Novatian muß ſtellenlos geweſen ſein, da ihm Cornelius weſer Schändung von Jungfrauen, noch Ehebruch, noch Raub von Kirchengeldern vorzuwerfen gewagt hat (ſ. auch Cypr. ep. 55, c. 24 und den Brief des Dionyſius an Novatian bei Euseb. h. e. VI, 45), und da Zirkus ausdrücklich ſeine frühere Thätigkeit in der Kirche preiſt (e. 1. 13. 14). Allerdings weiß Cornelius eine für Novatian nachteilige Geſchichte zu erzählen: er habe ſich während der Zeit der ſtärkſten Verfolgung ſtreng in ſeinem Hauſe abgeſchloſſen, und als die Diaſonen ihn aufgefordert hätten, er möge eingedenk ſeiner Pflicht als Presbyter den in Gefahr ſchwebenden und des Beſtandes bedürftigen Brüdern zu Hilfe eilen, habe er zürnend mit Niederlegung ſeines Amtes gedroht und ſich darauf berufen, er gehöre einer anderen Philoſophie an. Dieſe Geſchichte aber iſt in dieſer Faſſung ganz unglaubwürdig und ſie wird durch die eine Thatſache bereits widerlegt, daß Novatian zur Zeit der Verfolgung nach dem Märtyrertode des Fabian (20. Januar 250) die offizielle Korreſpondenz der römifchen Gemeinde geführt hat (ſ. u.), wenn auch nicht gleich anfangs. Als Kern der Fabel darf man vielleicht annehmen, daß die ihm durch die Diaſonen bei einer Gelegenheit zugemutete Hilfeleiſtung ſeinen Grundſätzen oder den ſtrengen aſketiſchen Übungen widerſprach, denen er ſich zeitweilig hingegeben. Noch näher liegt die Hypotheſe, daß die römifche Polizei ihn als gelehrten Mann (Philoſophen) bei der Verfolgung übergegangen hat, und daß ſeine Gegner dies zu ſeinem Ungunſten gebrauchten. Dafür kann man ſich vielleicht auf den Schluß des Traktats de laude berufen. Merkwürdig bleibt es, daß die decianifche Verfolgung zwar andere römifche Presbyter, nicht aber ihn, den hervorragendſten, betroffen hat; aber ſeine Schuld kam das ſchlechterdings nicht geſehen ſein, da ſonſt ſein ganzes ſpäteres Verhalten unbegreiflich wäre. Der von Cornelius dem Novatian ſupponierte Ausdruck: *ἐρέως πάς εἶναι γινώσκους ἐραστῆς*, iſt eben um ſeines Doppeliſinnes willen ganz beſonders lüdiſch. Später hat man in der Kirche die novatianifche Auffaſſung von den Sünden und der Buße als die ſteife („omnia peccata paria eſſe“) auszugeben verſucht, um auf dieſe Weiſe den eigenen Abfall von der prinzipiellen und religiöſen Beurteilung der Sünde zu eſkamotieren. Mit dem Stoicismus hat aber Novatian nicht mehr gemeinſames, als ſeine ſpäteren Gegner, nur daß er überhaupt dieſer Philoſophie kundig war (Cypr. ep. 55, c. 24; 60, c. 3), und die Gegner dies für gering ſchätzten und ihn auch deshalb verdächtigen. Nach dem Tode des Fabian im Beginne der decianifchen Verfolgung wurde zunächſt kein neuer Biſchof in Rom gewählt. Ein ſolcher wäre ſofort dem ſicheren Tode geweiht geweſen (ep. 55, c. 9). So trat eine Vakanz von faſt 15 Monaten ein, in welcher, dem Herkommen gemäß, das Presbyterkollegium unter Zuziehung der Diaſonen die Gemeinde zu regieren und zu vertreten hatte. Dies Kollegium beſtand damals in Rom, wenn es vollzählig war, aus 53 Perſonen (Euseb. h. e. VI, 13, 14). Neben ihm ſpielten aber die

Konfessoren eine um so größere Rolle, als die Autorität des Bischofs fehlte. Wir kennen eine Reihe von Persönlichkeiten aus dem römischen Klerus, die sich damals hervorthaten; unter ihnen steht Novatian in erster Reihe, während wir von dem Presbyter Cornelius, dem nachmaligen Bischof, nichts vernehmen. Von großer Bedeutung sind die drei Schreiben des römischen Klerus aus der Zeit der Vakanz, die wir in der Briefsammlung des Cyprian (Nr. 8. 30. 36) besitzen (auf mehrere jetzt verlorene wird in ihnen angespielt). Quellen für die Zustände in Rom z. B. der bischöflichen Vakanz sind auch die *ep.* 9. 20. 21. 27. 35. 28. 31). Das zweite und dritte (nicht das erste) rühren bestimmt von Novatian her. In *ep.* 8, 2 spricht sich der römische Klerus also über die von ihm beobachtete Praxis aus: „Die Gefallenen haben wir zwar von uns ausgeschieden, aber nicht gänzlich verlassen, sondern wir haben sie ermahnt und ermahnen sie zur Bußfertigkeit, damit sie irgendwie Verzeihung von dem erlangen können, welcher sie gewähren kann; denn von uns verlassen, möchten sie noch schlimmer werden . . . Man muß jenen, welche der Versuchung erlegen sind, wenn sie erkranken und über ihre Sünde Buße thun und die kirchliche Gemeinschaft wünschen, jedenfalls zu Hilfe kommen“. Hiermit ist deutlich gesagt, daß mit den sterbenden Gefallenen eine Ausnahme zu machen sei. Für Cyprian wurde dieser Grundsatz jetzt erst maßgebend. Während er noch *ep.* 15—17 über die Sterbenden ganz geschwiegen hatte, giebt er nun *ep.* 18f. die Anordnung, sie zu absolvieren und zwar unter Beziehung auf den römischen Brief und auf die Wünsche der Konfessoren, die zu respektieren seien (*ep.* 20, 3: „*nec in hoc legem dedi aut me auctorem temere constitui. Sed eum videretur et honor martyribus habendus . . . et praeterea vestra scripta legissem etc.*“). Also von Rom aus ist der karthaginensische Bischof zu relativer Milde erst bewegt worden. Die übrigen Lapsi sind unter der Zucht und Aufsicht der Kirche während der Verfolgungszeit zu halten, da für sie das Heilmittel, bei erneutem Sturm zu bekennen und so ihre Sünde zu tilgen (über diese Anschauung vgl. schon den Brief der Gemeinde von Lyon bei Euseb. h. e. V, 1, 26. 15. 16. 48. 19), offen bleiben muß (*ep.* 19, 2; 24; 25; 55, 7). In dem römischen Schreiben (*ep.* 30 *Novatiano auctore*), welches namentlich auch formell vortrefflich redigiert ist und eine bessere Vorstellung von dem Charakter Novatians verschafft, als alle Nachrichten über ihn, wird die von Cyprian befolgte Praxis ausdrücklich gebilligt und bei aller Strenge gegen die libellatici die Möglichkeit einer Wiederaufnahme der Lapsi nicht einfach abgeschnitten. Auf einem großen Konzile soll, wenn der Friede wieder hergestellt sein wird, die Angelegenheit der Gefallenen verhandelt werden. Bis dahin sollen sie rechtschaffene Buße zeigen. „Wir wollen beten, auf daß der Buße der Gefallenen auch die Wirkung der Verzeihung nachfolge, daß sie in Erkenntnis ihres Vergehens uns einstweilen Geduld beweisen“ (c. 6). Diesen Mittelweg haben wir beschlossen in Gemeinsamkeit mit einigen benachbarten und in Rom anwesenden Bischöfen. Vor Einsetzung eines Bischofs (es ist nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß die Gegensätze in der Behandlung der Lapsi in Rom zu keiner Zeit die Frage nach der Prärogative des Bischofs gegenüber den Presbytern berührt haben. Alles, was man in dieser Hinsicht gemutmaßt hat, ist eingetragen. In Karthago steht es anders. Aber auch dort ist die Bedeutung der „Presbyterpartei“ und ihre angeblich prinzipielle Opposition gegen den Episkopat sehr übertrieben worden) — ist keine Neuerung einzuführen in der Zuchtpraxis. Novatian lehnt also Neuerungen nicht prinzipiell ab. Dieselbe Haltung zeigt das folgende, von ihm verfaßte Schreiben des römischen Klerus (*ep.* 36), welches den Cyprian in seinem Kampfe gegen die laxen Konfessoren und Presbyter kräftig unterstützt. Auch die Briefe, welche Cyprian in dieser Zeit mit den römischen Konfessoren Moses, Maximus u. gewechselt hat (*ep.* 28; 31; 37), zeigen völlige Uebereinstimmung wie in Rom selbst, so zwischen Cyprian und den Römern. Somit ist bis zum Ende des Winters 250/1 für uns keine Spur einer Vorbereitung des Schismas in Rom nachweisbar. Dazu bemerkt Sirius (*ad Novat.* 13. 14) ausdrücklich, daß vor dem Schisma Novatian mit der Kirche in der Behandlung der Gefallenen übereingestimmt habe. Was an dem Manne hervortrat, war sein christlich sittlicher Ernst und die Entschiedenheit, mit der er den *vigor evangelicus* und eine *fides robusta* behauptete.

Das Schisma. Im März 251 wurde, nachdem die Verfolgung erloschen war, der Presbyter Cornelius, der alle geistlichen Ämter der Reihe nach bekleidet hatte, zu Rom von der Majorität und, wie es scheint, nach allen Regeln des Rechts unter Ältesten; von 16 Bischöfen, angeblich wider seinen Willen (*ep.* 55, 8), zum Bischof erwählt (*ep.* 55, 8f. 24). Aber die Minorität — und zu ihr gehörten mehrere Presbyter (nach Euseb. h. e. VI, 13, 20 mindestens fünf), sowie die angesehensten Konfessoren —



fügte sich nicht, sondern stellte sofort den Novatian als Gegenbilar auf und ließ den selben durch drei italienische Bischöfe der Ordnung gemäß weihen. Cornelius behauptete (Euseb. h. e. VI, 13, 7), Novatian sei pleglich *ex machina* aufgetreten, während er vorher eidlich versichert habe, nicht nach dem Bistum zu streben, und die Art seiner Einsetzung sei eine unwürdige und frivole gewesen (VI, 13, 8f.). Dies wird man be-  
 zweifeln dürfen. Gewiß aber ist, obgleich es merkwürdigerweise bisher nicht deutlich er-  
 kannt worden ist, daß im Beginn des Streites eine theoretische Kontroverie gar nicht  
 nachweisbar ist, es sich vielmehr zunächst lediglich um die Person des Cornelius gehandelt  
 hat. Novatian hatte in der Zeit der Vatanz die Korrespondenz der Gemeinde geführt,  
 er war unzweifelhaft der hervorragendste Geistliche Roms, er besaß das Vertrauen der an-  
 gesehenen Glieder der Gemeinde: so war er zum künftigen Bischof prädestiniert; Cornelius  
 dagegen war ein durch keine besonderen Vorzüge auszeichneter Priester (jungfräuliche  
 Enthaltsamkeit rühmt ihm Cyprian nach ep. 55, 8). Ließ sich auch wahrscheinlich gegen  
 sein Privatleben nichts einwenden, so scheint sein Verhalten in der Zeit der Verfolgung  
 nicht ganz einwandfrei gewesen zu sein (s. ep. 11, 2; 15, 2, 3; 55, 10sq.). Mag  
 auch der Vorwurf, er sei selbst libellaticus gewesen, unbegründet sein, so ist es doch  
 zweifellos, daß er mit Bischöfen, die geesert hatten, in Gemeinschaft getreten war und  
 namentlich einem gewissen Bischof namens Trophimus gegenüber die Grundsätze strenger  
 Zucht preisgegeben hatte (ep. 55, 10f.). Seine Person also, und zunächst nur sie, war  
 dem strengeren Teile in der Gemeinde unannehmbar. Andererseits darf man allerdings  
 schließen, daß die Majorität ihn gewählt hatte im Interesse der Selbsterhaltung, um  
 Milde walten zu lassen. Aber es ist charakteristisch, daß in dem ganzen Briefwechsel  
 zwischen Cornelius und Cyprian (ep. 14–53) eine theoretische Differenz zwischen jenem  
 und Novatian überhaupt nicht erwähnt wird; erst vom 51. Briefe an erfährt man aus  
 der Briefsammlung etwas von einer solchen. Ferner ist eben gezeigt worden, daß  
 Novatian in früherer Zeit die Möglichkeit einer Wiederaufnahme der Gefallenen nicht  
 prinzipiell gelehnet hatte. Endlich geht aus dem Briefe des alexandrinischen Dionysius  
 an Novatian hervor (Euseb. h. e. VI, 15), daß dieser selbst die Wiedervereinigung mit  
 der Majorität nicht für aussichtslos hielt, daß er sich vielmehr wider seinen Willen in  
 eine Opposition gedrängt sah und nun in ihr verharrte („Wenn Du wider Deinen  
 Willen, wie Du sagst, fortgerissen worden bist, so beweise dies dadurch, daß Du frei-  
 willig wieder zurückkehrst“). Die Situation ist also die gewesen, daß Novatian erst nach  
 der Wahl des Cornelius, und um sie illusorisch zu machen, im Bunde mit einigen Ge-  
 sinnungsgenossen, und von ihnen getrieben, sich entschlossen hat, gegenüber dem drohenden  
 Lager Regiment die alte Bußordnung wieder nachdrücklich zu betonen und keine Aus-  
 nahmen nun mehr zuzulassen. Nicht ein Kampf um die Sache hat zu einem persönlichen  
 Streit sich zugespitzt, sondern umgekehrt hat sich ein persönlicher Gegensatz nachträglich zu  
 einer sachlichen Kontroverie entwickelt. Erwägt man, wie lange Zeit hindurch in anderen  
 Landeskirchen in Ost und West die laxen und die strenge Praxis nebeneinander noch  
 relativ friedlich bestanden haben (trotz der Existenz einer novatianischen Kirche neben der  
 katholischen), ohne daß es zu einem Schisma dort kam (so bis tief ins 1. Jahrhundert  
 hinein, ja noch länger), bringt man in Anschlag, daß Cyprian anfänglich, ja eigentlich  
 fort und fort die Thatsache des Schismas, nicht aber die Theorie des Schismatikers für  
 das Verderbliche gehalten hat, so kann man nicht zweifeln, daß man von beiden Seiten  
 die Differenzen bis auf weiteres ertragen hätte (wie in dem Falle ep. 55, 21), wären sie  
 nicht in einer und derselben Gemeinde durch den unverföhnlichen Gegensatz zweier Perso-  
 nen vergiftet worden. Diese Einsicht, die namentlich durch ep. 57, 5 bestätigt wird,  
 schwächt freilich das Interesse an dem akuten Streite und die Sympathie für jeden der  
 Partner bedeutend ab; indessen zeigt doch andererseits der Umfang, welchen die nova-  
 tianische Separation sehr bald annahm, und ihre lange Dauer, daß die sachlichen Diffe-  
 renzen wirklich zu prinzipiellen werden konnten. Für die Sache des Cornelius war es  
 sehr günstig, daß Cyprian im Frühjahr 251, bevor er aus seinem Versteck in seine  
 Gemeinde zurückkehrte, sich gezwungen sah, um des offen ausgebrochenen Schismas willen  
 (Schisma des Helicissimus) nachzugeben und die Möglichkeit der Wiederaufnahme der  
 Gefallenen zuzugestehen (diesen Umschwung bezeichnet der 13. Brief; s. namentlich c. 2  
 und 6). Damit war es für ihn entschieden, daß er auf die Seite des Cornelius zu-  
 treten hatte, obgleich bislang Novatian und die Presbyter-Menschen Maximus und  
 Moses seine Stützen in Rom gewesen waren. Somit erfolgte seinerseits die Anerkennung  
 des Cornelius, wenn auch nicht so präzis und unumwunden, wie Cornelius dies ge-  
 wünscht hatte (ep. 41, 15). Noch vorsichtiger verhielten sich einige afrikanische Pro-

vinzialbischöfe (ep. 18). Aber die überwiegende Majorität trat auf Cornelius Seite, der auf einer großen römischen Synode (60 Bischöfe waren nach Euseb. VI, 13) anwesend und viele Presbyter [nach dem Kopien 16] und Diakonen) den Novatian exkommuniziert und das „Arzneimittel der Buße“ für alle Gefallenen proklamiert hatte.

5 Novatian hatte sich beeilt, nicht nur durch Zirkularschreiben (ep. 55, 21), sondern auch durch Gesandtschaften die Kirchen, speziell die afrikanische, für sich zu gewinnen (ep. 44, 1 f.) und die Person des Cornelius zu diskreditieren. Nicht überall wurde er so schroff abgewiesen, wie in Karthago, wo Cyprian nicht einmal gestattete, daß die Gesandten öffentlich gehört wurden. Im Orient fand er an Habius von Antiochien und an anderen

10 Bischöfen Zügeln, mindestens Gönner, und auch sonst waren die zahlreich versammelten Synoden nicht überall ihm ungünstig. Cyprian fiel nun die schwere Aufgabe zu, seinen ehemaligen Freunden, den römischen Presbyter-Konfessoren, zu schreiben und sie vom Schisma abzurufen (ep. 16). Er that dies in einer Weise, die deutlich die Verlegenheit zeigt, in der er sich befand. Gründe werden nicht angeführt, sondern

15 nur das Schisma selbst wird ihnen vorgehalten. Ungefähr um dieselbe Zeit (Mai 251) tagte zu Karthago eine große Synode (ep. 55, c. 6). Die Entscheidung war fraglich. Lange Zeit wurde „auf beiden Seiten“ die heilige Schrift verglichen und viele Sitzungen mußten gehalten werden. Die strenge Ansicht hatte nicht in der Hauptstadt, wohl aber in der Provinz, die gewiß minder von der Verfolgung betroffen war, viele Verteidiger (ep. 55). Die Briefe Novatians, die er namens der Be-

20 kenner geschrieben, hatten doch teilweise gewirkt, ebenso die systematische Agitation seiner Gesandten. Um so leichter einigte man sich gegenüber der laxen Partei des Felicißimus; aber schwerer war es, ein Abkommen über die Behandlung der Gefallenen zu treffen. Endlich setzte Cyprian und sein Anhang einen „Mittelweg“ durch (s. d. ganzen 55. Brief). Das

25 Recht aller Gefallenen auf Wiederaufnahme wurde noch nicht unumwunden anerkannt, es wurde auch diesmal nur den Sterbenden zugesprochen. Aber die lange und volle Buße, die den Lapsi auferlegt wurde, sollte die göttliche Liebe zur Verzeihung bewegen und doch schließlich irgendwie auch die irdische Rekonkiliation bewirken können. Wie aber der Beschluß der Synode vom Jahre 253 zeigt (ep. 57), muß letzteres absichtlich dunkel ge-

30 lassen worden sein. Aber ein bedeutender Fortschritt war es immerhin, daß man zwischen Libellatici und Sacrificati scharf schied, und jenen auch ante mortem (ep. 55, 17) die Absolution gewährte. So kam man in Afrika dem Beschlusse der römischen Synode unter Cornelius ziemlich nahe. Ein sehr glücklicher Umstand für Cornelius war es, daß schon im Frühjahr 251 ein eifriges Haupt der schismatischen karthaginensischen Partei,

35 Novatus, nach Rom gekommen war (ep. 47) und sich auf die Seite des Novatian geschlagen hatte. Was ihn dazu bewogen hat, ist um so unklarer, als er ja in Karthago der Partei angehörte, welche im allgemeinen die laxen Grundsätze vertrat. Er muß auch in Rom eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben, so daß sein Todfeind Cyprian, zwar gewiß übertreibend, ihn geradezu für das römische Schisma selbst verantwortlich gemacht

40 hat (ep. 52; s. auch Catal. Liberian: „Eo tempore supervenit Novatus ex Africa et separavit de ecclesia Novatianum et quosdam confessores“). Die Solidarität zwischen Cornelius und Cyprian erhielt durch den gemeinsamen Gegensatz gegen Novatus nun ihr stärkstes Siegel. Sehr bald, noch im Jahre 251, kam Cornelius an den Freund melden, daß die glorreichen Bekenner Maximus und Genossen (Moses war bereits

45 im Merker gestorben) den Novatian verlassen hätten und in den Schoß der Kirche zurückgekehrt seien (ep. 19; s. auch dieselbe Mitteilung an Habius von Antiochien bei Euseb. h. e. VI, 13, 6 sq.). Cornelius behauptet in beiden Briefen, sie hätten sich selbst für getäuscht erklärt durch die Tücke, Schlaubeit, Lügen, Meinende und welsartige Freundschaft „der betrügerischen und arglistigen Bestie“, des schismatischen und häretischen Novatian. Aber der 53. Brief der Sammlung, in welchen die Konfessoren selbst ihren

50 Übertritt zu Cornelius dem Cyprian anzeigen, lautet ganz anders und straft den römischen Bischof Tügen: „nos habito consilio utilitatibus ecclesiae et paci magis consulentes omnibus rebus praetermissis et iudicio dei servatis cum Cornelio . . . pacem fecisse“. Kein Wort der Anklage gegen Novatian; allein die Rücksicht auf den

55 Frieden hat sie bewogen, dem Streit, in welchem sie ihr Recht nicht aufgegeben haben, ein Ende zu machen. Das nun folgende Schreiben Cyprians (ep. 54) an die Bekenner fließt über von Anerkennung und Freude. Doch hält es der Bischof noch für nötig, sie zu belehren und zu stärken. Er überfendet ihnen seine Schrift de unitate eccl. Novatian hatte den schwersten Verlust erlitten; seine Partei scheint durch den Übertritt der

60 Presbyter-Konfessoren in der Stadt Rom stark betroffen worden zu sein; aber er gab

seine Sache nicht preis; im Gegenteil suchte er die Seinen nur um so fester an sich zu fesseln (doch ist in dem Bericht des Cornelius bei Euseb. VI, 13, 18 eine Übertreibung nicht zu verkennen) und suchte überall die Einigung neuer Bischöfe zu bereiten (ep. 55, 21). Cornelius muß (ep. 50) dem Cyprian melden, daß eine zweite Gesandtschaft von novatianischen Agitatoren nach Karthago aufgebrochen sei, unter ihnen Novatus selbst. Der Bischof sendet ihnen sofort seine Leute zur Gegenwirkung nach und charakterisiert jene als Verbrecher und Buben. Die Antwort Cyprians (ep. 52) ist voll der geistigsten Invektiven gegen Novatus. Nicht nur wird ihm sowohl das karthaginische als das römische Schisma in blinder Wut zur Last gelegt, sondern es wird auch behauptet, daß seine Gegenwart in Rom die Ursache gewesen, weshalb die Presbyter konfessieren nicht früher schon in den Schoß der Kirche zurückgekehrt seien. Den novatianischen Agitatoren gelang es, in Karthago eine Gemeinde zu sammeln, als deren Bischof Marinus (nicht zu verwechseln mit dem Konfessor) eingesetzt wurde (ep. 59, 9). So hatte Karthago drei Bischöfe: den Cyprian, den Fertunatus (von der Partei des Felicissimus) und den Marinus. Da der erstere die gemäßigten, die beiden anderen die extremen Grundsätze vertraten, so ging die katholische Partei siegreich aus dem Konflikte hervor, während die schismatischen Gemeinschaften in Karthago, wie es scheint, verkümmerten. Cyprian setzte zwar seine heftige Polemik gegen die „Laren“ fort (ep. 59, 12f.), aber er und seine Partei haben sich von Monat zu Monat zu weiteren Konzessionen genötigt und verschärften so den Gegensatz zu den Novatianern. Schon in dem 56. Briefe (an einige afrikanische Bischöfe) gesteht er für seine Person zu, daß selbst solche, welche offenkundig verflucht haben, nach 3jähriger Buße zu absolvieren seien, will aber die Entscheidung der Provinzialsynode vorbehalten. Diese — sie trat im Mai 253 zusammen — beendete unter den Anzeichen einer neuen Verfolgung (i. Z. des Kaisers Gallus), daß allen bußfertigen Gefallenen sofort die Wiederaufnahme gewährt werden sollte (ep. 57). Dieser Beschluß, der über den des J. 251 weit hinausgeht (c. 1), wird aber noch lediglich durch die „Mor“ motiviert (c. 1) und durch Offenbarungen und Visionen erhärtet (c. 2, 5). Cornelius wird aufgefordert, dieser Anordnung beizutreten; es ist aber lehrreich, daß den zuwiderhandelnden Bischöfen nicht die Kirchengemeinschaft gekündigt, sondern denselben nur mit dem Gerichte Gottes ihrer Strenge wegen gedroht wird. Man wollte augenscheinlich niemanden nötigen, in das novatianische Lager überzugehen. Die erwartete Verfolgung, die man im Voraus als eine furchtbare charakterisiert hatte, war tatsächlich sehr unbedeutend. Um so mehr nützte man es aus, daß manche, die in der decianischen Verfolgung Lapsi geworden, nun ein mutiges Bekenntnis ablegten (ep. 60, 2) und daß Cornelius durch seine Verbannung zum Konfessor wurde (ep. 60, 3; 61, 3). Man verkündete nun, Gott selbst habe ihn Novatian gegenüber legitimiert. Von diesem selbst erfahren wir aus der Briefsammlung nichts mehr. Hier und dort aber in der Kirche folgten zwischen 250 und 260 Bischöfe der laien Praxis nicht; einige von ihnen schlossen sich Novatian an (so Marcianus in Arles ep. 68), ohne die Kirche zu verlassen, andere waren ihm wenigstens günstig gesinnt. Im Orient starb Sabius von Antiochien, an den auch Dionysius geschrieben (Euseb. h. e. VI, 41), zu gelegener Zeit für die Katholiker. Auf der großen orientalischen Synode zu Antiochien, auf welcher von vielen Bischöfen die strenge Praxis gutgeheißen und Novatian als Bischof anerkannt werden sollte — viele Kirchen hatten dies sogar schon gethan (Euseb. h. e. VII, 5) —, siegte tatsächlich die milde Richtung, deren Hauptvertreter Helenus von Tarsus, Firmilian von Kappadocien und Theoklitos in Palästina waren. Man hatte den rührigen Vermittler Dionysius, der rastlos Briefe im Sinne der Kircheneinheit und Milde in alle Weltgegenden schrieb (Euseb. h. e. VI, 16), zur Synode eingeladen; aber da Sabius gestorben war — er war dem Dionysius selbst sehr unbequem geworden (Euseb. VI, 41) —, so wurde der Sieg auch ohne den alexandrinischen Bischof errungen (VI, 16). Schon um das Jahr 253 waren sehr viele, angeblich alle morgenländischen Kirchen wieder zur Einheit zurückgekehrt, während sich die drohende Spaltung über Ägypten, Armenien, Pontus, Bithynien, Cilicien, Kappadocien, Syrien, Arabien bis nach Mesopotamien erstreckt (VII, 5) und anfangs großen Erfolg gehabt hatte (ep. 55, 21). Beachtenswert ist, daß noch im J. 341 die in Antiochien versammelten Bischöfe an Julius von Rom schreiben (Socrat. II, 15), er dürfe die von ihnen abgesetzten Bischöfe nicht wieder einsetzen, sie hätten ja auch gegen die Ausschließung des Novatus (Novatian) aus der Kirche keinen Widerspruch erhoben. In Rom hatte, wenn nicht alles trügt, der Bischof Stephanus wieder eine etwas schärfere Haltung eingenommen, um die Novatianer zu gewinnen: er hatte die schlimmsten Lapsi noch nicht wieder aufgenommen (es ist hier also keine Generalabsolution

erfolgt, wie in Karthago unmittelbar vor der Verfolgung des Gallus), sondern ließ sie in Bußübungen schwachen, nahm also keine neuen Absolutionen vor. Allein sein Nachfolger Zixtus gewährte ihnen im J. 257 die Rekonkiliation und rief damit einen neuen sehr heftigen Angriff des Novatian und seiner Partei (die er übrigens als eine sehr wenig zahlreiche bezeichnet) hervor. Um ihn abzuwehren, ist der Traktat *Ad Novatianum* geschrieben (näheres s. in m. Abhandl. über diese Schrift).

Die prinzipielle Differenz. In dem Anfange des Streites über das Verfahren gegenüber den Gefallenen (250/1) handelte es sich nicht um den *casus mortis*, auch nicht um die *sacriticati* (ep. 55, 26), noch weniger um die Wirkamkeit und den Erfolg rechtschaffener Buße (es ist lediglich eine hartnäckig wiederholte Verleumdung der Gegner, daß Novatian oder seine Anhänger je die Fruchtlosigkeit der Buße behauptet hätten; sie erklärt sich aber daraus, daß nach späterer katholischer Ansicht allerdings ein Erkommunizierter nicht selig werden konnte), endlich auch nicht um die Rechte des Bischofs gegenüber den Presbytern und Kessessoren, sondern lediglich um die *libellatici*. Erst im Fortgange des Schismas zieht man auf beiden Seiten die Konsequenzen. Und zwar ist Novatian zuerst dazu fortgeschritten, Mt 10, 32f. für den Kernspruch des Evangeliums zu erklären und somit den zu Götzendienst Abgefallenen die Absolution in jedem Falle, also auch in *casu mortis* zu verweigern, während die Majorität nun, wenn auch unter gewissen Reserven, die Möglichkeit der Wiederaufnahme aller Gefallenen (ante mortem) proklamierte (Cyprian selbst gesteht ep. 55, 3f. zu, daß er seine Ansichten geändert habe). Da beide Parteien darin übereinstimmten, daß der Abfall zum Götzendienst den Verlust der ewigen Seligkeit nicht notwendig zur Folge habe, daß vielmehr auch ein *sacriticatus* von Gott Verzeihung erhalten könne (Novatianus kann das prinzipiell nicht geleugnet, muß es aber freilich als ganz unwahrscheinlich bezeichnet haben), so stellt sich die Kontroverse als ein Streit über den berechtigten Umfang und den Erfolg der kirchlichen Schlüsselgewalt dar. Der großen herrschenden Partei hat Cyprian die Theorie geliefert. Sie ist aber nur von dem Abendlande, und erst seit Augustin, in ihrer Stringenz ausgenützt worden. Man begnügte sich auch mit den allgemeinen Erwägungen, daß die Kirche unter keinen Umständen zu spalten sei, daß die bl. Schrift zu Barmherzigkeit und Liebe verpflichte, daß die Kirche die Gefallenen nicht der Welt, der Häresie, dem Schisma preisgeben dürfe (ep. 55, 15f.), daß das Zugeständnis der Hilfe in *casu mortis* notwendig weiter führe, da ja viele von den Sterbenden doch wieder gesund würden (ep. 55, 13), daß die Kirche die Gefallenen, sofern sie ihnen das Recht zuspricht, durch ein offenes Bekenntnis in neuer Verfolgung ihre Schuld zu sühnen, damit schon als nicht gänzlich erstorbene, sondern als halbtote Glieder bezeichne (ep. 55, 16). Man wies weiter darauf hin, daß es unbillig sei, von jemandem die Buße zu verlangen, ohne ihm die Absolution in Aussicht zu stellen (ep. 55, 17; 55, 28). Ferner berief man sich auf die längst eingeführte Praxis, nach welcher selbst Ehebrecher und Betrüger abschwört werden konnten, und fragte, ob denn diese Verbrechen so viel geringere seien, da sie doch vom Apostel als Götzendienst bezeichnet würden (ep. 55, 26, 27). Endlich verwies man den Vorwürfen der Partei gegenüber auf die gewissenhafte Prüfung jedes einzelnen Falles, auf die Unterschiede in der Behandlung der *libellatici* und *sacriticati* (ep. 55, 13f. 17), auf die lang andauernde Bußzeit, auf die Verweigerung der Absolution gegenüber solchen, die erst in *casu mortis* Neue zeigten (ep. 55, 23). Um aber den Wechsel der Grundsätze zu motivieren, erklärte man, daß man während der Verfolgung selbst zur Erleichterung des Leides der Gefallenen nichts habe thun dürfen, da sie das Mittel in der Hand gehabt hätten, sich selbst zu restituieren, daß man sie aber angesichts einer drohenden zweiten Verfolgung aufnehmen müsse, um sie für den Kampf zu stärken, s. ep. 19, 2; 24; 25; 55, 7; 57. Alle diese Gründe finden sich auch bei Cyprian, aber sie sind für ihn nicht die entscheidenden. Entscheidend ist, daß nur dem innerhalb der Kirche Sterbenden das Heil zugänglich ist, daß also jeder notwendig verloren gehen muß, der definitiv aus derselben ausgeschlossen ist (*de unit. eccles.*; man beachte, daß schon Tertullian, *Apol.* 39 den Auschluss aus der Kirche als eine Art Vorspiel des jüngsten Gerichts vorgestellt hatte). Hieraus ergibt sich sofort, daß die Kirche dem Urteile Gottes vorgreifen würde, wenn sie jemandem, der sich nicht selbst dauernd von ihr losgesagt haben will, definitiv die kirchliche Gemeinschaft verweigern würde (ep. 54, 3). Umgekehrt aber ist auch die Wiederaufnahme in die Kirche nicht präjudizierend, da Gott trotz derselben den Sünder die Seligkeit vorenthalten kann (ep. 55, 18; 55, 29; 57, 3). Steht es aber so, daß die Kirche den Bindeschlüssel in letzter Instanz verwaltet (ep. 55, 29: „*apud inferos confessio non est neque exhomologesis*“), während

ihre Absolution nur eine *conditio sine qua non* der Seligkeit ist, nicht aber das gnädige Endurtheil Gottes sicher einschließt, so wird natürlich jeder Versuch, auf Erden in der Kirche Unkraut und Weizen scheiden zu wollen, als Eingriff in die Privilegative Gottes, zugleich als Härte und Grausamkeit abzulehnen sein. Die Kirche ist also nicht mehr die Gemeinschaft der Erwählten und Heiligen, sie ist überhaupt nicht mehr eine religiöse Gemeinde im strikten Sinne des Wortes, welche das sichere Heil in ihrer Mitte hat, sondern sie ist das unumgängliche Institut, aus welchem die Gemeinde der Erwählten und Heiligen hervorgeht. Ihr religiöser Charakter ist also einzig bestimmt durch ihre Unumgänglichkeit. Diese selbst aber stellt sich in den sakramentalen Weihen dar, die sie spendet (zu welchen auch ihre Absolution gehört), die jedoch die Seligkeit nicht garantieren. Sofern sie aber die sakramentalen Weihen nur unter der Voraussetzung gewisser moralischer Leistungen spendet, ist sie die moralische Anstalt, welche für das Heil erzieht. Auch als solche ist sie unumgänglich; denn alle Tugenden erhalten erst in ihr und nur in ihr Wert vor Gott (ep. 54; 57, 1). Keines aber, die Spendung der Weihen und die erziehende, richterliche Funktion, setzt politische Formen voraus und ist an die Priester gebunden, speziell an den Episkopat, der in seiner Einheit die Legitimität der Kirche garantiert. Von diesem Standpunkt aus wird jedes Schisma zur Häresie: eine Theorie, die Krenaus und Tertullian noch nicht kennen, und die selbst noch ein Optatus nicht zu billigen vermag. Wenn nun Novatian und sein Anhang umgekehrt urtheilt, wenn er der Kirche das Recht und die Pflicht zuspricht, die groben Sünder definitiv von sich auszuscheiden (so weit wir zu urtheilen vermögen, hat Novatian selbst das strenge Verfahren noch nicht über alle groben Sünder ausgedehnt [s. namentlich ep. 55, 26, 27], sondern nur über die Lapsi verhängt; aber es ist sicher, daß in den novatianischen Kirchen in der Folgezeit kein Todssünder absolviert wurde [s. z. B. Soerat. h. e. I, 10]). Die Behauptung des Ambrosius [de poenit. III, 3], daß N. zwischen größeren und geringeren Sünden nicht unterschieden und allen die Vergebung gleichmäßig verweigert habe, beruht auf einer Entstellung. Wenn die Novatianer die groben Sünder ausschlossen, so haben sie übrigens auch diese nicht gänzlich preisgegeben, sondern unter der Jucht und Airbitrie der Kirche belassen, wenn er ihr die Befugnis aberkannte, Götzendiener zu absolvieren, aber die Vergebung Gott anheimstellte, der allein die Macht habe, Sünden nachzulassen (s. auch Soerat. h. e. IV, 28), wenn er behauptete: „non est pax illi ab episcopo necessaria habituro gloriae suae [scil. martyrii] pacem et accepturo maiorem de domini dignatione mercedem“ (ep. 57, 1) und andererseits lehrte: „peccato alterius inquinari alterum et idololatriam delinquentis ad non delinquentem transire“ (ep. 55, 27), — so ist offenbar, daß sein Begriff von der Kirche, der kirchlichen Absolution und den Rechten des Priesters, kurz sein Begriff von der Schlüsselgewalt ein anderer war, resp. geworden ist, als der seiner Gegner. Seine These, daß nur Gott Sünden vergeben könne, depotenziert nicht den Begriff der Kirche, sondern sichert wie die eigene religiöse Bedeutung der Kirche so auch den vollen Sinn der kirchlichen Gnadenpendungen; sie schränkt nur den Umfang der Kirche zu gunsten ihres Inhaltes ein. Wird die kirchliche Vergebung unter gewissen Umständen verweigert, während doch auf die Barmherzigkeit Gottes in allen Fällen mit Zuversicht gehofft wird, so kann dies nur den Sinn haben, daß jene die Seligkeit nach Novatian begründete und nicht etwa nur die sichere Unseligkeit ausschloß (so die Gegner). Die Zugehörigkeit zur Kirche ist also für die Novatianer nicht die *conditio sine qua non* der Seligkeit, sondern sie versichert dieselbe in irgend welchem Maße. Darum aber darf die Kirche in gewissen Fällen dem Urtheile Gottes nicht vorgreifen. Sie greift aber durch den Ausschluss niemals vor, wohl aber durch die Wiederaufnahme. Ist ferner die Kirche als Gemeinde der Getauften, welche Gottes Vergebung empfangen haben, wirkliche Gemeinde des Heils und der Heiligen, so kann sie in ihrer Mitte keine Untheiligen dulden, ohne ihren Charakter zu verlieren. Jeder einzelne Sünder, der in ihr geduldet wird, stellt ihre Legitimität in Frage, da die Kirche eben nur Gemeinde der erwählten Heiligen ist und nichts anderes (s. auch Sympron. bei Pacian). Von hier aus behält aber endlich die Verfassung der Kirche, die Scheidung von Laien und Geistlichen, die Befugnis der Bischöfe, eine nur sekundäre Bedeutung. Denn es handelt sich bei der Zugehörigkeit zur Kirche nach diesen Grundsätzen primär nicht um die Verbindung mit dem Klerus (dem Bischof), sondern um die Verbindung mit Christus und der Gemeinde, die das sicher in ihrer Mitte hat, was außer ihr zwar noch vorhanden, aber unsicher ist — die Seligkeit. Aber die Bedeutung der Bischöfe tritt auch noch deswegen zurück, weil eine so folgenschwere Majuskel hier gar nicht aufkommen konnte, und weil die Laien nicht anders behandelt wurden als die Geistlichen.

Die richterliche Gewalt der Bischöfe erscheint somit als beschränkt. Novatian ist von Cyprian und Cornelius als Schismatiker und Häretiker (ep. 69, 1: Antidrist) gleich anfangs bezeichnet worden. So leicht der Beweis für das erstere zu liefern war, so schwierig war die Bestimmung der Häresie, wenn man sie nicht lediglich in der Spaltung der Kirche<sup>5</sup> einheit konstatieren wollte. Cyprian weiß dem Antonianus (ep. 55, 2. 21 f.) keine rechte Antwort zu geben auf dessen Frage, worin die Lehre des Novatian denn bestehe („seias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat eum foris doceat“). Man kann sich darüber nicht wundern; denn die letzte Differenz in dem Begriff von der Kirche und der Schlüsselgewalt ist Cyprian selbst nicht ganz deutlich geworden. In seiner eigenen Anschauung waren noch zu viele archaische Reste (sie beziehen sich vornehmlich auf die Eigenschaften des Priesters; vgl. sein Urteil über die Unkräftigkeit gottesdienstlicher Handlungen, welche von gefallenem Priestern vollzogen sind, ep. 65, 1 und über die Unmöglichkeit, gefallene Priester zu restituieren, ep. 65, 4; 67; seine Stellung zum Hebertaufstreit ist wenigstens zum Teil auch als archaisch zu bezeichnen),<sup>15</sup> als daß er den Kirchenbegriff Novatians überzeugend als einen „häretischen“ hätte erweisen können. (Ein Anlaß zur prinzipiellen Beurteilung findet sich bei Cyprian ep. 69, 7, also in einem verhältnismäßig späten Briefe: „non est una nobis et schismaticis symboli lex neque eadem interrogatio; nam eum dicunt, eredis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per s. ecclesiam, mentiuntur“.) Auch Dionysius, der in seinem Schreiben an Dionysius von Rom (Euseb. h. e. VII, 8) sich bemüht, die Vorwürfe gegen Novatian zu häufen, bringt es zu keiner durchschlagenden Auflage, ebensowenig Zirkus ad Novatianum. Zechs Punkte führt Dionysius an:<sup>20</sup> 1. N. habe die Kirche gespalten, 2. einige Brüder zur Gottlosigkeit und Blasphemie verleitet, 3. als frevelhafter Sykophant Gott und Christus der Unbarmherzigkeit geziehen, 25 1. die hl. Taufe verwerfen, 5. die Pölis und Homologia vor der Taufe beseitigt, 6. den hl. Geist aus seinen Anhängern vertrieben. Das sub 4 Gesagte bezieht sich bestimmt auf die Praxis Novatians, die Katholiker, die zu ihm übertraten, wiederzutaufen (s. Cyprian ep. 73, 2; Cyprian selbst gebietet umgekehrt die Wiedertaufe der Novatianer ep. 69, 1 f.); der sub 5 gemachte Vorwurf ist leider unverständlich, da Cyprian den Novatianern ausdrücklich (ep. 69, 7) die formelle Übereinstimmung mit der Kirche in dem Taufritus zugegeben scheint. Das sub 6 Bemerkte ist nur eine Floskel (doch s. Theodoret). — Erst in der Folgezeit, nachdem die katholische Kirche entschlossen auf der betretenen Bahn fortgeschritten war, stellte sich die prinzipielle Differenz unverkennbar deutlich dar.

Ein gutes Bild von Novatians Haltung gewinnt man aus dem oben angeführten<sup>35</sup> pseudodaugustinischen Traktat in den Quaest. Vet. et Nov. Testamenti. Sind auch einige Züge späterer Entwicklung unverkennbar, so ist doch in allen Hauptpunkten die Wiedergabe gewiß zutreffend: Die Kirche ist der Leib Christi und muß daher heilig gehalten werden, wie Christus heilig ist. Durch die Taufe, in der alle Sünden vergeben werden, wird jeder Einzelne ein Glied Christi; alle zusammen bilden den Leib Christi.<sup>40</sup> Für alle Sünden, die nach der Taufe geschehen, gibt es Buße und Vergebung in der Kirche — selbst für den Mord —; nur für die Sünden der Idololatrie (und der Hurerei) gibt es hier auf Erden keine Vergebung; denn sie allein sind im strengen Sinne Sünden wider Gott. Mund und ohne Einschränkung hat Christus gesagt: „Wer mich verleugnet, den werde ich auch verleugnen“. Daraus folgt, daß diese Sünde — mag sie auch aus<sup>45</sup> den verschiedensten Ursachen entstehen und die verschiedensten Nebenumstände haben — identisch ist mit der Sünde wider den hl. Geist; denn nur von dieser Sünde heißt es, sie könne weder jetzt noch in Zukunft vergeben werden. In der Taufe haben wir nach Vergebung aller Sünden den hl. Geist empfangen und sollen fortan nicht wider den hl. Geist sündigen. Ihum wir es doch, so sind wir des bei der Taufe empfangenen Geistes<sup>50</sup> ipso facto verlustig; es giebt aber nur eine Taufe. Die Kirche kann somit einen Götzendiener (auch einen Hurer) nicht wieder aufnehmen; denn sie haben die Sünde wider Gott begangen, in Bezug auf welche die Kirche logischerweise keine Lösegewalt besitzen kann. Aber die Buße soll sie jenen Sündern verkünden, und sie sollen in der Buße bis an ihr Ende beharren; denn die Aufforderung zur poenitentia ist schrankenlos in der<sup>55</sup> hl. Schrift (c. 2: poenitentia praedicata est, non remissio), nicht aber die Anstiftung ihrer Frucht, der remissio: nec ego renuo agendam poenitentiam admissae idololatriae, sed ego remittere non audeo, quia crimen hoc ab eo remittendum est in quem admissum est (c. 10). Damit ist gesagt, daß die abstrakte Möglichkeit besteht, daß Gott den Götzendiener wieder aufnimmt; denn bei Gott ist kein Ding<sup>60</sup> unmöglich; wir aber wissen darüber nichts (c. 10: Novatianus effectum aut denegat

aut seire se minime profitetur; doch folgt schon aus der Zusage der bloßen Möglichkeit einer Wiederannahme durch Gott im Jenseits, daß Novatian, wenn er die Idolatrie mit der Sünde wider den hl. Geist gleichgesetzt hat, auch diese Sünde nicht für schlichthin unvergebbar gehalten haben kann; er hat also „in futurum“ nicht von der Ewigkeit verstanden). Der katholischen Kirche erklärte N., daß sie durch die Wieder-  
 5 aufnahme der Götzendiener (und Murer) die Kirche völlig zerstöre; denn da in der Kirche alle einen Leib, nämlich den Leib Christi bilden, so besaßen die Bösen die Guten; also ist der ganze Leib zerstört. Mögen sie auch die korrekte traditio und professio haben, sie sind des Heils verlustig und tragen den Christennamen ohne Recht, denn er kommt  
 nur der reinen Kirche zu. Christen giebt es somit nur bei den „Novatianern“.

Die geschichtliche Beurteilung des Gegenstandes wird verschieden ausfallen, je nachdem der Historiker die alten Forderungen der christlichen Religion oder die Forderungen der Zeit ins Auge faßt. Die novatianischen Gemeinden haben unstreitig einen wertvollen Rest der alten Überlieferung bewahrt. Der Gedanke, daß die Kirche Gemeinschaft des  
 sicheren Heiles und darum auch der Heiligen sei, entspricht den Vorstellungen der Urzeit  
 (s. d. Hirten), wenn auch die Vertreter desselben im 3. Jahrhundert längst nicht mehr alle Konsequenzen gezogen haben. Sie haben doch nicht die politischen Attribute der  
 Kirche mit den religiösen völlig identifiziert, sie haben die Heilsgüter nicht zu Erziehungsmitteln für die Seligkeit herabgesetzt, nicht die Wirklichkeit mit der Möglichkeit vertauscht;  
 sie haben endlich die Ansprüche an ein heiliges Leben der Christen nicht völlig herabgesetzt,  
 20 namentlich aber die alte Auffassung von der Taufe als Gabe und irgendwie unabhängige Verpflichtung beibehalten. Aber andererseits war es eine Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit zugleich, die libellatnei strenger zu bestrafen als andere grobe Sünder.  
 War man einmal dazu fortgeschritten, diesen die kirchliche Verzeihung zu gewähren, so hatten gewiß viele Lapsi einen größeren Anspruch auf milde Behandlung. Der Gedanke,  
 25 eine Gemeinde von Heiligen zu bilden, war eine Annäherung, wenn nur die Sünde des Götzendienstes zur Frage stand (bezw. noch der Mureri), und er war ohne grobe Selbsttäuschung oder Zerspaltung der bisherigen Christenheit nicht mehr durchzuführen. Die eine Maßregel, welche die Novatianer ergriffen, war längst nicht im stande, die Kirche zu  
 reformieren, resp. den Anspruch, die wahrhaft Evangelischen zu sein (adsertores evan-  
 30 gelli et Christi), zu legitimieren. Wir hören auch nicht, daß in der Kirche der Matharer die Askese, die Weltsucht, die Hingebung an den religiösen Glauben eine bedeutend  
 verschiedenere gewesen wäre, als in der katholischen Kirche. Im Gegenteil: nach allem, was wir aus spärlichen Anzeichen vermuten können, muß das Bild, welches beide Kirchen in  
 der Folgezeit gewährten, ziemlich identisch gewesen sein. Da die Novatianer in der Lehre  
 35 und namentlich auch in der Verfassung von der katholischen Kirche nicht abweichen, so erscheint ihre Bußdisziplin als ein archaisches Trümmerstück, dessen Aufrechterhaltung ein zweifelhaftes Gut war, und ihre Verwerfung der katholischen Gnadenpendungen (Praxis der Wiedertaufe) als revolutionär, weil nicht genügend gerechtfertigt. Die Unterscheidung von lässlichen und von Todsünden, die sie mit der katholischen Kirche gemeinsam  
 40 hatten, mußte aber für sie besonders verhängnisvoll werden. Denn indem die Behandlung eines Teils der großen Sünden von der der andern und der lässlichen ganz verschieden wurde, mußte sich das Gewissen diesen gegenüber abstumpfen. Blickt man aber  
 auf die katholische Kirche und läßt die so unerquicklichen Personalien beiseite, so läßt sich nicht leugnen, daß die Bischöfe mit Weisheit, Vorsicht und relativer Strenge den großen  
 45 Umschwung vollzogen haben. Für die Christenheit, wie sie um 250 bestand, war in der That am besten gesorgt, wenn sie die Kirche als eine Erziehungsanstalt für die Seligkeit, ausgestattet mit Gnadenpendungen und Strafen anzusehen lernte und ihr die Unterscheidung zwischen Buße und Kirchenbuße genommen wurde. Jede Unterordnung der  
 politischen Bedingungen der Kirche von den religiösen mußte in der großen Kirche zu  
 50 verhängnisvollen Forderungen führen, zu Arbeiten, wie in Karthago durch das enthusiastische Treiben der Konfessoren, oder zur Sprengung der Gemeinden, wie sie überall drohte, wo man den Versuch machte, rücksichtslos Strenge zu üben. Ein kasuistisches Verfahren that not und ebenso ein fester Zusammenschluß der Bischöfe als Stützen der  
 Kirche. Es ist nicht der geringste Ertrag der Krisen gewesen, die durch die decianische  
 55 Verfolgung hervorgerufen waren, daß sie die Bischöfe der verschiedenen Landeskirchen zu engem Zusammenhange nötigten und ihnen schließlich die volle Jurisdiktion in die Hände  
 spielten (per episcopos solos peccata posse dimitti). Diese Krisen haben die Gründung der Reichskirche in besonderem Maße vorbereitet, wie keine frühere oder spätere  
 Aktion. Es ist eine höchst oberflächliche Betrachtung, den „Hochmut“ der Bischöfe für

den Gang der Ereignisse verantwortlich zu machen und Wehe über denselben zu rufen. Die ganze Christenheit war an diesem Gange beteiligt; die Bischöfe aber sind damals wirklich das gewesen, was Cyprian von ihnen als Glaubensartifel ausgefagt hat — die Fundamente der Kirche.

Für die abendländische Kirche war die Kontroverse durch den Ausschluß der Novatianer noch nicht beendet. Die archaischen Gedanken, die z. B. noch Cyprian (s. oben) bewahrt hat, und die man in die Formel zusammenfassen kann, daß die Anforderungen, welche die Novatianer an alle Christen richteten, an den Klerus zu stellen seien, riefen infolge des diokletianischen Sturmes eine entsetzliche Krise in Nordafrika hervor, die donatistische. Aber auch Rom hat in dieser Zeit einen erneuten Kampf um die Bußdisziplin kämpfen müssen, von dem wir leider wenig wissen (s. d. N. Marcellus I. Bd XII S. 258). Ferner gehört das Schisma des Lucifer ebenfalls hierher und im Orient das Schisma des Meletius in Ägypten (Bd XII S. 558 ff.).

Die spätere Geschichte der novatianischen Kirchen. Nach Sokrates IV, 28 und nach der Meinung der späteren Katharer (bei Sempronian und bei Eulogius in Phot. Biblioth. 208. 280) soll Novatian Märtyrer geworden sein. Dies ist aber mindestens zweifelhaft; die Märtyrerakten, welche man im 6. Jahrhundert las, sind sicher gefälscht. Überhaupt — was die Folgezeit über das Haupt der Bewegung Neues zu sagen wußte, ist wenig glaubwürdig. Die Kirche der Katharer aber konsolidierte sich in den zwei Menschenaltern nach Decius. Viele aus den montanistischen Gemeinden schlossen sich ihr an (für den Westen s. Pacian. ad Sympron.; Pacian beurteilt seinen Gegner als halben Montanisten und sagt ausdrücklich, daß die Novatianer dem Tertullian viel zu verdanken hätten; für den Osten s. Sokrates und Sozomenus; namentlich in Phrygien, wo die Bewegung besonders eifrig ergriffen wurde, sind die Montanisten zu den Novatianern übergegangen), und es entwickelte sich ein katharisches Kirchentum, welches nach Lehre, Verfassung und Ordnungen von dem katholischen wenig verschieden war, wenn auch Ansätze zu einem evangelischen Leben nach den Vorschriften der Bergpredigt nicht gefehlt haben mögen. Abgesehen von der Zuchfrage, in welcher der novatianische Bischof Klepiades die Differenz so formuliert hat: „um Todtsünden willen schließen die Katholiken die Geistlichen aus, wir aber auch die Laien“, war es noch die Frage nach der zweiten Ehe, in welcher man, soviel wir wissen, differierte. Doch hat weder Novatian selbst die zweite Ehe verboten (dies behauptet Rufin, Expos. symb.), noch haben alle Katharer (so nach Epiphanius, Theodoret und Augustin) dieselbe für unerlaubt erklärt. Im Abendland war sie vielmehr gestattet, und auch im Morgenland schwankte man betreffs derselben (so in Konstantinopel). Aber die phrygischen Novatianer, die von dem Montanismus beeinflusst waren, verwarfen sie entschieden (Soerat. h. e. V, 22). Andere Differenzen gab es nicht zwischen Katholiken und Katharern, wie namentlich der 8. Kanon von Nicäa beweist und Philastrius u. s. w. bezeugen. Selbst die Wiedertaufe wurde von einigen katharischen Bischöfen verworfen; so von Paulus von Konst. (Soerat. VII, 17). Was den in späterer Zeit von Eulogius erhobenen Vorwurf der Verweigerung der Märtyrerverehrung betrifft, so haben die Katharer höchst wahrscheinlich nur die katholischen Märtyrer nicht verehren wollen. Nach Theodoret hätten die Katharer auch die Taubung nach der Taufe weggelassen. Die literarische Polemik im Orient (vgl. auch die Polemik in den apostolischen Konstitutionen und in der Grundschrift der ersten sechs Bücher) beschränkte sich deshalb ganz wesentlich darauf, den Katharern den Schriftbeweis für ihre strengere Bußdisziplin zu entziehen (Mt 10, 32; 1 Ko 5, 13; Hbr 6, 4. 5; 10, 26) und sie der Unbarmherzigkeit anzuliegen.

Die Verbreitung anlangend, so finden sich im 1. und 3. Jahrhundert katharische Gemeinden in allen Provinzen des Reichs, namentlich im Orient (in Stadt und Land; vielfach müssen ganze Städte und Dörfgemeinden katharisch gewesen sein; s. Conc. Nie. e. VIII). Bezeugt sind sie für Spanien (in der Gegend von Barcelona durch Pacian), Gallien (im 3. Jahrhundert der novatianisch gesinnte Bischof Marcianus in Arles; aus dem 1. Jahrhundert stammt die Schrift des gallischen Bischofs Nectius gegen die Novatianer; im 5. Jahrhundert gab es solche in der Gegend von Nonen, s. Innocent. I, ep. 2, c. 11), Thieratien (Ambrosius, de poenitent.), Rom (dort hatten sie noch am Anfang des 5. Jahrhunderts viele Kirchen und einen Bischof, Soerat. h. e. V, 14. VII, 9. 11; zur Zeit des Theodosius I. war ein Leontinus novatianischer Bischof in Rom, der bittend für Symmachus eintrat [es ist für das Ansehen des novatianischen Bischofs sehr wichtig, daß Symmachus sich an ihn und nicht an den katholischen Bischof gewandt hat], zur Zeit des Papstes Gelasius I. war ein gewisser Rusticula Bischof; mit den römischen Donatisten



[Montenses] haben sie sich nicht verdammt, wurden aber von den Katholiken häufig mit den Donatisten auf gleiche Stufe gestellt; den wichtigsten Einband in die Bedeutung der novatianischen Gemeinde in Rom zur Zeit des Damasus gewinnt man aus dem pseudogregorianischen Traktat gegen die Novatianer, der in den Quæst. in Vet. et Nov. Test. steht; die Annahme Hilgenfelds, der pseudogregorianische Traktat ad aleatores, sei von einem novatianischen Bischof — in diesem Falle von einem römischen — ist viel leicht richtig), Mauretania (s. Lee I. ep. 12, c. 6; der Bischof Donatus von Zalicene tritt zur katholischen Kirche über), Alexandria (Soerat. h. e. VII, 7. Eulog. bei Pherius: die Novatianer hatten zur Zeit des Patriarchen Cyrill mehrere Kirchen in Alexandria, ihr Bischof war damals Theopemptus), Syrien (Gegenchrift des Eusebius von Cænesa im 1. Jahrhundert), Cyzicus, Paphlagonien (Soerat. II, 38; hier waren die Katharer besonders zahlreich), Phrygien (Soerat. IV, 28. V, 22 etc.), Pontus und Bithynien (Soerat. I, 13; Sozom. I, 11; Theodoret. h. f. III, 6. In Bithynien lebte zur Zeit Konstantins der novatianische Mönch Eutychianus, von welchem Sokrates durch Vermittelung des uralten, ihm persönlich bekannten novatianischen Presbyters Auranon [I, 13. II, 38] Wunder und einen Handel mit dem Kaiser zu berichten weiß. Daß das Mönchtum, wie zu erwarten, gleich anfangs auch unter den Katharern sich verbreitete, darüber s. II, 38), Asien (einen gelehrten blinden Novatianer Eusebius, der in Asien lebte im 6. Jahrhundert, erwähnt Cassiodorus, Instit. V, p. 512), Syrien (ein novatianischer Bischof Marcus aus Sythien wird von Sokrates VII, 46 um das Jahr 439 erwähnt). Novatianische Bischöfe werden von Sokrates für Aitomedien (IV, 28), Nicæa (Bischof Marinus: Soerat. IV, 28; Bischof Asklepiades, der im Anfang des 5. Jahrhunderts nach 50jährigem Episkopat gestorben ist: Soerat. VII, 25; nach ihm war Melavius erst Presbyter, dann Bischof, zugleich aber als Schüler des berühmten Troilus angesehener Lehrer der Abeterik: Soerat. VII, 12), Cætiâs, Konstantinopel für die Geschichte der katharischen Gemeinde in der Reichshauptstadt bietet Sokrates ein reiches Material; nicht nur kennen wir die Liste der novatianischen, zum Teil sehr weltgewandten Bischöfe durch ihn (Aecius um 325, Agelius c. 340—384, Marcianus I. 348—395, Zifimius 395—407, Chrysanthus 407—414, Paulus 414—439, Marcianus II. 439 f.), sondern auch die wichtigsten Daten aus ihrem Leben und die Geschichte der Gemeinde. Sokrates hat mit mehreren Novatianern persönlich verkehrt (I, 10. 13. II, 38) und berichtet mit Vorliebe Gutes von der Gemeinde zu Konstantinopel (s. I, 10 [Sozom. I, 22]; IV, 9; V, 10. 12. 21 [Sozom. VI, 9]; V, 25; VI, 21. 22; VII, 12 [Sozom. VIII, 1]; VII, 17. 46), die drei Kirchen in der Stadt inne hatte.

Auf dem Konzil zu Nicæa war, von Konstantin berufen, der novatianische Bischof Aecius anwesend. Er erklärte sich einverstanden mit den Festsetzungen der Synode betreffs des Glaubens und des Heterisirens. Das sofortige, entschiedene und ununterbrochene Festhalten aller Novatianer, auch der orientalischen, an dem Hæmoujian zeigt den Einfluß des Wertes Novatians de trinitate. Aber dem Kaiser gelang es nicht, ihn und die Seinen zur Rückkehr in die Kirche zu bewegen („Setze eine Leiter an, Aecius, und steige allein in den Himmel“, soll ihm Konstantin zugerufen haben). Die Synode (can. 8) stellte sich sehr freundlich zu den Novatianern und behandelte sie als Schismatiker, nicht als Hæretiker (s. Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl., I, 3. 407 f.). Ihre Geistlichen sollen ohne neue Weihe durch Handauflegung in den Klerus der katholischen Kirche aufgenommen werden. Die Gültigkeit der novatianischen Taufe ist auf mehreren Synoden ausgesprochen worden, s. Hefele I, 3. 753, II, 3. 26 f. 46. Konstantin, so lange er noch die Hæmoujianer stützte und auf die Rückkehr der Novatianer rechnete, gestattete ihnen eigene Kirchen und Gottesäcker, schloß aber von dieser Vergünstigung solche aus, die von der katholischen Kirche zu ihnen übertreten (lex v. J. 326, Cod. Theodos. de hæret. 2). Jedoch 10 Jahre später änderte er seine Politik, stellte die Novatianer auf eine Stufe mit den Marcioniten und Valentinianern, verbot ihnen den öffentlichen Gottesdienst, nahm ihnen Kirchen und Eigentum und befahl, ihre Bücher zu vernichten (Euseb., Vita Const. III, 64sq.). Dieses Gesetz hatte gewiß wenig Erfolg. Unter der Verfolgung der Orthodoxen durch Konstantius hatten auch die Novatianer schwer zu leiden, ihre Bischöfe wurden verjagt, ihre Kirchen niedergegriffen. Die Folge war, daß sie sich enge mit den nicänischen Katholiken zusammenschlossen, und diese selbst die novatianischen Kirchen benutzten in Konstantinopel (*μυστὸν ἐδέχοντο ἐρωδιῆσαι αὐτοῦς*). Es ist eben bemerkt worden, daß die Katharer durchweg dem Nicæum treu blieben, und von arianischen Neigungen bei ihnen überhaupt nichts bekannt ist. Julians Politik kam den Novatianern zu gut. Ihre Kirchen mußten von ihren Zerstörern wieder aufgebaut werden; speziell in Konstantinopel

inopel durfte die Gemeinde eine prächtige Kirche, Anastasia, errichten (Soerat. II, 38. III, 11). Unter Valens hatten sie aber wieder dasselbe zu leiden wie die Orthodoxen. Der griech. Bischof Agelins (*ἱεὶς ἀποστολικὸν θρόνον ἀντιόχειας ἡγεὶς διόλου διήγε, καὶ ἐν χιτῶνι ἐξέζωντο, τὸ τοῦ εὐαγγελίου ῥηλάττον ὄντων*) mußte aufs neue in die Verbannung gehen, die Kirchen wurden geschlossen. Doch wurden die Befehle gegen sie zurückgenommen auf Vorstellungen des novatianischen Presbyters Marcianus beim Kaiser, der, früher Palaßoffizier, damals die kaiserlichen Töchter unterrichtete (Soerat. IV, 9). Marcianus wurde nachmals Bischof (V, 21). In den Provinzen dauerte die Verfolgung bis zum Regierungsantritt des Theodosius fort. Dieser nahm die Novatianer als orthodox 10 in Schutz (man vgl. auch, wie verhältnismäßig milde der Verfasser der pseudoaugustinischen Quästionen gegen sie geschrieben hat); auf dem von ihm veranstalteten Religionsgespräch zu Konstantinopel spielte Agelins und sein Vektor Zisimius eine bedeutende Rolle (V, 10; Sozom. VII, 12) im Bunde mit dem katholischen Patriarchen Nestarius. Der Kaiser verstärkte den Katharern, während er sonst strenge gegen die Sekten vorging, 15 freie Religionsübungen und überließ ihnen ihre Kirche mit allen Rechten. Auch besaß der römische novatianische Bischof Leontinus nicht geringen Einfluß beim Kaiser. Aber sobald der Arianismus niedergeworfen war, vergaß die katholische Kirche die Dienste ihrer ehemaligen Genossin. Die Kaiser sowohl (von Honorius an) als die großen Patriarchen schritten gegen sie vor. In Konstantinopel allerdings blieb die Partei noch bis gegen die 20 Mitte des 5. Jahrhunderts unbeeinträchtigt, dank ihren angeesehenen Bischöfen (über Marcian s. oben; Zisimius, einst mit Julian zusammen Schüler des Philosophen Maximus, war ein berühmter hochangesehener Redner und Schriftsteller, als Bischof ein Kirchenfürst, der den katholischen in nichts nachstand und es selbst mit Chrysostomus ausnahm, dessen Lehre von der Buße er bekämpfte [das Synodalschreiben gegen die Messalianer bei Photius 25 eod. 52 ist aber nicht von ihm, wie Walsh a. a. S. 271 behauptet, sondern von dem späteren orthodoxen Patriarchen Konstantinopels gleichen Namens]; Chrysanthus, der Sohn des Bischofs Marcian I., war, bevor er novatianischer Bischof wurde, Offizier in der k. Leibgarde, Statthalter in Italien, Vikar in Britannien; seine Absicht, Präsekt der Hauptstadt zu werden, wurde durch seine Wahl zum Bischof vereitelt. Die Gemeinde 30 hatte dem vornehmen und reichen Manne sehr viel zu verdanken; Paulus endlich, früher Lehrer der lateinischen Beredsamkeit, dann Mönch, verwaltete 25 Jahre lang sein Bischofsamt mit solchem Ansehen, daß alle Religionsparteien, wie Sokrates erzählt, an seinem Leichenbegängnis im Jahre 439 teilnahmen). Aber in Rom hatte schon im Jahre 412 Honorius die Novatianer in sein Exil wider die Keger miteingegriffen (Cod. Theodos. 35 de haeret. 52) und Theodosius II. folgte ihm (l. c. 59). In Alexandrien schloß Cyrill die Kirchen der Novatianer, raubte die Kultusgegenstände und verfolgte den Bischof (Soerat. VII, 7). Von den römischen Bischöfen hat zuerst Innocentius I. ein scharfes Verfahren eingeleitet und viele novatianische Kirchen mit Beschlag belegt (VII, 9); Gelasius I. folgte ihm und gestattete keinen öffentlichen Gottesdienst der Schismatiker mehr (VII, 11). 40 Doch hat sich im Orient ihre Kirche noch bis ins 6. und 7. Jahrhundert erhalten (Eulogius bei Photius l. c.).

Die inneren Streitigkeiten im Schoße der katharischen Kirche scheinen mir unbedeutend gewesen zu sein. Die Frage nach dem Rechte der zweiten Ehe und der Wiedertaufe führte, wie es scheint, zu keiner Spaltung. Von Interesse ist nur das Schisma, welches im Phrygien 45 ausbrach, betreffs der Eiersfeier. Die mit den Nesten der Montanisten verschwägerten phrygischen Katharer beschloßen auf einer Synode zu Paz (s. 3. des Valens), man müsse das Osterfest mit den Juden feiern und ungeäuerte Breie essen. Die von Macarius zu Sangaris abgehaltene große novatianische Synode lehnte diesen Beschluß ab, erklärte aber die Frage für ein Adiaphoron. Durch die Antriebe eines gewissen Sabbatius, der nach 50 dem Stuhl von Konstantinopel strebte und sich auch zum Bischof weihen ließ, entstand aber doch in der Hauptstadt ein ärgerlicher Streit, der die dortige Gemeinde mehrere Dezennien lang beunruhigte. Die Anhänger des Sabbatius wurden Sabbatianer oder Protosabbaiten genannt (s. Soerat. VI, 21. VII, 5. 12. 25; Walsh, *Protopaschitarum etc.*, Götting. Progr. 1760).

55 **Nürnbergcr Bund** s. Bd VI S. 167, 57 ff.

**Nürnbergcr Religionsfriede 1532.** — Ranke, *Deutsche Gesch.*, 6. H. III, 295; v. Seld., *Gesch. der deutschen Reformation*, Berlin 1890, S. 641 ff.; Baumgarten, *Gesch. Karls V.*, III. Bd, Stuttgart. 1892, S. 63 ff.; J. Fider, *Urkunden zu den Religionsverhandlungen des*

Adolf Harnack.

Reichstages zu Regensburg, 3806 XII, 582 ff.; Politische Skizzen des Reichstages, II, 1887; C. Windelmann, Der Schmalkaldische Bund 1530—1552, Leipzig, 1892.

Die bedrohliche Lage, in welche die Evangelischen durch den Reichstagsabschied vom 19. November 1530 versetzt wurden, mußte sie dazu nöthigen, seit dem 5. Tage von Schwabach (16. Oktober 1529) und Schmalkalden (29. November 1529) unterbrochenen Bündnisbestrebungen zu gegenseitigem Schutz wieder aufzunehmen. Das war schon vor dem offiziellen Schluß des Reichstages in Aussicht genommen worden und jetzt gelang es den Juristen, Luther und damit den Kurfürsten zu überzeugen, daß unter gewissen Voraussetzungen, nämlich wenn der Kaiser das von ihm beschwerene Recht nicht habe, die Nothwehr auch gegen diesen erlaubt sei (Erl. II, 252, 12, 113 ff.; Enders, Luthers Briefwechsel VIII, S. 341). In den Weihnachtstagen 1530 kam es hierauf zu jenen Abmachungen, die dann unter dem Namen des schmalkaldischen Bundes weltgeschichtliche Bedeutung erhalten sollten. Die Verbündeten schlossen sich zusammen zur Nothwehr gegen jeden, der sie oder ihre Untertanen mit Gewalt vom Worte Gottes drängen wollte, und die evangelischen Fürsten protestierten zugleich gegen die Wahl Ferdinands zum römischen Könige. Da diese gleichwohl am 5. Januar 1531 zu Köln vorgenommen, Kurfürst Johann von Sachsen, weil er trotz regelrechter Ladung nicht erschienen war, für ungebührlich erklärt wurde, war der Bruch vollständig. Zudem hatte sich der neue König verpflichtet, den Papst und die christliche Kirche bei dem alten löblichen, wohl hergebrachten Glauben, Religion und Ceremonien vermöge des Augsburger Abschieds zu schützen. Aber die den Protestanten zur Umkehr gesetzte Frist, 15. April 1531, verstrich, ohne daß etwas gegen sie geschah. Und bald hatten sich die Verhältnisse sehr zu ihrem Gunsten geändert. Der Protest gegen die Königswahl war doch nicht ohne Erfolg geblieben. Kaum hatte der Kaiser Deutschland verlassen, als Ferdinand erfahren mußte, daß seine Wahl zum römischen Könige nur die Zahl seiner Feinde vermehrt hatte. Die alten Rivalen, die bayerischen Herzöge, protestierten gleichfalls und schmiedeten weitergehende Pläne (Windelmann S. 81 ff.). Auch nach Frankreich und England hatten die Verbündeten ihre Forderung eines freien Konzils und den Protest gegen ihre Vergewaltigung geschickt und ermutigende Antwort erhalten. Landgraf Philipp nahm den alten Plan Zwinglis wieder auf, alle Gegner des Kaisers zu einigen, und was dabei immer in jenen Jahren im Verdergrunde stand, Württemberg dem Hause Habsburg zu entreißen und es Herzog Ulrich zurückzugeben. Dagegen waren die Pläne des Kaisers, die Gegenpartei im Reiche zusammenzubalten, so gut wie gescheitert. Die Unterhandlungen mit dem Papste mußten das Zustandekommen eines Konzils in weite Ferne rücken. Und jeden Augenblick drohte der Sultan loszubrechen, um nicht nur Ungarn, sondern auch die österreichischen Erblande zu erobern. Schon am 27. März 1531 riet deshalb Ferdinand seinem Bruder in Erkenntnis der Gefahr zu einer friedlichen Abkunft mit den Protestanten, um sie für die Türkenhilfe zu gewinnen. Über Erwarten schnell konsolidierte sich der evangelische Bund. Zu den ursprünglich Verbündeten, Sachsen, Hessen,üneburg, Anhalt, den Grafen Ernst und Gebhardt von Mansfeld, den Städten Magdeburg und Bremen, gesellten sich nach wenig Wochen Straßburg, Ulm, Konstanz, Reutlingen, Memmingen, Lindau, Nibersach und Jsm, — nur Georg von Brandenburg und Nürnberg mit seinen treuen Anhängern, Windsheim und Weissenburg, sowie Hall und Heilbronn bielten sich von den evangelischen Ständen unter dem Einfluß ihrer Theologen abseits. Am 27. Februar 1531 konnte die Bundesurkunde (Pol. Corr. II, 17 ff.) gesiegelt werden. Auf Grund von Bucers vermittelnder Vermittel (s. d. A. Wittenberger Konfession) gelang es, den Zwiespalt in der Abendmahlstheorie zwischen Sachsen und Oberländern, auf den von seiten der Gegner so große Hoffnungen gesetzt wurden, zu überbrücken, wenn auch der heftig oberländische Versuch, die Schweizer in die Einigung mit hereinzuziehen, vollständig mißglückte. Das letztere hatte dann den Erfolg, daß die Oberländer mehr nach Norden gravitirten und von den Wittenbergern weniger beargwöhnt wurden.

Die dunkle Kunde von angeblichen Kriegsrüstungen der evangelischen Stände erregte bei den katholischen Ständen hohe Besorgnis. Mainz und Pfalz glaubten deshalb schon im Februar 1531 dem Kaiser raten zu sollen, die Einstellung der Religionsprozesse beim Kammergerichte nach dem Wunsche der Protestanten zu verfügen, da sonst auf ihre Hilfe im Türkenkriege nicht zu rechnen sei (Windelmann S. 111). Und nach einigem Zögern mußte Karl V. einsehen, daß ein gewisses Entkommen nicht zu vermeiden sein würde, hatte doch die Nachricht von dem Nichtzustandekommen des Konzils auch auf die Altgläubigen den übelsten Eindruck gemacht. Und der schmalkaldische Bund vergrößerte

in festere Formen an und suchte sich bereits als politische Partei, mit der im  
 1531 auf einem Tage zu Zaasfeld sogar die Baiernherzöge gegen den römischen  
 Kaiser verbündeten, ein Zusammengehen, dessen Unnatürlichkeit Luther sofort erkannte,  
 aber nicht bedeutungslos war (Hiezler, Gesch. Baierns IV, 210). Selbst Clemens VII.  
 fand um diese Zeit angesichts der Türkengefahr und des nicht minder gefürchteten Kon-  
 zils, daß, wenn auf andere Weise kein friedliches Abkommen zu erreichen wäre, den Prote-  
 stanten Friede und Abendmahl unter beiderlei Gestalt gestattet werden könne. — Der  
 erste Schritt zu einer friedlichen Vereinbarung war, daß der Kaiser am 8. Juli 1531  
 ein freilich nicht sogleich veröffentlichtes, sondern von dem Kurfürsten von der Pfalz nach  
 Gutdunken zu behandelndes Mandat erließ, worin dem Kammergerichtsfiskal befohlen  
 wurde, die auf Grund des Augsburger Religionsartikels angestellten Prozesse bis zum  
 nächsten Reichstage zu sistieren. Damit hatten die Evangelischen das ihnen vorherhand  
 Wichtigkeit erreicht, ließen aber darum nicht ab, durch allerlei Zettelungen mit Frankreich,  
 ja auch mit dem Vornehmen die Exposition gegen den König zu vermehren. Nur allmählich  
 ließ sich der Kaiser überzeugen, wie die Dinge lagen. Als nach vergeblichen Sonder-  
 verhandlungen mit Sachsen (Winkelmann Z. 136 ff.) die Ausgleichsversuche mit den  
 Bundesgenossen in Schmalkalden am 1. September 1531 durch die Bevollmächtigten der  
 beiden kaiserlichen Unterhändler, Mainz und Pfalz, begannen, wollte man wieder da an-  
 fangen, wo man in Augsburg aufgehört hatte, mit KonzeSSIONen in Einzelfragen, Meß-  
 stanten, Beichte u. i. w. Aber unter Hinweis auf ihre Konfession und jetzt zum erstenmale  
 auch auf Melanctheons Apologie, bei denen sie beharren wollten, lehnten die Protestanten  
 das ab: jede Entscheidung dogmatischer Streitpunkte mußte dem Konzil vorbehalten bleiben,  
 übrigens sei man bereit, das Augsburger Bekenntnis auf dem nächsten Reichstage von  
 neuem zu verteidigen. Auf der Gegenseite sah man nun ein, daß es sich nur darum han-  
 deln konnte, die beiderseitigen Beziehungen bis zur Entscheidung eines Konzils zu regeln.  
 Darauf zielte ein Entwurf Albrechts von Mainz ab, über den Ende 1531 der sächsische  
 Kanzler Brück und der Magdeburger Kanzler Türl in Bitterfeld in Beratung traten  
 (abgedr. bei Winkelmann Z. 297), und dann, nachdem sich Karl im allgemeinen zustim-  
 mend verhalten, aber, was die Unterhändler dringend empfohlen, Freigabe des Abend-  
 mabls sub utraque, rüdweg abgelehnt hatte, noch einmal am 8. und 9. Februar 1532  
 (ebenda Z. 181). Dann wurde beschlossen, nicht auf dem nach Regensburg einberufenen  
 Reichstage, aber gleichzeitig mit diesem in Schwinfurt die eigentlichen Friedensverhand-  
 lungen zu beginnen. Hier war nun von Wichtigkeit, daß dem immer von neuem gemachten  
 Vorwurfe, die Oberländer von den Sachsen zu trennen, dadurch der Boden entzogen wurde,  
 daß jene die Augustana unterschrieben d. h. sie neben der Tetrapolitana als ihr Be-  
 kenntnis anerkannten, womit die Sachsen, nicht aber die nicht in das „Verständnis“ ge-  
 hörenden Nürnberger und Markgraf Georg zufrieden waren (Pol. Kerr. II, 113). Was  
 die Unterhändler zu bieten hatten, war anfangs sehr geringfügig. Luther inessen, den der  
 Kurfürst schon im August mit den ersten gegnerischen Vorschlägen bekannt gemacht hatte,  
 war in seiner souveränen Gleichgültigkeit gegenüber äußerlichen Dingen und Nachfragen,  
 wenn nur das Evangelium zugelassen wurde, um des lieben Friedens willen zu weit-  
 schendenden Zugeständnissen hinsichtlich menschlicher Einrichtungen, Jurisdiktion der Bischöfe,  
 Mönchsgut, Ebstachen, geneigt, fand aber diesmal kein Gehör. Die Verbündeten, die doch  
 in ihren Forderungen im einzelnen weit auseinander gingen, dachten nicht daran, ihre  
 gemeinsame Stellung aufzugeben und forderten, was der Kanzler Brück als Führer der Evan-  
 gelischen mit großem Geschick zu vertreten wußte, bis zur Herstellung der kirchlichen Einheit  
 durch ein Konzil vollständige Gleichstellung der evangelischen und katholischen Kirche  
 (Winkelmann 192), während Jemand zu Zeiten noch wieder ohne alle KonzeSSION  
 glaubte der Sache Herr werden zu können, und die Unterhändler kaum wagten, die For-  
 derungen der Evangelischen dem Kaiser zu unterbreiten. So gingen denn die Verhand-  
 lungen sehr langsam vorwärts. Und der Kaiser, der nachgerade Einblick genug erlangt  
 hatte, namentlich auch über die Pläne der Baiern orientiert war, befand sich in der  
 That in einer sehr schwierigen Lage. Immer näher rückte die Türkengefahr und die Er-  
 örterungen, die er auf dem inzwischen eröffneten Regensburger Reichstage machte, mußten  
 sich noch ärger erdemonstrieren lassen. Die katholischen Stände verhielten sich seinen Forde-  
 rungen gegenüber sehr kühl. Es wurde um jeden Mann gekümpft. Zeitweilig schien es,  
 daß eine erbetene Hilfe überhaupt in Frage stünde. Und es machte wenig Eindruck,  
 als Karl wegen auf die ev. Bereitschaft der Protestanten hinwies und die Mithilfe  
 der katholischen Stände zum Ausgleich der Gegensätze erbat. Der Kaiser möchte selbst  
 wissen, ob er die Protestanten gewinnen könne. Von ihren Forderungen wollte man

nichts wissen, verlangte vielmehr Erneuerung des Augsburger Abkoms und Geltung desselben bis zu einem Konzil, ja Georg von Sachsen forderte ausdrücklich, daß den Religionsprozeßcn freier Lauf gelassen werde und die Lutheraner dem Kaiser und den katholischen Ständen zur Vertilgung der „Zwinglischen und andern Sekten“ beistehend sein sollten (Winkelmann S. 227). Das war zu derselben Zeit, in der selbst Clemens VII. in der Augustana manches gut katholisch fand, während anderes sich so deuten ließe, und um der Türken willen auf eine Einigung drängte. Der Papst, so riet Meander, könnte sich ja einer ausdrücklichen Billigung und Bestätigung der kaiserlichen Zugeständnisse enthalten (S. 228).

So blieb denn schließlich nichts übrig, als daß der Kaiser seinerseits ohne Zuziehung der katholischen Stände die Angelegenheit zu regeln suchte. Aber auch jetzt war die Sache noch sehr schwierig. Die Evangelischen selbst waren keineswegs einig über das, was erreicht werden müsse. Die Schöffenen unter Führung des Landgrafen wollten an den früher aufgestellten Forderungen durchaus festhalten. Nicht so der Kurfürst, der wiederum Luther befragte, der sich die größte Mühe gab, die allzu hoch gehauenen Wünsche auf das Erreichbare und Notwendige herabzumindern. Die gern in den Vordergrund gehobene römische Königswahl erklärte er für nicht so wichtig. Sei sie auch gegen die goldene Bulle, so sei sie doch keine Sünde wider den heiligen Geist. Das Nötige, hier den Frieden, fallen lassen wegen des Unnötigen sei wider Gott und das Gewissen. Eine der wichtigsten und darum auch von den Gegnern am meisten bekämpften Forderungen war die, daß der Friede auch den „künftigen“ Anhängern der evangelischen Lehre gelten solle. Luther verkannte die Wichtigkeit dieses Punktes und seine Bedeutung für die Ausbreitung der evangelischen Lehre durchaus nicht, hielt die Forderung aber doch für unbillig: „Wir können dem Kaiser mit Recht nicht zwingen, daß er die Zeinen, so doch uns nicht verwandt sind, sichern sollt unsers Gefallens“. Dringend ermahnte er, doch ja nicht um dieses Punktes willen den Frieden zurückzuweisen (Th. Kolde, M. Luther II, 323). Dagegen hat man sich lange gestraubt, aber schließlich doch nachgegeben. Dazu kam, daß einzelne evangelische Stände in der Türkenfrage nicht mehr fest waren und angesichts des inzwischen wirklich erfolgten Einfalls des Sultans in ihrem Patriotismus und aus Sorge vor dem Vorwurf, „daß sie das Verderben der Christenheit gern sähen“, bereits Hütungen zum Türkenkrieg vornahmen oder diese jetzt rückhaltslos in Aussicht stellten, was freilich von den katholischen Ständen mit wenig Dank aufgenommen, nur als Zurückweichen aufgefaßt und gegen die Friedensbestrebungen ausgenützt wurde.

Nach langwierigen Verhandlungen, deren Einzelheiten hier übergangen werden können, kam es endlich am 23. Juli 1532 zu dem Nürnberger Frieden, der am 3. August verkündigt wurde (Luthers WW. ed. Wald XVI, 2210 ff. Der Kaiser, nicht das Reich, gewährleistete darin den Evangelischen, d. h. dem Kurfürsten und seinen Mitverwandten, so daß also die zukünftigen Befürworter der evangelischen Lehre nicht eingeschlossen waren, ihren Religionsstand bis zum Zusammentritt eines Konzils, oder falls dies nicht binnen Jahresfrist zu stande käme, bis zum nächsten Reichstag. Auch enthielt der Vertrag nicht die gewünschte Zistierung der Prozesse beim Kammergericht, sie wurde nur in einer geheim zu haltenden kaiserlichen „Versicherung“ gewährt, die noch dadurch abgeschwächt wurde, daß in jedem einzelnen Falle die Zistierung erbeten werden sollte. Hiernach war dieser Friede mehr ein „Ausstand“, ein Waffenstillstand, indem den Protestanten auf Zeit ein Duldsung gewährleistet wurde. Aber mochten auch manche, wie der Landgraf, der anfangs zögerte, den Frieden anzunehmen, darüber klagen, daß man zu wenig erlangt habe, so bedeutete doch der Nürnberger Friede eine große Errungenschaft für die Evangelischen. Der Abschied von Augsburg, an dem die katholische Partei noch auf dem Regensburger Reichstage mit aller Energie festhalten wollte, war außer Kraft gesetzt, der Reichsstand des evangelischen Kirchenvorstands vorüberhand gesichert, und hatte man auch keinen dauernden Frieden, so waren doch für den Fall, daß das Konzil binnen Jahresfrist nicht zu stande kam, weitere Verhandlungen in Aussicht gestellt. Und Luther behielt Recht mit seiner Meinung, daß auch die künftigen Evangelischen von dem Frieden Vorteile genug haben würden. Unter seinem Schutze machte die Reformation in den nächsten Jahren große Fortschritte und er blieb das Abkommen, auf das man bei allen späteren Verhandlungen immer wieder zurückging.

Th. Kolde.

Numeri j. d. M. Ventateuch.

Nuntiaturstreitigkeiten j. d. M. Legaten, Bd XI S. 314, 2ff.

Nuntius j. d. M. Legaten Bd XI S. 310, 15.

## U.

- Obadja, Prophet.** — Literatur: Leusden, Obadjae ebraice et chaldaice . . . explicatus, Ultrag. 1657; Pfeiffer, Comm. in Obadiam, Viteb. 1666. 1670; Schrör, Der Prophet Obadja, Breslau u. Leipzig 1766; Schurerer, Diss. phil. in Obadiam, Tübingen 1787; Holzapfel, Ob. neu überf. u. erl., Witten 1798; Grimm, Jonae et Obadjae oracula syriace ed. Duisburg 1799; Krahmer, Observ. in Obadjam, Marburg 1833; Venemae lectiones in Ob. in Verschuurii opp. ed. Zege, Utrecht 1810; Hendewerk, Ob. orac. in Idumaeos, Königsberg 1836; Caspari, Der Pr. Ob., Leipzig 1812; Eendel, Vatic. Obadjae, Leipzig 1869; Peiers, Die Prophetie Obadja's, Paderborn 1892. Einzelnes: Jäger, Ueber das Zeitalter Ob., Tübingen 1837; J. B. Köhler, Anm. über einige Stellen des Ob. in Eichhorn's Repert. f. bibl. und morgenl. Litter. XV, 250 ff.; Freismert's Morgenl. V, 321; Waisinger in Merz' Archiv I, 488 f.; Delitsch in ZThK 1851, I; Wolf ebend., 1866, III; Kusnigt, Joel Amos Ob. qua aetate sint loquuti, Br. 1872; Ewald, Pr. d. A. B.<sup>2</sup> I, 489 ff.; Meier in Zellers Jahrb. I, 3 S. 526; Hofmann, Weiss. u. Erf. I, 201; Bibl. Hermeneutik (Mödingen 1880) S. 175 f.; Rüper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex 104 f.; Hengstenberg, Die Gesch. Bileams u. seine Weiss. 253 ff.; Christologie<sup>2</sup> I, 458 ff.; Knobel, Proph. II, 324. Außerdem zu vgl. die Komm. zu den kleinen Propheten u. die Einl. ins AT, bes. Reuß, Die Gesch. der h. Schr. NTs § 367 f.

- Von der Person und den Lebensverhältnissen Obadja's (hebr.  $\text{עֲבַדְיָה}$  =  $\text{עֲבַדְיָה}$  d. i. Verehrer Jahves; die LXX schreiben v. 1  $\text{Ἀβδίου}$ ,  $\text{Ἀβδειών}$  und  $\text{Ὀβδιών}$ ) wissen wir so gut wie nichts. Das kleine nach ihm benannte, in der Reihe der kleinen Propheten die vierte Stelle einnehmende Buch enthält keinerlei Angaben über seine Abstammung, Heimat und sonstige Lebensstellung. Nicht einmal, wer der Vater des Propheten gewesen, wird gesagt. Nur daß er ein Judeer war, wird aus dem Inhalt seiner Weissagung mit Recht geschlossen. Um so geschäftiger war die Sage, die Lücken auszufüllen, worüber zu vgl. Curyov, Introd. p. 332—335; Delitsch, De Habaeuci proph. vita atque aetate p. 60 sq. und Caspari a. a. O. S. 2 f. Die Vermutung,  $\text{עֲבַדְיָה}$  sei ein symbolisches nomen appellat., und es habe gar keinen Propheten dieses Namens gegeben (Mugasti, Einl. 1806 S. 278; Bertholdt, Einl. IV, 1627; vgl. auch Rüper a. a. O. 105), ist schon deshalb abzuweisen, weil  $\text{עֲבַדְיָה}$  ein nicht seltener Eigenname ist.

- Was die Frage nach dem Zeitalter betrifft, dem U. angehört, so wurde er von einer Reihe von Auslegern für den ältesten aller Propheten, von denen wir Schriften besitzen, von anderen hinwiederum für einen der jüngsten erklärt. Hofmann, Delitsch, Reil, Nögelsbach, Waisinger, Drelli ließen ihn unter König Joram weissagen; Jäger, Caspari, Hävernik und Hengstenberg wiesen ihm dem Zeitalter Jerobeams II. und Mias zu, während nach dem Vorgange von Aben Esra, Luther u. a. viele neuere und ältere Ausleger in der Weissagung die deutlichste Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar als auf ein vorausgegangenes Faktum fanden und demgemäß Obadja zu einem Zeitgenossen Jeremias machten. Die neueste Auslegung stellt in Abrede, daß das Buch eine literarische Einheit sei; sie läßt es zusammengesetzt sein aus einem Urobadja, der die Verse 1—9 umfaßt habe und zu dessen Worten der Abfall der Edomiter unter Joram Anlaß gegeben haben könne. Dieser Urobadja habe dann eine Ergänzung erfahren, die jedenfalls später sei als Jerusalems Zerstörung durch die Chaldäer, welche v. 10—14 vorausgesetzt werde. Übrigens sei es fraglich, ob sich nicht auch in v. 15—21 noch Überbleibsel des alten Orakels erhalten hätten, und ebenso, ob der Name Obadja v. 1 den Ergänzer oder Verfasser des ursprünglichen Orakels nenne.

- Kritiken wie die für die Behauptung, daß der jetzige Obadja auf einer späteren Ergänzung beruhe, beigebrachten Argumente! Man geht von der unleugbaren Thatsache aus, daß in dem jeremianischen Orakel gegen Edom 19, 7—22 eine Reihe der auffälligsten Berührungen mit Obadja sich findet (vgl. Ob 1 = Jer 19, 14; 2 = 49, 15; 3a = 49, 16a; 4 = 49, 16b; 5 = 49, 9; 6 = 49, 10a; 8 = 49, 7; 9a = 49, 22b), und von der gleichfalls nicht zu bestreitenden Annahme, daß Jeremia den Obadja — nicht umgekehrt — nachgebildet und vor sich gehabt habe; schließt nun aber weiter daraus, daß „die Berührungen Jeremias auf die 9 ersten Verse Obadja's sich beschränken und mit v. 9 völlig aufhören“, daß Jeremia den zweiten Teil Obadja's nicht gekannt habe. Allein dieser Schluss ist nicht zwingend und zwar (vgl. Caspari a. a. O. S. 25) deshalb nicht, weil eine Entleerung aus Stellen, wie Ob 17 und 19—21 dem Zweck nicht entsprechen würde, den Jeremia in der Weissagung gegen Edom verfolgt. Während

er nämlich a. a. O. den Edomitern das Gericht anzukündigen hatte, das Gott durch die Babylonier verhängen werde, handelt sich Ob 17 und 19–21 um Jucas zukünftige Lage, um seine Rettung und Wiederherstellung und die ihm zu teil werdende Gebietsvermehrung. Selbst der Inhalt von Ob 18 und 21a fügte sich nicht in Jeremias Weissagung, in der Nebukadnezar und die ihn begleitenden Völkerführer als Strafwerkzeuge Edoms dargestellt werden, nicht aber Israel. Dazu kommt, daß Jeremia auch eine Hauptstelle des ersten Teils Obadjas, nämlich v. 7a gar nicht benutzt hat; und endlich die Analogie, welche für den vorliegenden Fall das Verhältnis von Jer 18 zu der Weissagung Jes 15 und 16 über Moab darbietet, wo auch einzelne Teile, namentlich Jes 16, 1–5 gar nicht benutzt sind. Ein weiteres, für die in Rede stehende Ergänzung ins Feld geführtes Argument, daß nämlich v. 1 „die Völker“ Werkzeug des Gottesgerichtes an Edom seien, hingegen v. 15 Objekt des Gerichtes Gottes, fällt nicht ins Gewicht, da diese beiden Gedanken sich nicht ausschließen. Seit Israels königliche Stätte von einem heidnischen Volk nach dem andern überwältigt und mißhandelt wurde, gestaltete sich die Aussicht auf das Ende der Dinge dahin, daß Zion heidnischen Angriffen so lange ausgesetzt sein wird, bis die Zeit vorbanden ist, da Jabwe sein Heil offenbart. Daher nun Ob v. 15 ff. davon sagt, daß die ganze Völkervelt thun wird, wie Edom an Jerusalem gethan; aber auch, daß sie die Bitterkeit ihres Frevels zu schmecken bekommen und sich das Verderben zuziehen wird. Aber verhält es sich nicht so, wie man sagt — es ist dies das dritte zu Gunsten der Annahme eines ergänzten Urobadja vorgebrachte Argument —, daß in der 2. Hälfte die Zerstörung des Staates Juda durch die Chaldäer vorausgesetzt ist? Wenn dem so wäre, so würde doch wohl von der Zerstörung der h. Stadt die Rede sein, während wir nur von ihrer Eroberung und Plünderung, von wilden Ergien der Sieger auf dem hl. Berg und von Wegführung Gefangener, sowie des überwundenen jüdischen Kriegsheeres, von harter Behandlung, feindlichem Geschick (עָזָה v. 12 = עָזָה Hi 31, 3), von Unglück und Not (v. 13 עָזָה) lesen, auch das עָזָה v. 12 nicht den Untergang des ganzen Volks bezeichnen kann, weil dazu das folgende עָזָה Bedrängnis viel zu schwach ist. Ferner wäre eine bestimmtere Kennzeichnung der Chaldäer zu erwarten gewesen, speziell ihrer Bestrafung; statt dessen werden die Feinde Jerusalems ganz allgemein und unbestimmt v. 11 als עָזָה, עָזָה bezeichnet und nur Edoms schadenfrohes Mitwirken an den Feindseligkeiten gegen Jerusalem und seine Vergeßlichkeit der jüdischen Flüchtlinge hervorgehoben. Endlich findet sich keine Spur von einer Verpflanzung des Volkes nach Babylonien. Freilich hat man die Stelle v. 20, wo von „der Gefangenenschaft Jerusalems“ die Rede, „die in Sepharad ist“, benutzt, um die Annahme zu stützen, daß es sich um die von Nebukadnezar weggeführten Gefangenen handle, indem man עָזָה von dem im südwestlichen Medien gelegenen Saparda der Sargonischschriften verstand. Allein dem parallelen עָזָה gemäß — עָזָה (Zarepta, jetzt Zarif) eine phönizische Stadt zwischen Tyrus und Sidon 1 Kg 17, 9. 10 — wird עָזָה vielmehr für eine Stadt oder Gegend Phöniziens selbst oder für eine westlich oder nordwestlich jenseits des Mittelmeers gelegene Kolonie derselben oder auch, was noch näher liegt, da der Handel der Phönizier vorzüglich nach Westen und Nordwesten ging, für ein in dieser Richtung gelegenes Land zu halten sein, mit dem sie in Handelsverbindungen standen. Nun findet sich in den Inschriften des Darius dreimal, und zwar immer neben Zana, ein Land Qpada (s. Spiegel, Die altperj. Keilschr. 2 1881, S. 11. 16 f. 51 f.), das schon Zolw. de Zacy mit unserem עָזָה kombiniert hat. Dies erinnert an die Stelle Jo 1, 6, wo die Phönizier beschuldigt werden, gefangene Jüdäer den Zavanern (Zana) ausgeliefert zu haben. Hiernach wird עָזָה = Qpada der Keilschriften im Westen gesucht werden müssen und Sardes (in einheimischer Sprache Qvarda) = Lydien neben den Zonten darunter zu verstehen sein; und die Vorstellung, die wir gewinnen, ist die, daß ein Teil der Gefangenen in den Besitz der Phönizier überging, die sie dann westwärts weiter verkauften. Es kann sich also hier schlechterdings nicht um die chaldäischen Deportationen der Jüdäer und Jerusalemer handeln. Können diese in Betracht: wie könnte Phönizien genannt und Babylonien als Aufenthaltort der Exulanten nicht erwähnt sein?

Wir können sonach auch das dritte der für die Annahme eines Urobadja, der überarbeitet worden sei, vorgebrachten Argumente nicht für stichhaltig erklären. Richtig ist, daß es sich v. 10 ff. nur um Geßchehenes, nicht um Zukünftiges handeln kann, um einen Angriff auf Jerusalem, auf den zurückgeblidt wird, dann aber nur auf das Faktum, von dem wir 2 Chr 21, 16. 17 lesen, laut welcher Stelle Philister und Araber heraufzogen gegen Joram, den König von Juda, und Gefangene und großes Gut hinwegführten: dasselbe Ereignis, das Joel und Amos im Sinne haben, wenn sie, jener 1, 6, dieser 1, 11

6. 9 den Philistern und Phöniziern verwerfen, daß sie die Gefangenen Judas an Edom und Zavan verkauft haben, und auf das sich beziehend Joel und Obadja in einer Reihe von Aussagen sich berühren (Jo 1, 19 vgl. Ob 10; Jo 1, 3 vgl. Ob 11; Jo 4, 7. 14 vgl. Ob 15; Jo 3, 5 vgl. Ob 17). Wann sollten die von Amos 1, 11 gestraften Grausamkeiten der Edomiter, um derenwillen sie vor ihm Joel 1, 19 neben den unter Nebabeam ins Land gefallenen Ägyptern nennt, wahrscheinlicher geschehen sein, als gleich in der ersten Zeit nach ihrer Empörung gegen Juda (2 Kg 8, 22; 2 Chr 21, 10) bei jenem Mäanderzug der Philistäer und Araber (vgl. Credner, d. Proph. Joel, S. 44)?

Ist nun v. 11 ff. auf dasselbe Ereignis zu beziehen, das anerkanntermaßen die vor-  
 10 hergehenden Verse im Auge haben: so liegt keinerlei Anlaß vor, die litterarische Einheit des Büchleins zu bestreiten. Daß es keiner „Mosaikarbeit“ seinen Ursprung verdankt, zeigt auch der lebendige Gedankenfortschritt, den sein Inhalt aufweist, und die formelle Abrundung, in der er sich darstellt. Das Gesicht (777) zerfällt in drei Wendungen. Die erste v. 1—9 kündigt dem Edomitervolk das göttliche Gericht an, vor dem es weder  
 15 durch die Sicherheit seiner Felsenwohnungen, noch durch seine Klugheit, noch durch seine Bundesgenossen geschützt werden soll. Die zweite Wendung v. 10—16 beschreibt den Frevler, durch den das Gericht verübt ist: Edoms Verschuldung gegen das Brudervolk Jakob bei der Einnahme und Plünderung Jerusalems durch fremde Völker, seine Schadenfreude und thätliche Feindseligkeit, die ihm heimgesandt werden soll, ebenso wie allen an-  
 20 deren Völkern, die an Zion thun werden, wie Edom gethan, dafür aber dem Gericht des Verderbens verfallen, wenn die Zeit gekommen ist, da Jahve sein Heil offenbart. Die dritte Wendung v. 17—21 beschreibt die Wiederverhebung, die dem jetzt zerrissenen und verschleppten Israel bevorsteht, das sein ganzes Land samt dem seiner derzeitigen Feinde inne haben und die seiner Glieder wieder erhalten wird, die aus ihm gefangen weg-  
 25 geschleppt wurden.

Wir bemerkten, daß Joel und Obadja sich in mehreren auf das 2 Chr 21, 16. 17 berichtete Ereignis bezüglich Aussagen berühren. Welcher von beiden nun der ältere ist, ergiebt sich aus dem Worte Joels 1, 19, wo er sich mit einem ausdrücklichen  
 30 „~~777~~“ auf Ob 17 beruft. Ist nun Joel (s. d. Art. Bd XI S. 888) unter Joas anzusetzen, so wird Obadjas Wirksamkeit der Regierungszeit des Königs Jeram zugewiesen werden müssen, in welche jenes Ereignis fiel. Erscheint so Obadja als der älteste der Propheten, von denen wir Schriften im Kanon haben, so spricht seine Stellung in der Sammlung der kleinen Propheten nicht dagegen. Denn dieselbe ist nur im großen und  
 35 ganzen chronologisch geordnet. In Bezug auf die Anordnung der einzelnen Gruppen ist der Umfang und die Wechselbeziehung zwischen dem Schluß des einen Buchs und dem Anfang des andern maßgebend gewesen (s. Delitzsch, Bibl. Comm. über d. Pr. Jes.<sup>a</sup> XXI). Auch die Sprache des Propheten spricht nicht gegen so frühen Ursprung. Seine Rede — sagt Umbreit, „kommt wie aus Felsenklüften; sein Wort ist hart und rauh. Wir finden  
 40 keine Blüte des Ausdrucks, nicht Schmuck der bildlichen Darstellung“. Sind wir mit unserer Datierung der Weissagung im Recht, so ist die von einigen ausgesprochene Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß der Prophet Obadja für identisch anzusehen ist mit dem frommen Jüdder Obadja, den Jerams Vater Josaphat laut 2 Chr 17, 7 ff. als gesetzeskundigen Laien mit anderen angesehenen Männern aussandte befuhs Unter-  
 weisung des Volks im Gehehe Jahves (s. Delitzsch, ZThb 1851, S. 102). Volk.

15 **Obediēz** (obedientia) ist ein Begriff des katholischen Kirchenrechtes und heißt der Gehorsam, welcher in der Hierarchie von den auf einer niederen Stufe Befindlichen (minores, obedientiarum) den Oberen (maiores) geleistet werden soll. Die hierarchische Gliederung beruht daher auf dem Gegensatz der majoritas und obedientia (vgl. den Titel X, I 33; in VI<sup>a</sup>. I. 17; Extravag. Joannis XXII, 2; Extrav. Comm. I. 8).

50 Die Grundsätze über die Obediēz haben sich vorreformatorisch im Anschlusse an den Feudalismus in der Kirche entwickelt. Nach diesem steht die Hülfe aller Gewalt einer Person zu, von welcher alle übrigen mit entsprechenden Teilen der Macht betraut sind und deshalb die Pflicht der Obediēz gegen den Inhaber der Machtvollkommenheit übernehmen. Von seiten der Päpste, als Dei vires gerentes in terris, ist demgemäß die  
 55 Obediēz der ganzen Christenheit in Anspruch genommen. In diesem Geiste sind die sogenannten aetatus Hildebrandini abgefaßt, worin es unter anderem heißt: Quod solus papa possit uti imperialibus insigniis. Quod solius papae pedes omnes principes deoseculentur. Quod illi liceat imperatores deponere u. a. (vgl. Giesebrecht, De Gregorii VII. registro emendando, Regimont. 1858, p. 5). Ebenso



erklärt sich Bonifatius VIII. in der Bulle: *Unam sanctam* (c. I. Extrav. comm. de maj. et ob. I, 8) 1302, deren Schlußworte also lauten: „*Quicumque huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit...* Porro subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis“. Durch das Edictum erlitt diese allgemeine Obedienz große Einbuße, indem die Doppelwahl Urbans VI. und Clemens VII. im Jahre 1378 zwei Obedienzen hervorrief, welche durch das Konzil zu Pisa 1409 sogar durch eine dritte Obedienz vermehrt wurden. Infolge der Reformation aber fiel ein großer Teil der lateinischen Kirche von der bisherigen Obedienz überhaupt ab, auch seitens der Römisch-katholischen wurden manche aus denselben fließende Äußerungen der Reverenz nach und nach antiquiert. Die mittelalterlichen Bestandteile der Obedienz, *reverentia, judicium et praeceptum*, wurden mehr und mehr abgeschwächt.

Was die Anwendung der Grundsätze von *majoritas* und *obedientia* auf den Clerus betrifft, so hat der Diöcesanbischof den Anspruch auf Obedienz aller Diöcesanen, selbst der Exenten (i. d. Art. „*Exemption*“ Bd V S. 690). Die Bischöfe selbst schworen früher dem Metropolitani bei der Konsekration Obedienz, seit aber der Papst das Konsekrationsrecht sich reserviert hat, wird der Eid nur ihm geleistet. Die Formel ist uralte und aus einem wahren Gebrauche entsprungen. Die von Bischof Aulbert (gest. 1028) entwerfene Form (c. 18, Cau. XXII. qu. V) ist im weitestlichen späterhin mit Erweiterungen beibehalten, c. 4. X. de jurejur. (II. 21) (Gregor VII. a. 1079) und die neuere Form des Pontificale Romanum in Lehrbüchern des Kirchenrechtes mehrfach abgedruckt. So bei Hinschius, 3, 205, Num. 1. Für die Geistlichen mit Seelsorge-Benefizium schrieb das Tridentinum in Sess. 21 c. 12 de reform. ver: „*Provisi de beneficiis quibuscumque curam animarum habentibus teneantur a die adeptae possessionis ad minus intra duos menses in manibus ipsius episcopi, vel eo impedito coram generali eius vicario seu officiali, orthodoxae suae fidei publicam facere professionem, et in ecclesiae Romanae obedientia se permansuros spondeant ac jurent*“.

Die Eidesformel selbst ist durch die Constit. Pius IV. vom 13. Nov. 1561 Injunctum vorgeschrieben und lautet: *S. catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco Romanoque pontifici, b. Petri apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario veram obedientiam spondeo ac iuro*. Von diesem (mit dem Glaubensbekenntnisse zu verbindenden) Versprechen des Gehorjams gegenüber dem Papste ist wohl zu unterscheiden das Geloben des Gehorjams gegenüber dem Bischofe. Ein solches Gelübde wird bei der Priesterweihe abgeleistet. Ein besonderer Gehorjameid der niederen Kirchenbeamten gegenüber dem Bischof kommt nur noch kraft Gewohnheitsrechts oder partikulärer Rechtsbildung hier und da vor. Vgl. Zaedti in Archiv f. k. t. N. 76 (1896) S. 11.

Obedienz vornehmlich geloben auch die Regularen ihren Oberen. Hierunter ist eine vollständige Abhängigkeit von den Superioren verstanden, die auf jede eigene Willensbethätigung verzichtet (m. s. die Details bei Ferraris, *Bibliotheca can. s. v. votum Artic. II, no. 9—12*). Ganz besonders ausgebildet ist das *votum obedientiae* im Jesuitenorden und den demselben verwandten Orden und Kongregationen.

(F. H. Jacobsohn †), Zehfing.

**Oberlin, Fritz**, Pfarrer im Steinthal, gest. 1826. — Mme Félicie (Fourette), le pasteur O. (Strasbourg 1824); Lutteroth, *Notice sur O.* (Paris 1826. Heberjeß von C. W. Krafft, Strasbourg 1826); (H. Legerand), *Notice sur O.* (Strasbourg 1826); Schubert, Züge aus dem Leben von O. (München 1826, 11. Auflage 1890); Sarah Atkins, *Memoirs of J. Fr. O.* (London 1829, 10. Auflage, 1852. Heberjeß von Burckhard, O.s Lebensgeschichte, Stuttgart 1843, Bd I); E. Stöber, *Vie de Jean Fréd. O.* (Strasbourg 1831, über. von Burckhard a. a. O. Band II u. III); Bodemann, O. nach seinem Leben und Wirken (Stuttgart 1855, 3. Aufl. 1879); L. Spach, O., pasteur du Ban-de-la-Roche (Strasbourg 1866); Frédéric Bernard, *Vie d'O.* (Paris 1867); Josephine Butler, *Life of O.* (London 1882); Mme Gustave Desmoulin, O. (Paris 1884); Mme Ernest Röhrich, *Le Ban-de-la-Roche* (Paris 1890); Armin Stein (Nietzschmann), *F. Fr. O.*, ein Lebensbild (Halle 1899); Camille Leenhard, *J. Fr. O., un saint protestant* (Montauban 1896). Den umfangreichen handschriftlichen Nachlaß O.s hat die Familie unter sich verteilt; er konnte darum von dem Werk nur in beschränktem Maße benützt werden.

1. Johann Friedrich Oberlin wurde geboren zu Strasbourg i. E. am 31. August 1710. Sein Vater, Job. Georg O., war Lehrer am protestantischen Gymnasium, seine Mutter,

Maria Magdalena, geb. Jolz, Tochter des Pfarrers und Kanonikus Jolz an St. Aurenien. Von seinen sechs Brüdern ist Jeremias Jakob (geb. 1735, gest. 1806) als Philologe (Ausgaben von Ovid, Horaz, Tacitus) und als Germanist (Herausgabe und Ergänzung des Glossarium von Scherz) berühmt geworden. Stramme Zucht, fröhliche Gemüthsart und schlichte warme Frömmigkeit bezeichnen den Geist des elterlichen Hauses. Schon als Knabe gab unser Oberlin Proben von heroischer Selbstbeherrschung und Selbstlosigkeit. Knabenjährig begann er nach absolviertem Gymnasium aus eigenem Antrieb das Studium der Theologie. Mächtig ergriffen ihn die Predigten von D. Siegmund Friedrich Lorenz, der nicht ohne Anfeindung von rechts und links, strenge Orthodoxie mit eifrigem Drängen auf persönliche Heilsaneignung verband. Ob er wohl auch in pietistische und Herrenbutische Kreise kam? Im Geiste derselben ist sein rührendes schriftlich aufgesetztes „Verlöbniß mit Gott“ vom 1. Januar 1760 (erneuert zehn Jahre später). Lavater hatte begeisterte Verehrer in Straßburg, sie blieben gewiß nicht ohne Einfluß auf Oberlin. 1758 wurde er Baccalaureus der Theologie. Privatunterricht füllte während und nach seinen Universitätsstudien seine freie Zeit. 1762 wurde er Hofmeister der Kinder des angesehenen Chirurgen Ziegenhagen und erwarb sich in dieser Stellung nicht nur wertvolle praktische Kenntnisse, sondern auch die weltliche Bildung und die feinen französischen Umgangsformen, die er, trotz der Abgeschlossenheit seines späteren Wirkungskreises, bis an sein Ende bewahrte. Dann privatisierte er wieder zwei Jahre in jeßnächtiger Erwartung einer Anstellung. Bereits hatte er sich auf einen Ruf als Feldprediger des Regiments Royal-Alsace eingelassen, als Stuber ihn in dem Dachkämmerchen aufsuchte, das er sich gemietet hatte, um ungestört seinen Studien obliegen zu können, und in dem genügsamen und praktischen Sinn des Kandidaten das Zeichen von dessen Bestimmung für das Steinthal erkannte.

2. Steinthal (Ban-de-la-Roche) heißt ein acht Ortschaften umfassender Gebirgsstrich an der Grenze von Elsaß und Lothringen, im Hintergrund des Breuschthals, auf den nordwestlichen Abhängen des Hochfelds. Es hat seinen Namen von dem Schlosse Stein, dessen Ruinen über Bellefosse liegen. Schloß und Gebiet trugen seit 1303 die Herren von Ratshambausen von dem Straßburger Bischof zu Lehn. Das Schloß wurde 1471 von den Straßburger Bürgern zerstört, das Gebiet kam 1571 durch Kauf an das Haus Pfalz-Weidenz. Als dieses 1723 ausstarb, fiel dasselbe dem König von Frankreich zu, der damit den königl. Intendanten von Elsaß, M. d'Angervilliers und nach dessen Tode die beiden Schwiegersöhne desselben belehnte. 1762 wurde das Steinthal zur Grafschaft erhoben und dem damaligen königl. Prätor in Straßburg, dem Marquis de Baulmy Meyer d'Argenson verliehen, der es jedoch schon 1771 an Baron Johann von Dietrich verkaufte. Die Revolution schlug es zum Departement des Vosges. Seit 1871 gehört es zum Kreise Molsheim (Unter-Elsaß). — Das Klima des Steinthals ist rauh wie seine Lage inmitten unermesslicher Waldungen. Der Ackerbau ist schwierig in dem zerklüfteten, felsigen Boden. Stürme und Wellenbrüche richten oft großen Schaden an. — Die Abwesenheit schützte das Thal nicht vor den Greueln des dreißigjährigen Krieges. Seine Bevölkerung starb damals beinahe gänzlich aus. Die meisten jetzigen Einwohner stammen von Deutschen, Franzosen, Schweizern und Italienern ab, die nach jenen Schreckenszeiten sich in den verlassenen Dörfern ansiedelten. Die Reformation wurde früh eingeführt. Bis 1685 bildete das Thal eine Gemeinde, deren Pfarrer in Rothau wohnte. Dann wurde Waldersbach (mit den Aillalen Jouday, Zellbach, Belmont, Bellefosse) zur Pfarrei erhoben. Bis 1726 kamen die Geistlichen aus dem Mümpelgarder Land. Einer der letzten derselben, namens Pellerier, wirkte mit Eifer und im Segen. Seine Anhänger sammelten sich in Konventikeln und hießen „les réveillés“. Später wurde das Steinthal durch königliche Verordnung dem Straßburger Kirchenkonvent unterstellt. Die Sprachverschiedenheit machte den Herren viele Noth, so daß sie 1737 die Steinthäler auffordern ließen, deutsch zu lernen, weil es so schwer hatte, ihnen französische Prediger zu finden. Die meisten Straßburger Kandidaten kamen nur, um so bald als möglich wieder zu gehen. Anderen wurde die Stelle als ein Straßposten zugewiesen. Kein Wunder, daß die so versorgten Gemeinden sittlich und religiös so tief standen als in materieller Beziehung.

1750 trat zum erstenmal im Steinthal ein Mann auf, der ein Herz hatte für die geistliche und leibliche Noth dieses durch die Sprache, durch hohe Berge und breite felsige Gebiete von ihren Glaubensgenossen getrennten Bergvölkchens. Joh. Georg Stuber (1722 zu Straßburg geboren) suchte zunächst den Gottesdienst zu heben durch Revision des Gesangbuchs und Reformation des Gesangs. Er bemühte sich durch Predigten über

die evangelische Heilsgeschichte der Gemeinde klare christliche Vorstellungen beizubringen. Mit Hilfe seiner Straßburger Freunde erweiterte er das kleine Gotteshaus. Als 1751 seine jugendliche Gattin dem Mlma zum Opfer gefallen war, ließ sich Stuber, der selber von harter Konstitution war, bestimmen, ein Pfarramt jenseits des Hochrheins in dem am Fuß der Vogesen gelegenen wohlhabenden Orte Barr anzunehmen. Sein Nachfolger war leider wieder ein Mann, der dem heiligen Amt keine Ehre machte und abgesetzt werden mußte. Die Thränen der armen Steintbaler bewegten Stuber trotz der Vorstellungen seiner Freunde seinen stattlichen Pfarrsitz in Barr wieder mit dem armen kaufälligen Pfarrhäuschen in Waldersbach zu vertauschen. März 1760 lehrte er zurück und setzte das unterbrochene Werk fröhlich fort. Er gründete Winter Schulen für die Er wachsen. Eine Gabe von 500 Gulden legte er als Grund zu einem Schulend für Belohnung pflichtgetreuer Lehrer. Er sorgte für Verbreitung der Bibel in Basler Ausgaben. Ja sogar zur Verbesserung der ökonomischen Lage der Steintbaler wurde der Anfang gemacht durch Einführung einer neuen Futterpflanze. — 1767 konnte Stuber nicht mehr länger dem Drängen derjenigen widerstehen, die den Wunsch hegten, er möge seine bedeutenden Gaben als Prediger und Seelsorger in Straßburg verwerten, und nahm eine Stelle an der Thomaskirche an, aber nicht ohne sich in der Person Oberlins eines gleichgesinnten Nachfolgers vergewissert zu haben. Er blieb in ununterbrochener Verbindung mit seiner früheren Gemeinde, in deren Mitte er jährlich einige Wochen zuzubringen pflegte. In Straßburg war er die Seele des Freundeskreises, der Oberlin mit Geldunterstützungen zur Hand ging. Auch für die Gemeinde Reibau, die 37 Jahre lang einen Wierbling an der Spitze gehabt hatte, gelang es ihm in der Person des Kandidaten Schweighäuser einen tüchtigen Seelsorger zu finden. Bemerken wir noch, daß Stuber, der, ohne Nationalist zu sein, doch vielfach von der orthodoxen Theorie und Praxis abwich, später mit seinen Kollegen in Straßburg in schwere kirchliche Konflikte kam. Er starb am 31. Januar 1797. Vgl. Joh. G. Stuber, Der Vorgänger Oberlins im Steintbal und Vorkämpfer einer neuen Zeit in Straßburg, dargestellt von Joh. W. Baum, Straßburg 1846.

Am 14. April 1767 unterzeichnete Herr Beyer d'Argenson das Schriftstück, welches Oberlin zum Pfarrer in Waldersbach ernannte. Am 12. Juni erwarb sich derselbe den Grad eines Magisters auf Grund einer Dissertation De commodis et incommodis studii theologiae, voll hoher Gedanken über die Verantwortlichkeit und die Würde des Pfarramtes, und trat darauf sein Amt an. Der jugendliche, an das reiche geistliche Leben der Landeshauptstadt gewöhnte Kandidat mochte sich wohl anfänglich wie in einer Wildnis fühlen. Die armelige Lebensart der Bewohner, ihre wunderliche Umgangssprache (ein harter lothringischer Dialekt, über welche der Sprachforscher Oberlin später eine Abhandlung schrieb), ihr niedriger Bildungsstand machten aus dem Steintbal ein Stück Heidentum mitten in der Christenheit. Infolge einer Reihe von Mängeln war in den ersten Monaten das Elend besonders groß. Manche lebten von in Milch getauchtem Gras. Ein Attentat, das junge Waldersbacher Hirten an einem katholischen Knaben zu verüben suchten, und über welches O. an den Gutsberrn berichten mußte, wußt ein schreckliches Licht auf die herrschende Sittenroheit. Nur warme Liebe zum Heiland und Stubers Vorbild vermochten ihn zu bestimmen, daß er ausharrte. Es Verdienst ist, daß er die von seinem Amtsvorgänger gebrochene Bahn mit Energie, Selbsthingabe und praktischem Sinn betrat. Er hatte vor Stuber voraus eine imponierende, militärische Gestalt, eine eiserne Gesundheit, eine Willensstärke, die mitunter wohl auch an Starrsinn grenzte und eine religiöse Begeisterung, die freilich gegen Schwärmerei nicht ganz abgesehen war. Stuber war anfänglich nicht immer mit seinem Nachfolger zufrieden, an dem er sonst mit väterlicher Liebe hing. Er tadelt seinen Feuereifer, der die Leute mit der Peitsche in den Himmel treiben will, seine Ungeduld wegen mangelhaften Entgegenkommens, seine zu stark hervortretende Beschäftigung mit dem materiellen Wohlbefinden der Gemeinden. „Am besten ist, so schrieb er ihm, wir sorgen nur direkt für ihre Seelen. Werden sie Christen, so werden sie von selbst etwas vernünftiger, thätiger und vorsichtiger.“ Er bemerkt ihm einmal, man könne auch durch gute Werke vom Christentum abkommen. Ein anderesmal tadelt er an ihm seine Rücksichtslosigkeit und sein Selbstvertrauen. Auch Oberlin klagt in den ersten Jahren öfter über Konflikte mit den Pfarrkindern und undurchführbare Pläne, wie z. B. den eines Rettungshauses für verwaiste Kinder. Aber bald treten bei ihm Kopf und Herz, Frömmigkeit und Humanität, Strenge und Nachsicht in das richtige Verhältnis und seine Straßburger Freunde können nur noch mit wachsendem Zutrauen und Bewunderung seine Unternehmungen durchführen helfen. Ein Jahr nach

seiner Ankunft im Steinthal führte ihm Gott in der Person einer Anverwandten, Maria Salomea Witter, Tochter eines Straßburger Professors, eine seiner würdige Lebensgefährtin zu.

3. Suchen wir nun in kurzen Zügen ein Bild von Oberlins Wirksamkeit zu zeichnen.

- 5 Wie Stuber so richtete auch er sein Augenmerk zunächst auf Hebung des Unterrichts. In Waldersbach wurde in einer zerfallenen Hütte Schule gehalten, in den übrigen Gemeinden der Reihe nach in den niederen Stuben der Bauern. Mit Hilfe einer Straßburger Wohltäterin konnte O. am 31. Mai 1769 den Grund eines Schulhauses in Waldersbach legen. Dasselbe gelang ihm 1772 in Bellefosse, 1771 in Belmont. Die Schule in Bollbach  
 10 erbaute einer der wenigen vermögenden Bewohner Martin Bernard. Die bisherigen Lehrer waren vielfach so unfähig als unwürdig. O. bemühte sich junge Lehrkräfte heranzuziehen und zeichnete ihnen aufs genaueste Lehrplan und Lehrmethode vor. Um die noch nicht schulpflichtigen Kinder und die Mädchen in der schulfreien Zeit zu beschäftigen, mietete er in den verschiedenen Gemeinden geräumige Lokale (*poêles à tricoter*, Strick-  
 15 stuben), und stellte junge Mädchen als Kleinfinderpflegerinnen und Arbeitslehrerinnen (*conductrices*) an (1770). Es war der Anfang der Kleinfinderschule. Die ersten Mitarbeiterinnen O.s auf diesem Gebiet waren Sarah Banzet (gest. 1774), Katharina Scheidecker und Katharina Gagniere. Später wurde Luise Scheppler (geb. 4. Nov. 1763 zu Bellefosse), die als 15-jähriges Mädchen in O.s Dienste trat, die Seele der Kleinfinderpflege.  
 20 Damals schon erregte O.s Wirksamkeit Interesse jenseits des Rheins. Senior Ursperger in Augsburg schickte ihm 10 Dukaten für die Kirche in Jouday (1773).

- Mit gleicher Ansicht und Thatkraft suchte O. anderen Missethänden in den Gemeinden abzuwehren. Er ging selber mit Hacke und Spaten vor das Dorf und begann die Anlage einer Straße zur Verbindung von Waldersbach mit Rothau, bis sein Beispiel die übrigen  
 25 mitriß. So ließ er auch eine Brücke über die Breusch (*pont de charité*) entstehen. Er gab den Steinthalern Anleitung zur Verbesserung ihrer ganz herabgekommenen Landwirtschaft. Tüchtige junge Leute ließ er Handwerke lernen. Er gründete Warenlager, Leibtassen, Sparkassen, landwirtschaftliche Vereine mit Preisverteilungen. Was er von seinem kleinen Gehalt erübrigen konnte (derselbe belief sich bis 1771 mit Einschluß der  
 30 Naturalien auf 640 Fr., wurde aber von Herrn v. Dietrich auf 840 Fr. = 672 M. erhöht), was er und seine Frau besaßen, wurde für solche Zwecke geopfert. Dann mußten die Straßburger tüchtig mitbelsen. Es ist staunenerregend wie er es verstand, Mittel zu schaffen, Schwierigkeiten zu besiegen, Zögernde zu gewinnen, Freunde zu begeistern. Zur Erklärung dieser Thaten seiner Thätigkeit ist zu bemerken, daß sein Grundsatz war: Rien  
 35 sans Dieu, tout au Sauveur! und daß er in allem, was die Summe des Guten mehrt und die Zahl der Übel mindert, wäre es auch die geringste ökonomische Reform, einen Jesu geleiteten Dienst sah. Er machte den materiellen Fortschritt seinen Leuten zu einer Christenpflicht, wie er umgekehrt von seinen Mitarbeitern auf sozialem Gebiet treue Erfüllung der Christenpflichten forderte. Von O. veranlaßt errichtete ein Herr Heber aus  
 40 Markirch in Waldersbach eine Baumwollspinnerei. Als diese der Konkurrenz einer Schmeider Fabrik unterlag, gelang es ihm, Herrn J. L. Vegrand aus Basel zu bewegen, seine Mercedseidebandfabrik nach Jouday zu verlegen (1813). Nicht nur wurde damit dem Thale eine neue Erwerbsquelle eröffnet, Vegrand wurde auch ein eifriger Mitarbeiter am Wohl der Seelen und der Unberr einer ganzen Reihe christlicher Industrieller im Steinthal. Auf diese Weise geschah es, daß die Bevölkerung der Gemeinde, die anfänglich  
 45 etwa 1200 Seelen betragen hatte, sich rasch um das Doppelte hob, und da das Beispiel auch auf Rothau wirkte, so nahm das Steinthal in wenigen Jahren einen ganz veränderten Charakter an. An diesem Fortschritt war auch der neue Gutsbesitzer Baron Dietrich beteiligt. Er vorausgabte in wenigen Jahren für das Gemeinwohl 50 000 Livres.

- 50 Nicht minder eifrig war O. auf dem Gebiete der Seelsorge. Seine Predigten, von denen zahllose Entwürfe handschriftlich vorliegen, waren Schriftbetrachtungen von unübertrefflicher Herzlichkeit und Einfachheit. Gebetsverkehr mit Gott und werthbätige Liebe, freudiges Vertrauen auf Gottes Führung und ernstes Streben nach Heiligung sind die Grundzüge der Frömmigkeit, zu der er ermahnt. Er legt gleichen Nachdruck auf die  
 55 Allmählichkeit der göttlichen Gnade wie auf die Nothwendigkeit eines freien Entschlusses. Er fordert Nachfolge Jesu in der Kraft des dem Gläubigen mitgetheilten Geistes Jesu. — An drei Sonntagen pflegte er in französischer Sprache zu predigen, am vierten fand in Belmont, den dort angesiedelten Schweizern zu lieb, der Gottesdienst in deutscher Sprache statt. Den auf steiler Höhe oder in tiefen Schluchten zerstreut lebenden Pfarrkindern  
 60 nachzugehen scheute er weder Entfernung noch Gefahr. Seine patriarchalische Weise mit

den Gemeindegliedern zu verkümben entwaffnete auch seine Gegner. Jeder Einzelne war nach der Ordnung des Kirchenbuchs Gegenstand seiner Fürbitte. Auf die Zöglinge, die er in sein Heim aufnahm, um seine Mittel zu vermehren, übte sein lutholisches und gottinniges Wesen den segnetsten Einfluß. Großartig war seine Freigebigkeit. Er opferte von seinen geringen Einkünften drei Zehnten, einen für die Auszubildung des Gottesdienstes, einen für gemeinnützige Zwecke und einen für die Armen. Als er Kunde bekam von den Missionsbestrebungen in Basel, verkaufte er sein Silberzeug (mit Ausnahme eines Tisches) und schickte den Ertrag an das Comité. Er war wohl der erste (Schlichte) auf dem Kontinent, der mit der Londoner Bibelgesellschaft in Verbindung trat. Daß er sehr griffe that und auf Absonderlichkeiten verfiel ist bei seiner genialen Unternehmungslust nicht zu verwundern. 1781 gründete er, angeregt durch Zinzenders Leben, eine Société chrétienne, deren Mitglieder sich verpflichteten, nach vollkommener Heiligung zu streben und gegenseitig Zucht zu üben. Doch hatte er die Einsicht, die Gesellschaft nach zwei Jahren wieder aufzulösen. Sektiererische Engberzigkeit war übrigens nicht sein Fehler, eher das Gegenteil. Er ließ ohne Bedenken Reformierte und Katholiken zu seinem Abendmahl. Bekannt ist, wie einmal die katholische Taufe eines Kindes aus gemischter Ehe unter seinem Schutze vollzogen wurde. Man erwähnte vor ihm Voltaire und Rousseau. O ces chers hommes! rief T., im Gedanken an die Verdienste dieser Männer um die Gewissensfreiheit. Er nannte sich gern katholisch-evangelischer Pfarrer.

Als die Kunde von Bajedows Bestrebungen auf dem Gebiete des Erziehungsweises in das Steinthal drang, stimmte T. begeistert zu. Drei Exemplare des Elementarwerkes, die ihm Bajedow verehrte, begrüßte er mit Thränen der Rührung. Seine Frau opferte ein Paar Ohrengehänge zum Besten des Philanthropins. Ein herzlicher Brief T.s an einen Lehrer der Anstalt begleitete das Geschenk (16. März 1777. Vgl. Naumer, Gesch. der Pädagogik II\*, 237). Einen eigentümlichen Einblick in T.s Gedankenwelt eröffnet ein handschriftliches Heft, in welches er die Bücher einzutragen pflegte, die er gelesen hatte, mit kurzen Notizen über den empfungenen Eindruck. Er las ungemein viel, von 1766 bis 1780 stehen 538 Werke aufgezichnet! Alles interessiert ihn, Landwirtschaftliches, Litterarisches, Pädagogisches, Theologisches. Rousseaus Emil nennt er ein ganz vortreffliches Buch. Zu den Schriften von Swedenborg machte er die Handglosse: „Lob, Preis und Dank dem lieben himmlischen Vater für die Offenbarung, die er seinem armen Kinde in diesem schätzbaren Buche mitgeteilt hat!“ Besonders dankt er, daß ihm Gott diese Schriften erst in die Hände kommen ließ, „nachdem er ihn durch schwere Prüfungen und mancherlei Erfahrungen gedemütigt und die Wichtigkeit der philosophischen Metaphysik hatte einsehen lehren“ (1779). Von Lavater und Jung-Stilling interessierten ihn am meisten die Ausblicke in die Ewigkeit. Er machte sich selber mit Verliebe Gedanken über das Leben im Jenseits und zeichnete auf Grund von Jo 14, 2, der Offenbarung Johannis und einer allegorischen Erklärung der Topographie Jerusalems, Karten des Himmels, die er in der Kirche aufhängen ließ. Er glaubte an eine stufenweise Heiligung in einem Zwischenzustand nach dem Tode, während dessen die Verstorbenen noch Beziehungen zur Erde und ihren früheren Lebensverhältnissen haben. Von diesen Dingen handeln zwei nachgelassene Schriften, „Bedeutung der Steine des Neuen Jerusalems und ihrer Farben“ (aus dem Jahr 1786), und der 1841 in Stuttgart als „ein Vermächtnis für die Gläubigen, die sich nach der ewigen Heimat sehnen“, herausgegebene Traktat: „Zion und Jerusalem“. Für seinen Glauben an einen Verkehr der Abgechiedenen mit den Hinterbliebenen berief er sich nicht bloß auf das, was Gemeindeglieder ihm erzählten, sondern auf eigene Erlebnisse. Seine Frau erschien ihm nach ihrem Tode nicht weniger als neunmal. In Träumen empfing er göttliche Mitteilungen über seinen Seelenzustand, über bevorstehende Ereignisse und über die Lage und Lebensweise von Verstorbenen im Jenseits (vgl. Berichte eines Visionärs über den Zustand der Seelen nach dem Tode, aus dem Nachlaß T.s, mitgeteilt von G. H. von Schubert, Leipzig 1837). Die Lehre von der Ewigkeit der Verdammnis verwarf er. Eine Charfreitagspredigt über diesen Gegenstand aus dem Jahr 1780 veranlaßte sogar den Gutsbesitzer, ihn bei dem Kollegium der Eberkirchenspfleger in Straßburg zu verklagen. Charakteristisch ist endlich noch sein Vertrauen in das Los.

4. Die Jahre flogen dahin in rastloser, streng geregelter Thätigkeit. Eine hochdramatische Episode seines stillen Pfarrlebens bildet der Besuch des unglücklichen Dichters Heinrich Lenz, eines Schwäbners, Freund von Goethe aus dessen Straßburger Zeit. Nach langen Zergängen kam Lenz am 20. Januar 1778 in traurigem Zustand in Waldersbach an, wurde gastfreundlich aufgenommen, erschreckte aber bald seine Umgebung durch eine ganze

Reihe von Selbstmordversuchen (vgl. den Bericht D.s bei Aug. Stöber, *Der Dichter Lenz*, Basel 1812, S. 11 ff.). Eine schwere Heimsuchung war am 17. Januar 1783 der Tod seiner Frau acht Wochen nach der Geburt des neunten Kindes. Mütterpflicht an den Hinterlassenen und Pfarrfrauenpflicht an der Gemeinde erfüllte von nun an D.s getreue und selbstlose Dienstmagd Luise Scheppler (geb. zu Bellefosse 1763, gest. 1837). 1774 hatte D., durch Vermittlung von Ursperger einen Ruf als Pfarrer nach Ebenezer in Nordamerika erhalten und war gewillt ihn anzunehmen, als der Krieg mit England losbrach und infolge davon die Sache sich zerbrach.

Die französische Revolution begrüßte D., wie die Krömmsten und Besten seiner Zeit, mit Begeisterung. Er sah in ihr den geweisagten kleinen Stein, der das Reich des Antichristis, d. h. der Aristokratie und des Klerus zerschmettert. Die Proklamierung der Menschenrechte war ihm der Beginn des Reiches Gottes, in den republikanischen Tugenden der Gemeinnützigkeit und Opferwilligkeit sah er die höchste irdische Verwirklichung des Christentums. Am 11. Juli 1790 versammelte er alle Gemeindeglieder auf der Bärhöhe um einen „Altar des Vaterlands“ zu einem großartigen Vaterlandsfeste. Am 13. November 1791 segnete er die neuernannten Municipalräte zu ihrem Amte ein und legte ihnen selber feierlich die Schwärpen um. Am 5. August 1792 hielt er einen Gottesdienst zu Ehren der Freiwilligen, die sich zum Krieg wider Österreich gestellt hatten. In der Zahl derselben befand sich sein ältester Sohn Friedrich Jeremias. Dieser wurde schon am 27. August vor Bergzabern verwundet und starb Tags darauf im Pfarrhaus zu Weisenburg. Am 23. November 1793 legte er auf Befehl des Allgemeinen Sicherheitsausschusses sein Glaubensbekenntnis ab (vgl. J. Schneider, *Gesch. der evangel. Kirche des Elsaß in der Zeit der französischen Revolution*, Straßburg 1890, S. 118 f.). Er erklärte, er stimme vollkommen bei, daß man die leeren Ceremonien abschaffe und jedes leichte, fruchtlose Dogma verbanne. Er kenne keinen anderen Beruf als seine Mitbürger zu aufklären, wackeren Männern und guten Patrioten zu machen. Den eiteln Mitter des Kirchenornats habe er von jeher gehaßt, ebenso sei er schon längst ein Gegner des Königtums und stimme den Gewaltmaßregeln der Republik gegen die Assignatenuwucherer bei. — Auch unter den Greueln der Schreckensherrschaft verleugnete er seine optimistische Beurteilung der Republik nicht. Er verglich die Gegenwart mit einem großen Scheuertag, wo es geräuschvoll zugeht, Staub in der Luft wirbelt, alles verstimmt und manches zerbrochen wird; mit der Zeit komme jedoch ein Stück nach dem andern wieder an seinen Platz, und wenn der Sonntag erscheint, ist alles sauber, duftend und blank, und der Hausherr schämt sich, daß er Tags zuvor so ängstlich und so übelgelaunt war! Als der Nationalkonvent den Gottesdienst und die kirchlichen Handlungen verbot, war Oberlin krank. Später trug er die inzwischen geborenen Kinder in das Register ein mit der Bemerkung, sie seien durch den officier public oder greffier (Gemeindefschreiber) getauft worden, weil es damals den Geistlichen verboten gewesen sei, Tausen zu verrichten. Die gottesdienstlichen Zusammenkünfte verwandelte er in Klubversammlungen. Die Schilderung, die Schubert, angeblich nach dem Bericht eines frankfurter Arztes, von diesem Vorkommnis macht, ist stark übertrieben. Zuverlässig ist die Erzählung eines Jrl. D. von Berckheim, die damals als Gast im Steinthal weilte (*Souvenirs d'Alsace*, Neuchâtel 1889, Bd I, 97 ff.). Die Versammlung wurde eingeläutet und durch ein Lied eröffnet; dann wurden die jungen Leute über Menschenrechte und Bürgerpflichten katechisiert, worauf Bürger D. aufgerufen wurde, einen Vortrag zu halten. Er schloß mit einem Gebet. Nun verließen Frauen und Kinder die Kirche, und der Reihe nach erhoben sich Klubmitglieder zu gemeinnützigen Belehrungen. Zuletzt wurden die neuesten politischen Ereignisse zur Sprache gebracht. — Das Abendmahl pflegte D. damals vielfach mit seiner Familie und den anwesenden Gästen zu Hause und zwar im Anschluß an die gewöhnliche Mahlzeit, als Agape, zu begeben. Trotz seiner Nachgiebigkeit gegen die Revolutionsgesetze erregte D. zuletzt doch noch den Verdacht der Behörden. Am 28. Juli 1794 mußte er sich mit seinem Kollegen Böckel von Rothau nach Schlettstadt begeben, wo sie scharf verhört und gefänglich eingezogen wurden, und sich von dem Böbel viel gefallen lassen mußten. Wenige Tage nachher kam die Nachricht vom Sturze Robespierres und die Drangsal war zu Ende. Großen Mut zeigte D. in jener bösen Zeit, indem er Verbannte und Verfolgte aufnahm und beschützte.

5. Als die Gewässer der Revolution zu verlaufen anfangen, kam für Oberlin die Zeit, wo seine Verdienste in weiten Kreisen Anerkennung fanden. Schon der Nationalkonvent stellte ihm ein Dankschreiben zu für seine Bemühungen um den Unterricht. Die kaiserlichen Behörden erwiesen ihm die größte Zuversichtlichkeit. Der Präsekt Légal-

Marnesia schloß mit ihm einen innigen Freundschaftsbund. Das Steinthal war seit vielen Jahren im Prozeß wegen dem Besitz eines Waldes. Es gelang O. am 17. Juni 1812 einen Vergleich zu Stande zu bringen, der für die Gemeinden sehr günstig war. Als die verbündeten Armeen in Frankreich eindringen, erläßt Kaiser Alexander einen Schutzbrief zu Gunsten O.s und seiner Gemeinden. 1818 wurde er von der königlichen Ackerbau- 5 gesellschaft mit einer goldenen Medaille belohnt. 1819 erhielt er das Kreuz der Ehrenlegion. Nun gewann er auch als gläubiger Christ und Zeuge des Evangeliums in weiteren Kreisen Einfluß. In der Landeskirche war nach der Revolution überraschend schnell der Nationalismus zur Herrschaft gelangt. Wer darin den Frieden nicht finden konnte, schaute auf O., suchte mit O. in Beziehung zu treten. Die jungen Leute, die er als Böglinge in 10 sein Haus aufnahm, die Gäste, die bei ihm einlebten, erhielten tiefe Eindrücke. In den Gemeinschaften erweckter Christen, die sich da und dort, auch in Straßburg, gebildet hatten, genoß er eine große Verehrung. Sein vierter Sohn, Heinrich Gottfried, lernte als Hauslehrer in Riga die Frau von Krüdener kennen und wirkte in deren Sinn (von ihm: Etliche Worte über die Offenbarung Johannis, zunächst für das Rigaische und Bernauische 15 Publikum, Mitau 1813). Durch den Sohn wurde Frau v. Krüdener auch mit dem Vater bekannt. 1812 besuchte Jung-Stilling den „Prediger der Gerechtigkeit in der Wogesischen Wüste“. — Die Gemeinde hing an ihm mit kindlicher Ehrfurcht. Seine Söhne und Töchter wurden in seinem Geiste thätig. — Noch waren seinem Glauben zwei schwere Proben vorbehalten, das Hungerjahr 1816–1817 und das Hinscheiden des ebenenannten 20 hoffnungsvollen Sohnes Heinrich Gottfried, der am 15. November 1817 als Opfer einer Rettungsthat starb. Sonst war ihm ein schöner Lebensabend bestimmt, sein Geist blieb frisch, sein Körper ungebeugt. Das Ende kam rasch. Am 28. Mai 1826 trat plötzlich eine große Schwäche ein, verbunden mit Herzkrämpfen. Am 2. Juni starb er, die Augen zum Himmel gerichtet, im 86. Jahr seines Lebens, im 59. seiner Amtstätigkeit. Am 25 25. Juni wurde er unter ungeheurem Zulauf im Schatten der Kirche zu Feuday bestattet. Sein Segen ruht bis heute auf den Gemeinden des Steinthals. Sein Bestreben, mit dem geistigen Wohl auch das materielle zu fördern, wurde vorbildlich für die christlich-socialen Bestrebungen unserer Zeit. Sein Wirken für das Kleinkinderschulwesen fand zuerst in Schottland, dann in Frankreich und zuletzt auch in Deutschland Nachahmung 30 (Bissing-Beerberg, Die christl. Kleinkinderschule, ihre Entstehung und Bedeutung, 1872. — Oberlinstiftung 1827. — Oberlinhaus zu Rouvres 1874). Im Staate Ohio (Nordamerika) tragen eine kleine Stadt und eine Hochschule (College) den Namen Oberlin. Beide verdanken ihre Entstehung (1832) zweien ehemaligen Missionaren (Shipherd und Stewart), denen eine kurz zuvor erschienene Biographie Oberlins (von Dr. H. Ware) 35 Mut gemacht hatte, etwas Großes für den Herrn zu unternehmen. Die Hochschule wurde auf das Prinzip gegründet, daß die Studierenden sich selber durch Handarbeit unterhalten und daß beide Geschlechter gemeinsam unterrichtet werden. Sie nahm schon bald nach ihrer Gründung farbige auf und entwickelte sich rasch aus den dürftigsten Anfängen zu großer Blüte (1901: 1357 Studierende). Vgl. Oberlin, the colony and 40 the college, von Fairchild 1883 und Story of O., von Rev. Leonard, Boston 1898. — Hase hat O. einen Heiligen der protestantischen Kirche genannt; katholischerseits hat man sich mit Recht über diese Bezeichnung aufgehalten. In der evangelischen Kirche lebt sein Andenken fort als das eines Mannes, der in einzigartiger Weise allgemeine Humanitätsbestrebungen mit mystischer Innigkeit verband, der Zeugnis ablegte 45 von der Macht der Liebe Christi zu einer Zeit, wo diese Liebe in vielen Herzen erkaltete und der in aller Echtheit und Herzens Einfachheit dem pastoralen Wirken neue Bahnen vorzeichnete.

D. Hadenjshmidt.

**Oberrheinische Kirchenprovinz** s. d. Art. Konfordate Bd X S. 720, 52 ff.

**Oblati.** — Mit dem Namen Oblati bezeichnete man Kinder, die einem Kloster 50 übergeben wurden, um daselbst zum klösterlichen Leben erzogen zu werden. Die Benediktinerregel bestimmt mit Bezug hierauf c. 59: Si quis forte de nobilibus offert filium suum Deo in monasterio, si ipse puer minor aetate est, parentes eius faciant petitionem (vgl. c. 58), et cum oblatione ipsam petitionem et manum pueri involvant in palla altaris et sic eum offerant. Die Einrichtung, deren Ur- 55 sprung ich nicht nachzuweisen vermag, ist weit älter. Zwar die Bestimmungen in der längeren Regel, die dem Basilius zugeschrieben wird c. 15 MSG Bd 31 S. 951 ff., entsprechen der späteren Einrichtung noch nicht; aber Hieronymus und Salvian haben sie

gelamnt, vgl. Hier. ep. ad Laet 107, 6 MSL Bd 22 Z. 863 und Salv. ad ecel. III, 1 Z. 275 der Ausgabe von Paulh. Völlig mit ihr gebrochen haben erst die Beiseforden.

Hand.

**Oblatio** f. d. M. Eucharistie Bd V Z. 561, 5 ff.

**Obotriten** f. d. M. Wenden, Bekehrung der.

**Observanten** f. d. M. Franz v. Assisi Bd VI Z. 206, 65 ff.

**Obstban bei den Hebräern** f. d. M. Fruchtbaum Bd VI Z. 300, 50 ff.

**Dchino**, Bernardino aus Siena (1487–1565), reformatorischer Theolog. Litteratur: Boverio, *Annales Ord. Minorum*. Lugd. 1632–39 (vgl. oben Bd X, 53 ff.);  
 10 Bayle, *Diet. hist. et crit.* s. v.; Struve, *De vita etc. Ochini* (*Observationes sel. Halenses* IV, 409 ff.); Schelhorn, *Nachlese von Des Leben u. Schriften* (Erggldt. aus der Kirchenhist. und Litt. 1764, III, 765–801; 979–1005; 1141–1145; 1175–2006; dazu einige Schriftstücke von ihm bezw. an und gegen ihn ebd.); Nicéron, *Mémoires pour servir à l'hist. des hommes ill.* s. v. Ochino; McCrie, *History of the . . . Reformation in Italy*. Edinburgh  
 15 1856, p. 71 ff. 116. 222 etc.; Zerd. Meyer, *Die evang. Gemeinde in Locarno ec.*, Zürich 1836, Bd II, Z. 19 ff. 166 ff.; Trechsel, *Die protest. Antitrinitarier*, Bd II (1844), Abschn. IV (Bernardin Dchino); Venrath, B. S. von Siena, *Ein Beitrag z. Gesch. der Reformation in Italien*, 2. Aufl., Braunschweig 1892 (englisch, London 1876).

Schriften und Dokumente. Vgl. bei Venrath a. a. O. „Dchinos Schriften“ Anhang II  
 20 Z. 314–323), wo auch Nachweisungen über deren Fundorte. Es sind: a) vor der Flucht: Prediche nove 1541; Dialogi sette 1541; b) Genf: Prediche 1542; Sermones 1543–1544; mehrere Briefe und die Erklärung des Römerbriefes 1545; c) Augsburg: lat. und deutsche Ausgabe der letzteren 1545–46, deutsche Ausgabe von 10 Predigten 1545, ital. und deutsche  
 25 Erklärung des Galaterbriefes 1546, Entgegnung an Ambrosio Catharino, f. oben Bd X, 191, 45 ff., sowie drei Traktate; d) Basel und England: Mendrud bezw. vermehrte Ausg. der Genjer „Prediche“, vor 1549; dann 1551; die „Tragoedia“ 1549; Predigten in englischer Uebersetzung 1548 ff.; e) Basel u. Zürich: die Apologie, sowohl im ital. Original 1554, als in hochdeutschen (1559) und niederdeutschen Uebersetzungen (1607; 1654; 1691); Dialog vom  
 30 Zegfeuer, ital. (1556) deutsch und französisch (1556–1559); Disputa intorno alla presenza del corpo di G. Cr. nel Sacramento della Cena (1561); Labyrinthi (1561); Il Catechismo (1561); Dialogi XXX (1563); Dialogo (zuerst bei Schelhorn Erggldt. III, S. 2009 ff. gedruckt). Von der 1549 gedruckten „Tragoedia“ ist eine deutsche Uebersetzung nebst geschichtlicher Einleitung von dem Unterz., Halle 1893, erschienen. — Zu dem in seinem Dchino Anhang I  
 35 S. 277 ff. abgedruckten Ueberbleibseln des Briefwechsels hat Unterz. Ref. inzwischen noch einiges beifügen können in La Rivista Cristiana, Firenze 1900, S. 44–47.

In Dchinos frühe Jugendzeit fielen in dem benachbarten Florenz die Predigten Savonarolas, und der Ruf zur Buße, wie ihn dieser gewaltige Prophet und mit ihm die zerrütteten Verhältnisse der Zeit erhoben, blieb nicht ohne Nachwirkung in ernsteren Gemüthern. Unter denen, welche dem ringsum neuerwachenden Zuge zum klösterlichen Leben  
 10 Folge leisteten, befand sich auch der junge D. Er that es in der bewußten Absicht, durch Strenge und Entzagung sich den Himmel zu verdienen. „Als ich“, so sagt er in dem Briefe an Muzio Giustinopolitano vom Jahre 1543 (vgl. „Dchino“ 2. Aufl. Z. 315, n. 8) „noch ein junger Mann war, befand ich mich in dem Wahne, daß wir im Stande  
 45 wären, durch Fasten, Gebetshejagen, Enthaltbarkeit, Nachtwachen und dergleichen unsere Sünden wieder gut zu machen und das Paradies zu erwerben. Getrieben von dem Verlangen, meine Seele zu retten, ging ich einher und überlegte, welchen Weg ich einschlagen sollte. Als heilig erschienen mir die religiösen Orden, unter ihnen die Regel der  
 50 Brüder vom heiligen Franziskus, genannt von der Observanz, als die strengste und raueste. Daraus schloß ich, daß sie eben deshalb auch die der Lehre Christi am meisten entsprechende sein müsse und trat in diesen Orden ein. Aber ich fand nicht, was ich suchte. Trotzdem  
 55 blieb ich darin bis zu der Zeit, als die Kapuziner auftraten. Als ich deren noch strengere Lebensweise sah, nahm ich ihr Ordenskleid . . . Ich erinnere mich noch, daß ich zu Christus sagte: Herr, wenn ich jetzt nicht meine Seele rette, so weiß ich nicht, was ich mir noch mehr antun soll! . . .“ So erklärt sich der Uebersitt des schon zu höherer  
 Würde im Observantenorden Gelangten im Jahre 1531. Aber auch im Kapuzinerorden sollte D. den Frieden der Seele, der sich nicht erkaufen und nicht ertrogen läßt, nicht finden. Eine unfaßende Wirksamkeit als Prediger, auch als Leiter des Ordens — denn im Jahre 1539 wählte der Konvent ihn zum ersten, 1541 zum zweitemal zum General-



vifar — fand er allerdings. Über sein Ansehen in den weitesten Schichten der Bevölkerung haben wir das folgende Zeugnis aus der Feder eines erklärten Gegners: Bei O. trug neben dem Ruhme der Beredsamkeit sein zunehmendes Alter, die raube Kleidung des Kapuziners, der bis auf die Brust reichende Bart, die Blässe des Antlitzes, der künstlich hervorgerufene (?) Ansdiein körperlicher Schwäche, endlich der Ruf eines heiligen Wandels dazu 5 bei, daß die Bewunderung der Menge fast das menschliche Maß überstieg. Wo immer er reden sollte, sah man die Bewohner in Aufregung; keine Kirche war groß genug, um die Menge der Hörer zu fassen, die Männer strömten ebenso zahlreich hinzu wie die Frauen. Und nicht vom Volke allein, sondern auch von Fürsten und Königen wurde er verehrt . . . (so Ant. Maria Graziani, Bischof von Amelia, in der Vita Cardinalis 10 Commendoni II, cap. 9). Und der Eindruck seiner Predigten war ein ungemeiner. Als er einst in Neapel von der Kanzel herab zu Spenden für einen wohlthätigen Zweck aufgefordert hatte, sammelte man beim Ausgang die unglaublich hohe Summe von 5000 Zechinen. „Odino predigt mit großer Kraft“ — ruft ein Augenzeuge (Gregorio 15 Rosso, bei Giannone, Ist. civ. del Regno di Napoli IV, c. 32, 5) bewegt aus: „er vermag Steine zu Thränen zu rühren.“ Kaiser Karl V. war damals — 1536 —, auf der Rückkehr von Tunis in Neapel; er hat sich auch des Kapuziners noch erinnert, als ein wunderbares Gesdick denselben zehn Jahre später als protestantischen Prediger in Deutschland ihm abermals in den Weg stellte.

Dem der Mann, dessen Ruhm als Prediger dem eines Savonarola gleichkam, sollte 20 nicht lange, nachdem ihm zum zweitenmale die höchste Würde im Orden übertragen worden war, flüchtig und ärmlich sein Vaterland verlassen, um in der Fremde eine Zuflucht zu suchen. Gerade an dem Orte, wo man es vielleicht am wenigsten erwartet haben würde, in dem üppigen Neapel, waren ihm in der Person des spanischen Edelmanns Juan de Valdés (s. d. A.) die religiösen Anschauungen der Mystiker und der 25 deutschen Reformation vereinigt entgegen getreten. Dort war ihm die Nichtigkeit all der kirchlichen Vermittelungen behufs Hinführung der Seele zu Gott und Gewinnung von Frieden und Heilsgewißheit klar geworden, und die Verderbtheit des Kirchenwesens sowie die Veräußerlichung des religiösen Lebens in denselben trieben ihn zum Entschluß des Bruches. Jahre hat es freilich bedurft, bis dieser Entschluß Thatsache wurde — in den 30 Sommer 1542 fällt die Entscheidung. Wir sind an der Hand zweier Schriften aus der vor diese Entscheidung fallenden Zeit — *Prediche nove* und *Dialogi sette*, 1541 — sowie von Äußerungen in mehreren seiner Briefe und Abhandlungen in der Lage, Schritt für Schritt ihm auf dem Wege zu folgen. Und da zeigt sich denn zunächst, daß O. sich bei dem inneren Kampfe nicht leicht gemacht hat. „Du hattest“, so bezeugt ihm 35 sein heftigster Gegner, der damalige Kardinal Caraffa, später Papst Paul IV., „nicht mehr befriedigt durch die übliche Strenge deines Ordens, noch längeres Wachbleiben in der Nacht, noch härteres Fasten, noch rauhere Kleidung gewählt“ (Caraffas Brief in dem *Supplemento alla Historia dei Padri clerici Regolari*, Rom 1616, c. 97). Und er selber ergänzt das: „So lange ich im Orden war, habe ich meine Sünden täglich, oft 40 zweimal, gebeichtet; alle natürlichen, sittlichen und kirchlichen Vorschriften, daneben auch die evangelischen Ratschläge, habe ich ängstlich beobachtet und außer der Regel des heiligen Franziskus noch alles, was unsere Väter in den Provinzial- und Generalkapiteln festgesetzt haben.“ —

Der so vorbereitete Konflikt zwischen Amt und Überzeugung kam zum Ausbruch, als 45 O., längst beargwöhnt, sich in Venedig im Frühjahr 1542 von der Kanzel herab eines von der Inquisition ungerecht behandelten Freundes annahm. Der päpstliche Nuntius verbot ihm zeitweise das Predigen. Dann lud man ihn — eben war die Neuorganisation der Inquisition in Rom durch die Bulle *Licet ab initio* durchgeführt worden (vgl. o. Bd IX, S. 163, 23ff.) — vor das Haupttribunal, dessen Leitung in den Händen seines Feindes 50 Caraffa lag. Schon war er auf dem Wege dorthin — da wurde ihm unterwegs ganz klar, was man mit ihm vor hatte. Wenn er sich bereit erklärt hätte, den Forderungen des Widerrufs und des Schweigens für die Zukunft zu genügen, so würde man den großen Redner, den Generalvikar eines schon weit verbreiteten Ordens, den in die Geheimnisse der römischen Kurie und Kirche Eingeweihten nicht zum Bruche gedrängt 55 haben. Ebenso sicher aber mußte ihm als Absicht der Gegner erscheinen, ihn im andern Falle gewaltsam zum Schweigen zu bringen. O. hat den Knoten durch den Entschluß der Flucht durchgehauen. „Wenn ich in Italien“, sagte er bald nachher in der Vorrede zu dem ersten Bändchen der „*Prediche*“ (10. Oktober 1542) „Christum hätte weiter predigen können — ich will nicht einmal sagen in voller nackter Wahrheit, sondern auch 60

nur soweit verbüllt, wie ich mich bis dahin bemüht hatte —, so wäre ich nicht weggegangen. Aber es war so weit gekommen, daß mir, falls ich in Italien blieb, nur die Wahl stand zu schweigen, ja mich als Feind des Evangeliums zu zeigen, oder den Tod zu suchen, mich entschieden, Italien zu verlassen. Wenn meine Stunde kommt, wird Gott mich überall zu finden wissen“. Sein Brief vom 22. August 1542 an Vittoria Colonna (s. Anhang I in m. „Schino“ S. 287 f.) bildet den treuesten Abdruck seiner Stimmung in jenen Tagen des Entschlusses, an dem freilich die Adressatin des Briefes und anderer Argernisse nahmen, weil sie die tiefste Triebfeder zu würdigen nicht im stande waren.

L., der alles aufgab, was seine Begabung und die Arbeit seines ganzen Lebens ihm gesichert hatte, nahm nun als ein armer Flüchtling im 56. Jahre seines Alters den Weg in die Fremde, zunächst nach Zürich und Genf, von wo ihn über Basel 1545 eine erste feste Anstellung als Prediger der „Welschen“ nach Augsburg ziehen ließ. Zwischen hatte er, dem der Boden des Vaterlandes hinfort verschlossen blieb, eine fruchtreiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltet, dabei auch dem Gegensatz gegen die römische Kirche scharfen Ausdruck leihend. Sein Wirken in Augsburg fand durch den unglücklichen Verlauf des Schmalkaldischen Krieges schon Anfang 1547 ein jähes Ende. Dort war es, wo Karl V., des eifürigen Kapuzinergenerals sich erinnernd, seine Auslieferung verlangte, der Rat aber ihn nächstlicherweile entweichen ließ. Während des Augsburger Aufenthaltes war es auch, als der Stifter des Jesuitenordens einen vergeblichen Versuch machte, durch den Kugen, damals in Dillingen bei dem Kardinal Truchseß sich aufhaltenden Jav den Abtrünnigen in die katholische Kirche zurückzuführen (s. Georlein, Jgn. von Loyola, 1895, S. 311; aus dem Briefe in Cartas de San Ignazio 65, 12 12, 15, 25 woraus dies geschöpft wird, hat schon Bartoli, Della Vita e dell'Ist. di Sant' Ignazio IV, 21 einen Auszug mitgeteilt).

So war L., der inzwischen einen Hausstand begründet hatte, von neuem heimatlos. Francesco Stancaro aus Mantua begleitete ihn über Konstanz nach Zürich. Von dort, wo er zufällig mit Calvin zusammentraf, zog er weiter nach Basel, auch in diese Stadt nur zu vorübergehendem Aufenthalte, da ihm noch im nämlichen Jahre der Umschwung der Dinge in England seit Edwards IV. Thronbesteigung eine neue Stätte der Wirksamkeit unter seinen Landsleuten in London bereitet. Auf Crammers (s. Bd IV S. 317) Ruf trat er im November 1547 die Reise an, mit ihm Pietro Martire Vermigli (s. d. A.), der treue Freund aus der Neapeler Zeit her, dessen Rat auch bei der Entscheidung des Jahres 1542 von Gewicht gewesen war. Seine Angehörigen, nämlich seine Frau und sein Töchterchen, folgten 1548; in London wuchs seine Familie um einen Sohn. Die Jahre der Londener Wirksamkeit gehören zu den ruhigsten und glücklichsten seines Lebens (vgl. Dryanders Brief an Bullinger 1549 | ZItb 1879, S. 129); seine wichtigste Streitschrift gegen das Papsttum, die „Tragödie“ (s. o.), verdankt denselben ihre Entstehung. Dem jungen Könige gewidmet, bringt die Schrift in neun Gesprächen den Gedanken zum Ausdruck, daß das römische Papsttum dem Teufel seine Entstehung verdanke, daß es seine Existenz nur durch Trug und Verdeckung der Wahrheit friste und daß jetzt nach Gottes Plan der Augenblick gekommen sei, wo es durch den König und seine evangelisch gesinnten Ratgeber den Todesschrei erhalten solle.

Trügerische Hoffnungen — denn auf Edwards VI. kurze Regierung folgte 1553 die Reaktion unter Maria Tudor, geleitet durch den Legaten Reginald Pole (s. d. A.), der einst in engeren Beziehungen zu L. gestanden hatte. Dieser freilich wartete den Umschwung nicht ab; abermals ergreift er den Wanderstab, um sich eine neue Stätte zu suchen — in Zürich bei der kleinen aus Lofarno gestühteten italienisch-englischen Gemeinde sollte er sie 1555 finden, nachdem in die Zwischenzeit ein mit literarischen Arbeiten, insbesondere der Herausgabe der „Apologien“, angefüllter Aufenthalt in Basel gefallen war. Nach so wechselvollen Schicksalen, wie L.s Leben seit der Flucht aus Italien sie darbietet, wäre dem schon Betagten jetzt wenigstens ein stilles Wirken und ein ruhiger Lebensabend zu wünschen gewesen. Statt dessen stellten ihm die schwersten Prüfungen bis zuletzt aufgespart bleiben. Daß er sich an dem durch Westphal (s. d. A.) eröffneten zweiten Abendmablsstreite durch die Schrift *Synccerae et verae doctrinae de Coena Domini defensio* in Calvins Sinne beteiligte, konnte in Zürich keine üblen Folgen für ihn haben. Zu Bedenken mochte dagegen schon die Tatsache Anlaß geben, daß der Rat seine durch Ulrich Zwingli den Jüngeren ins Deutsche übersehte Schrift vom Regierer (1556) konfisziierte, aus Furcht vor Meinereien mit den katholischen Kan-

tonen. Andererseits gewahrte ihm die Anstellung Pietro Martini, ein Professor an der Zürcher Universität 1556 Genußbrunng und Stärkung. Auch an Zollikon hatte so wohl die Zofarnergemeinde in den ersten Jahren als auch C. eine Stütze, während schon bald Klagen über die Konkurrenz der Fremden seitens der Einwohner laut wurden. Zu den Erregungen seelischer Art kam schwere Krankheit. Der schon mehr als Siebzugjährlge mußte eilen, wenn er noch über eine Reihe weiterer Kräfte seine Ansicht verlegen wollte. Das hat er denn in drei unfaßenden Werken in den Jahren 1561 und 1563 gethan: den „Labyrinth“, dem „Maledictismus“ und den „Dreißig Dialogen“, während ein viertes „De corporis Christi praesentia in Coenae Sacramento“ der Bekämpfung der Lehre von der Messe diene.

Die „Labyrinth“ hat C. der Königin Elisabeth von England gewidmet, dessen gedenkend, daß sie einst während seines Aufenthalts in London ihn vor sich befohlen hatte, um sich mit ihm über die Frage der Prädestination zu besprechen. Ueber Inhalt und Gedankengang dieser Schrift, welche in je vier „Kragängen“ die Freiheit des Willens einerseits behauptet, andererseits bestreitet, vgl. M. Schweizers Centraldogmen I, 297 ff. Tritt man an diese Schrift mit der Voraussetzung, daß sie einen praktischen Zweck verfolge — Klarheit in dem intrikatesten aller Gebiete, dem von der Willensfreiheit in ihrer Konkurrenz mit der göttlichen Weltleitung, der Entstehung der Sünde u. s. w. zu schaffen und damit dem Handeln bestimmte Normen aufzustellen — so wird man sich durch die Behandlung enttäuscht sehen. Da treten alle die damals besonders lebhaft erörterten Theorien über Erbsünde, Verberbestimmung, Gnade und Verwerfung in einer Grup- pierung vor, daß sie sich tatsächlich gegenseitig den Boden wegziehen. Ist das die Absicht des Verfassers? Will er nur eine Probe seines Scharfsinns ablegen und den Leser zu dem skeptischen Bekenntnis führen: das Eine weiß ich, daß ich nichts weiß? — Man wird im Auge halten müssen, daß C. die — lateinisch herausgegebene — Schrift nicht für seine Gemeinde oder das große Publikum überhaupt geschrieben hat. Ferner wird man den Schluß berücksichtigen müssen, welcher doch wenigstens verhindern soll, daß das negative Resultat schlimme praktische Früchte trage: „Wer nicht frei zu sein glaubt, fällt in den Abgrund sittlicher Trägheit; wer aber glaubt frei zu sein, gerät in Ueberhebung. Um beides zu vermeiden, giebt es einen Weg: mit aller Kraft nach dem Guten streben, als ob wir uns frei wüßten, und andererseits Gott allein die Ehre geben, als ob wir uns unfrei wüßten. Zum Heile ist es nicht notwendig, sei es das Eine, sei es das Andre zu glauben. Das Leben ist so kurz, daß wir ohne Vernachlässigung unseres Heiles und der großen Wohlthat Christi uns mit diesen Dingen nicht eingehend befassen können.“ . . . Es ist erklärlich, daß trotz eines solchen Schlusses die Schrift Überraschung und Mißfallen erzeugte. Wer so schreibt, dem ist jedenfalls dogmatische Korrektheit nicht das Höchste im Christentum. C. empfindet die Normen, in welche der reformatorische Protestantismus die wieder entdeckten religiösen Schätze geborgen und denen auch er sich willig angeschlossen hatte, als drückende Fesseln und verlangt freiere Bewegung. Will man der Genesis dieser Richtung in ihm nachgeben, so wird neben seiner religiösen Erfahrung und dem fortgesetzten Studium der Einfluß eines Mannes wie Castellio (s. Bd III S. 750), weniger des bedeutend jüngeren Felio Sotini (s. d. A.), in Betracht zu ziehen sein.

Das fast dramatische Interesse an C.s Person tritt seit der Übersiedelung nach Zürich zurück, bis es plötzlich kurz vor seinem Tode durch sein tragisches letztes Schicksal von neuem geweckt wird. Inzwischen war 1561 sein „Maledictismus“, zum Vermächtnis an seine Zofarnergemeinde bestimmt, erschienen; desgleichen die erwähnte Beidrehung der Lehre von der Messe und der letzte Teil seiner „Prediche“. Da lief im Zvatjahr 1563 bei dem Züricher Rat eine Denunziation gegen C. ein: er habe ein Buch in Basel drucken lassen schändlichen und ärgerlichen Inhalts, insbesondere darin die Polygamie vertreten. Die Theologen Bullinger, Walther und Wolff, darüber gefragt, berichteten (s. „Schino“ Anhang I, 22): allerdings seien die Gründe dagegen nicht mit genügender Stärke dargelegt, auch betone der Schluß nicht genügend das Prinzip der Einzelhe. Da man dazu noch ver- ausgab, daß C. — der freilich beteuert, als Fremder mit dem Zensurgehe nicht bekannt gewesen zu sein — wider alle Ordnung die Schrift ohne Genehmigung veröffentlicht habe, so wurde seitens des Rates mit dem alten Manne, von dem doch auch die bestigsten Gegner nicht behaupten konnten, daß er aus persönlichen Gründen die Polygamie ver- fachte oder begünstige, kurzer Prozeß gemacht und C. aus Stadt und Landschaft ver- wiesen — mitten im Winter, er der Sechszugstiebzugjährlge mit drei noch nicht erwachsenen Kindern. Es war ein hartes Urteil, an dessen Ausfall zweifellos die nachgerade hoch gestiegene Mißgunst gegenüber der Zofarnergemeinde mit die Schuld getragen hat. Der

Beirückene hat, schon den Wanderstab in der Hand, aber in Nürnberg für kurze Zeit aufgenommen, noch eine Schutzschrift (bei Schelhorn, Ergögl. III, S. 2009—2035) verfaßt und in Abschrift verbreiten lassen. Im Frühjahr 1561 zog er nach Polen; von dort vertrieb ihn das Edikt vom 7. August 1561, welches fremden Nichtkatholiken den Aufenthalt untersagte. So wanderte er von dort nach Währen, während seine Kinder, von der Pest ergriffen, dahinstarben. Endlich legte er vor Ablauf des Jahres 1564 in Slavkov, d. i. Außeritz, sein müdes Haupt zum Sterben in dem Hause seines Landsmannes Nicolao Paruta aus Venedig, eines Mitgliedes der Taufergemeinschaft, die in Währen verbreitet war. So berichtet Marcantonio Zarotto unter dem 21. Januar 1567 an den

10 Parriarden von Venedig mit dem Beifügen, er sei selbst bei Paruta gewesen und habe die Todesstätte gesehen (Staatsarchiv in Venedig, Processi del Sant' Ufficio, Busta 22). Von O.s Kindern war nur eins noch, die älteste Tochter, Aurelia, am Leben; sie war an Lorenzo Venturini aus Lucca verheiratet und ist in Genf 1621 als Witwe gestorben.

Benrath.

- 15 **Odam**, Wilhelm von, gest. 1349, berühmter nominalistischer Theologe und kirchenpolitischer Publizist des 14. Jahrhunderts. Seine Schriften s. unten sub 2. — **Litteratur**: Wadding, *Annales ord. minorum* VII. VIII; *Scriptores ordin. minorum*, Rom 1650, p. 155 f.; Mannald, *Annales ecel. ad an.* 1323, 12; 1328, 15; 1330; 1346, 3; 1347, 9. *Charularium universitatis* Paris. ed. Denise-Chatelain II, 277. 290. 321. 327. 332. 333. 485. 486.
- 20 507. 588. 587 cf. 720; Wood, *Historia et antiquit. univers. Oxoniens.*, Oxon. 1674, I, 160. 169; Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford 1892, p. 224 ff.; Henderson, *Merton College*, London 1899, p. 39. 271. 290 f.; Yeret, *La faculté de théologie de Paris au moyen âge* III (Paris 1896), 339 ff.; K. Müller in *Abh. XXIV*, 122 ff.; Wurm in *RLXII*, 1614 ff.; Kiezer, *Die litterarischen Widerjader der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig 1874,
- 25 S. 243 ff.; K. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie*, 2 Bde 1879. 1880; K. Müller, *Einige Aktenstücke und Schriften z. Gesch. der Streitigkeiten unter den Minoriten in der ersten Hälfte des 14. Jahrh.*, in *RG 1884*, 63 ff.; Höfler, *Aus Abignon*, in den *Abh. der böhm. Gesellsch. d. Wiss.* VI. Folge 2 Bd; Freger in *Abh. d. bayr. Acad. d. Wiss.* 1879. — G. Werner, *Die nachscholastische Scholastik* 1883; Ritter, *Geschichte d. Philosophie*
- 30 VIII (1845), S. 547 ff.; Prantl, *Geschichte der Logik* III (1867), S. 327 ff.; Siebeck, *Decams Erkenntnislehre in Archiv für Gesch. der Philosophie* 1897, 317 ff.; Hauréau, *Hist. de la philosophie scolastique* II 2 (1880) p. 356 ff.; Schwab, *Joh. Gerson*, 1859, S. 274 ff.; R. Seeberg, *Dogmengeschichte* II (1898) S. 151 ff. 170. 175 ff. 189; Nettberg, *Decam u. Luther*, in *ThZs* 1839, 69 ff.; Ritschl, *Fides implicita* 1890, S. 29 ff.; G. Hoffmann, *Die Lehre von der*
- 35 *fides implicita*, Leipzig 1903, S. 153 ff.; A. Dorner, *Staat u. Kirche nach Decam*, in *ThZs* 1886, 672 ff.; J. Kropatsch, *Decam und Luther*, in *Beiträge zur Förderung christl. Theol.* IV, 1 1900; ders., *Das Schriftprinzip der luth. Kirche* I (Leipzig 1904), 309 ff.

1. Wilhelm (Guilelmus, Gulielmus, Guilermus etc.) von Odam (Ochamus, Ocamus, Occamus, Ockam, Okam, Oecham) führt seinen Beinamen nach einem

10 Ort Decam, nach der Überlieferung dem südlich von London, in der Grafschaft Surrey gelegenen Decam. Er hatte die Absicht, in dem 8. Traktat des 3. Teiles seines Dialogus seine eigene Geschichte zu erzählen; indessen ist diese Absicht nicht zur Ausführung gekommen (s. unten). Dabei wissen wir von seiner früheren Lebensgeschichte so gut wie nichts Sicheres. Weder sein Geburtsjahr, noch der Ort seiner Studien, noch die Zeit

15 seines Eintrittes in den Franziskanerorden lassen sich genauer bestimmen. Nur wenige Daten können zu dem Versuch, durch Rückschlüsse diese Dunkel zu hellen, herangezogen werden. 1. Eine Urkunde Bonifaz VIII. vom 30. Juli 1302 erwähnt einen Magister Guilelmus de Ocham, der clericus et familiaris des Bischofs von Durham und

20 Rektor der Pfarrei Langton in der Diocese York ist und die Erlaubnis erhält, archidiaconatum Stowie in ecclesia Lincolnensi anzunehmen (s. die Urkunde in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* II, Rom 1882, p. 147). Denise-Chatelain warnten aber davor, diesen Odam für unseren Odam zu halten, da letzterer a iuventa bereits Franziskaner gewesen sei (*Chartular. etc.* II, 186). Obgleich mir für diese Angabe

25 kein sicherer Beweis bekannt ist, halte ich sie doch auch für wahrscheinlich, da dieser Odam hier schon als Magister bezeichnet ist, unser Odam aber bei seinem akademischen Wirken in Oxford diesen Titel noch nicht führte (s. unten). 2. Im Jahr 1312 war Marfiglio von Padua Rektor der Pariser Universität (s. *Chartul. univ. Par.* II, 158), 1325 oder 1326 verließ er Paris nach Abfassung des *Defensor pacis*. Papst Clemens VI. erklärt,

30 der mit ihm gleichzeitig in Paris wirkende Odam habe auf ihn Einfluß ausgeübt (Höfler a. a. O. S. 20). Daraus ergibt sich, daß Odam in der Zeit zwischen 1312 und 1325 als Professor in Paris thätig war. Nach der Tradition hat er in Oxford und Paris

gelehrt und ist Schüler des Duns Scotus gewesen. Daß er <sup>1</sup> in Merton College gewesen sei, ist durchaus unsicher (Henderson I. c. p. 290 f.). Aus dem Gesagten läßt sich etwa folgendes herleiten. 1. Edam ist ca. 1380 geboren, wie angenommen wird, nicht ca. 1370, wie R. Müller will; 2. er ist jung in den Franziskanerorden gekommen, wann, wissen wir nicht; 3. er wurde wohl in Oxford Baccalaureus und war in Paris als Magister etwa seit 1315—20. In den alten Verzeichnissen französischer Magister in Oxford wie in Cambridge (bei Brewer, Monumenta francise., 1858, p. 550, 552, 555) fehlt sein Name, ebenso wie der des Duns Scotus. Dies wird sich bei diesen Männern daraus erklären, daß sie erst in Paris das theologische Magisterium ablegten, in Oxford aber nur als Baccalaurei wirkten. 1. Die Überlieferung, daß Edam Schüler des Duns Scotus war, wird hiernach richtig sein. 5. Edam mag um 1315 nach Paris gekommen sein. — Ohne Zweifel unrichtig ist die nicht selten gemachte Angabe, daß Edam Provinzialminister seines Ordens gewesen sei, und ihn als solcher zu Perugia 1322 vertreten habe (s. B. Zöckler Bd VI, 212, 48). Gemeint ist vielmehr ein Magister Wilhelmus de Notingham, der in Oxford Professor und seit 1321 Provinzial von England war (s. Brewer, Mon. francise. I, p. 551, 553, 550, 559 ff.). Nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich wird die Pariser Zeit Edams als Hauptperiode seiner Lehrthätigkeit zu gelten haben. Daß er nachmals nach England zurückgekehrt sei und jetzt in Oxford doziert habe (s. B. Wagenmann 2. Aufl. dieser Encycl. X, 681) ist eine durch nichts zu begründende Annahme, wohl aber haben seine Lehren in Paris feste Wurzel geschlagen, so daß 1339 die philosophische Fakultät vor ihnen zu warnen sich genötigt sieht (Chartular. II, 485).

Damals hatte Edam selbst freilich längst Paris verlassen. Der große Armutsstreit, der seinen Orden bis in die Tiefen hinein erregte, hat auch sein Lebensschicksal entschieden. Die absolute Armut, wonach nicht nur der einzelne Ordensbruder — das war allen Orden gemeinsame Auffassung —, sondern auch der Orden schlechterdings keinen Besitz haben soll, war das Ideal; auf Christus und die Apostel berief man sich, und die ursprüngliche Tendenz des Ordens der Verweltlichung der Kirche entgegenzuwirken, trat wieder zu Tage (vgl. Bd VI, 3. 212). Der große Philosoph und Theologe hatte hinfür alle Kräfte seines Geistes dem Kampf für die Armut geweiht. Bald verband sich hiernit ein zweites Motiv. Der gemeinsame Kampf wider den Papst führte die strenge Minoritengruppe zusammen mit dem deutschen Kaiser Ludwig dem Bayern. Derselbe Johann XXII., der die Rechte der Religion, wie man sie verstand, ansocht, griff auch die Rechte des Staates an. So ergab sich der merkwürdige Kampf jener Jahre, ein Kampf für die Freiheit des Staates und für die Freiheit der Religion gegen das Papsttum. Unter den Opponenten zu Perugia standen neben dem Ordensgeneral Michael von Cesena, Edam und Bonagratia in der ersten Reihe. Nach dem Ordenskonvent war Edam eine Weile über in den Sprengeln der Bischöfe von Ferrara und Bologna (Maynard 1323, 62) tätig, die Eigentumslosigkeit Christi und der Apostel verteidigend. Im December 1323 wurde er nach Avignon vor den Papst berufen mit einigen anderen Ordensbrüdern. Hier wurde er über vier Jahre gefangen gehalten (s. Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern I, 208 und ZRG 1884, 108 ff.). Erst zu Ende dieser Zeit ging ihm, nachdem er zu dem Studium der betr. Konstitutionen Johannis XXII. von den Oberen veranlaßt war, die Erkenntnis auf, daß dieser Papst ein notorischer Häretiker sei (ZRG 1884, 111). Am 25. Mai 1328 entfloß er aus Avignon, zusammen mit Cesena und Bonagratia, nach Italien. Bann und Absetzung folgten den Flüchtlingen (6. Juni 1328). Am 9. Juni trafen sie in Pisa ein, sie machten sofort gemeinsame Sache mit dem Kaiser, der sich ja damals in Italien aufhielt. Damals soll nach einer zuerst bei Tritheim auftretenden Überlieferung Edam das Wort gesprochen haben: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo (de script. eccl. fol. 82). Das Wort ist unverbürgt, kennzeichnet aber die Situation. Schon 1329 wurde vom Ordenskonvent in Paris die Absetzung Cesenas anerkannt und Geraldus Idonis zu seinem Nachfolger gewählt. 1331 wurde Cesena mit seinen Anhängern aus dem Orden gestossen; 1339 verlor die philosophische Fakultät in Paris das Halten und Hören von Vorlesungen ockamistischer Richtung (Chartul. univ. Par. II, 485 cf. 507, 588, auch 587, 720).

Jetzt beginnt der Einfluß der Minoriten auf den Kaiser, der sich mit Unterbrechungen — der Kaiser ist bei den Friedensverhandlungen mit Johann XXII. und seinem Nachfolger Benedikt XII. stets bereit sie preiszugeben, erst 1313 heißt es in Bezug auf sie: „da wir ohne sie nicht wollen berichtet werden“ vgl. Müller, Kampf Ludwigs I, 268, 270; II, 9, 11, 182, 184 — von ihnen beraten und verteidigen läßt. Es ist besonders

Ockam gewesen, der dabei in den Vordergrund trat. Die politischen Ideen, die er schon früher in Paris gehabt haben wird, hat er an den konkreten Verhältnissen entwickelt und sie ihnen anzupassen gewußt. Aber über den rein politischen Fragen sind ihm die Interessen und Tendenzen seiner Ordenslehre nie verschwunden. Er war mehr als ein bloßer  
 5 Doktrinär, aber seine Doktrin hat er nie vergessen. Daß Johann XXII. ein Häretiker und kein Papst gewesen sei, und daß die Armut Christi und der Apostel ein Glaubenssatz ist, stand ihm ebenso fest, wie daß der Staat und die Rechte des Kaisers unabhängig sind vom Papst und von der Kirche. Und beide Gedanken verwoben sich ihm zu einer einheitlichen Anschauung von dem Verhältnis des Staates zur Kirche, des Papsttums zu  
 10 der Christenheit. Davon wird unten zu reden sein. — Nach dem unglücklichen Ausgang des Römerzuges Ludwigs folgten ihm die Minoriten nach München (Februar 1330). Hier lebten sie in dem nahe der Herzogsburg gelegenen Minoritenkloster. Hier sind die kirchenpolitischen Schriften des Ockam entstanden (im einzelnen s. unten), während man die Mehrzahl seiner philosophischen und theologischen Arbeiten wohl in seine frühere  
 15 Pariser Zeit wird verlegen müssen.

Im Jahre 1312 starb Michael von Cesena. Das Ordensiegel hatte er Ockam übergeben. Damit ging das Ordensvikariat auf diesen über. Alle Versuche Ludwigs, mit der Kurie Frieden zu schließen, waren gescheitert. Clemens VI. versuchte ihn feierlich  
 20 im Jahre 1316. Am November desselben Jahres fand zu Vonn die Krönung des Gegenkaisers Karls IV. statt, nachdem er die päpstlichen Forderungen anerkannt und vom Papst zum König ernannt worden war. Am 11. Oktober 1317 starb Ludwig. Immer einsamer wurde es um Ockam, der auch nach dem Tode des Kaisers seiner Sache treu blieb (de electione Caroli, 1318). Einige der Münchener Minoriten hatten  
 25 früher ihren Frieden mit dem Papst gemacht, andere waren unverwundet gestorben (Müller, Kampf Ludwigs II, 259f.). Schließlich war Ockam allein von den alten Führern übrig. Wieder war er vor das päpstliche Gericht citiert worden (Maynald ad ann. 1349, 17), aber die Verhandlungen scheiterten an der Weigerung, Ludwig als Häretiker und Schismatiker  
 30 anzuerkennen (Maynald ad ann. 1348, 21). Nun forderte Clemens VI., dem, wie er selbst sagte, nächst seinem eigenen Seelenheil das Ockams besonders am Herzen lag (Höfler  
 35 a. a. O. S. 20), daß der Orden einschreiten solle. Das Ordenskapitel nun berichtet (Pfungsten 1349), daß nur wenige Brüder übrig seien, die Ludwig und Cesena angehangen hätten, unter diesen besonders Wilhelm von England; dieser habe nun auch das Ordens-  
 40 siegel an den General eingesandt, er und die übrigen bäten um Befreiung von dem Bann, könnten aber nicht bequem (commode) an die römische Kurie kommen. Das  
 45 Ordenskapitel hat daher um anderweitige päpstliche Verfügungen gebeten. Der Papst war hierzu bereit (8. Juni 1349) und gab ein Formular, nach dessen Annahme die Brüder absolviert werden dürfen, wenn sie darum nachsuchen. Sie sollen erklären 1. zu glauben und geglaubt zu haben, was die römische Kirche glaubt, 2. geglaubt zu haben  
 50 und noch zu glauben, daß dem Kaiser die Abjektion oder Einsetzung eines Papstes nicht zu-  
 55 stehe, dies vielmehr häretisch sei; 3. sie sollen schwören, den Geboten der Kirche et domini nostri papae bezüglich aller begangenen Verfehlungen zu gehorchen, dem Papst und seinen kanonischen Nachfolgern gehorsam zu sein, und 4. den Häresien, Irrtümern, Meinungen, Auflehnungen Ludwigs und Cesenas oder ihrer Anhänger, oder anderen Häretikern und  
 60 Schismatikern nicht anhangen oder helfen zu wollen. Das war im allgemeinen die seit Johann XXII. übliche Abschwörungsformel (s. Müller a. a. O. II, 241. 253), nur war sie gemildert durch Fortlassung der Verpflichtung zum Gehorsam gegen Karl IV., der Abjage an Ludwigs Witve und Kinder und des Satzes, daß man nur einem von der Kirche anerkannten Kaiser folgen würde. Auf Grund dieses Thatbestandes hat Tritheim von Ockam gemeint: in morte tandem absolutus fuit. So urteilten auch  
 55 Wadding u. a. (Annales minorum ad ann. 1347, 21 ff.). Aber keine Urkunde bezeugt die Unterwerfung Ockams. Dagegen sagt Jakob de Marchia ausdrücklich von Cesena, Bonagratia und Ockam: qui tres haeretici excommunicati remanserunt (dialog. c. fraticellos bei Valuze-Mausi, Miscell. II, 395). Angesichts dieses Zeugnisses scheint es doch das Wahrscheinlichere zu sein, daß Ockam sich nicht unterworfen  
 60 hat, sei es, daß sein Tod früher eintrat, sei es, daß der Kreis es ablehnte. — Das Datum seines Todes ist unsicher. Daß er im Frühling 1349 noch lebte, ist nach Obigem sicher. Demnach kam er nicht am 10. April 1347 gestorben sein, wie auf seinem Grabstein in der früheren Franziskanerkapelle zu München gestanden hat (A Dni. 1347 IV id. Apr. o. A. R. et doctiss. P. F. Wilhelm dictus Ockam ex Anglia ss. theol. doctor).  
 65 Dasselbe Datum bezeugen ein dem 15. Jahrhundert angehöriges Anniversarium sowie

(Glasbergers Chronik (i. Klesler a. a. T. S. 127 f. 310). Das Monatsdatum wird richtig sein, dagegen muß die Jahreszahl auf dem nicht gleichzeitigen Fünftal Erfindung sein. Adam könnte dann am 10. April 1350 gestorben sein, oder wahrscheinlich schon am 10. April 1349. Bei letzterer Annahme begriffe sich die doppelte Überlieferung am besten: er starb vor der Unterwerfung, aber er hatte seinen Wunsch nach Verlehnung kundgegeben. Als zu Pfingsten 1349 das Ordenskapitel hierüber verhandelte und als Anfang Juni der Papst seine Bedingungen aufstellte, wäre dann Adam allem Streit bereits entrückt gewesen. Man beachte noch das non commode im Bericht des Ordens an den Papst: das kann heißen, daß ein schweres Leiden oder Altersgebrechlichkeit Adams bekannt war. Aber Sicheres läßt sich hierüber zur Zeit nicht ausmachen. Adam konnte etwa als kranker klöder Greis auch über das Jahr 1350 hinaus gelebt haben, freilich hätte man dann schwerlich den Veltzug seiner Unterwerfung durchzusetzen und davon zu berichten unterlassen. Die Wahrscheinlichkeit spricht also für den 10. April 1349 als Todestag. Eine von Wadding angeführte Überlieferung, daß er 1320 zu Capua gestorben sei, ist natürlich irrig. Eine andere Überlieferung, die Wadding für wenigstens nicht unmöglich hält (C. wäre wegen der Absolution zum General bestieden und dann in das herr. Kloster verwiesen worden), läßt Adam zu Carinola in Campanien begraben sein (Annal. minor. ad 1347, 20). Doch muß dies als durchaus unwahrscheinlich bezeichnet werden. Verwechselungen werden dieser wie jener Auffassung zu Grunde liegen, z. B. ist zu erinnern an die Notiz im alten Verzeichnis der Erforder Franziskanermagister bei Breuer, Monumenta francise. p. 553: frater Willielmus de Alnewyke qui postea apud montem Bononiae Neapoli legit, demum episcopus.

2. Über Adams Schriften haben neuerdings eingehend gehandelt Klesler und K. Müller a. a. T., besonders aber Vittle in The grey friars in Oxford p. 225–231, wo die handschriftliche Überlieferung und die Ausgaben der einzelnen Werke angegeben sind. Eine Gesamtausgabe der Werke Adams, wie wir sie von Albert, Thomas, Bonaventura, Duns Scotus besitzen, fehlt bisher. Das bezeugt nur die Ungunst, die dem mächtigen Mann seitens seiner Kirche zu teil geworden ist; für die geschichtliche Bedeutung seiner Arbeit sprechen die vielen Handschriften und alten Trude seiner Werke. Die kirchenpolitischen Schriften sind zusammen gedruckt im 2. Band von Goldasts Monarchia, Frankfurt 1668 fol., p. 313–1236. Wir handeln zunächst von den philosophischen, dann von den theologischen, endlich von den politischen und kirchenpolitischen Werken.

I. Philosophische Werke: 1. Expositio aurea et admodum utilis super totam artem veterem, Bologna 1496 fol. Inc.: Quoniam omne operans quod in his operationibus. Handschriftlich sind die verschiedenen Traktate dieses Werkes unter verschiedenen, ihrem Inhalt entsprechenden Titeln erhalten: Commentarii in Porphyrii librum; in Aristotelis Praedicamentorum librum (oder: de decem generibus); in Aristotelis de Interpretatione libros duos; in libros Elenchorum (Vittle 225 f.). In Gestalt von Kommentaren zu Porphyrius Isagoge und den herr. aristotelischen Schriften legt Adam hier seine Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik dar. — 2. Summa logice, einem Ordensbruder Adam gewidmet. Inc.: quam magnos veritatis sectatoribus afferrat fructus; gedruckt zu Paris 1488 fol., Bologna 1498, Venedig 1508, 1591 u. ö. — 3. Quaestiones in octo libros physicorum, gedruckt Straßburg 1491, Inc.: valde reprehensibilis. — 4. Summulae in libros physicorum, 1 Teile. Inc.: studiosissime saepiusque rogatus; gedruckt Venedig 1506, Rom 1637, vgl. Wadding, Scriptores, p. 156. Hierzu kommen einige ungedruckte Werke: 5. Quaestiones Ockam super physicam et tractatus eiusdem de futuris contingentibus (Vittle 227), ob identisch mit 3 oder 4? 6. de successivis i. Vittle 228; Inc.: videndum est de locis. — 7. Quaestiones Ockam in terminabiles Alberti de Saxonia, i. Vittle 229.

II. Theologische Werke: 8. Quaestiones et decisiones in quatuor libros Sententiarum, Inc.: circa prologum primi libri Sententiarum quaero primo; gedruckt Lyon 1495, 1496, 1497. Es ist das theologische Hauptwerk Adams. Das erste Buch ist sehr viel ausführlicher gehalten als die drei folgenden, auch existiert es mehrfach in Handschriften für sich. Dies legt die Vermutung nahe, daß Adam es auch so veröffentlicht hatte und erst später in kürzerer Bearbeitung die drei weiteren Bücher hinzufügte. Die letzten Worte des vierten Buches zeigen nun, daß es nach einem Werk, das contradictorium in contradictorium war contra Johannem XXII. in materia de fruitione geschrieben ist, bezw. damals Ergänzungen empfing. Gemeint dürfte das

Compendium errorum sein. Das führt uns frühestens auf das Jahr 1335 (s. unten). Es scheint also Ockam früh, sei es schon in Oxford oder erst in Paris, das erste Buch herausgegeben zu haben. Zur Bearbeitung der letzten Bücher kam er nicht, und erst später, als er sein Lehramt längst aufgegeben hatte, mögen die Kolleghefte durchgesehen und herausgegeben worden sein. Übrigens wäre noch zu untersuchen, ob nicht etwa in den Handschriften auch die drei letzten Bücher in abweichender und reicherer Form, als die gedruckte Ausgabe sie bietet, existieren (vgl. Little p. 227). — 9. Centiloquium theologicum, omnem ferme theologiam speculativam sub centum conclusionibus complectens; Inc.: anima nobis innata eo potius; gedruckt als Anhang zu dem Sentenzenkommentar. Das Büchlein enthält eine pikante Beispielsammlung dafür, was alles die Vernunft in der Theologie als möglich ansehen könnte. Man kann das Werkchen mit Abälards *Sic et non* vergleichen, das eine zeigt, in welche Sackgassen die ratio führt, das andere macht die Schwierigkeiten der auctoritas eindringlich. — 10. Quodlibeta septem. Inc.: utrum possit probari per rationem naturalem etc. Gedruckt Paris 1487, Straßburg 1491 in 4°. Zu Ende dieser Ausgabe heißt es: expliciunt quodlibeta septem venerabilis inceptoris magistri Wilhelmi de Ockam angliei, veritatum speculatoris acerrimi, fratris ordinis minorum, post eius lecturam Oxoniensem super sententias edita. In bunter Folge werden hier in der Weise der Quodlibeta die meisten Probleme der Philosophie und Theologie behandelt. Es sind jedenfalls die Disputationen, mit denen Ockam sein Pariser Lehramt antrat; ihnen lagen wohl die Resultate der Oxforder Vorlesungen zu Grunde. — 11. De sacramento altaris und de corpore Christi, zwei Teile einer Schrift. Inc.: circa conversionem panis, und: stupenda super munera largitatis. Gedruckt Straßburg 1491 in 1° hinter den Quodlibeta; Paris s. a., Benedig 1516. Die Schrift ist für die theoretischen Stützen der Abendmahlstheorie Luthers belangreich geworden. — 12. De praedestinatione et futuris contingentibus, gedruckt zu Venedig 1496 mit der expositio aurea (s. oben I, 1), vielleicht identisch mit der Schrift de motu, loco, tempore, relatione, praedestinatione et praescientia dei, et quodlibetum bei Little 228. — Handschriftlich existiert: propositio an sit concedenda: essentia divina est quaternitas (Little 228). — Die Kathedralbibliothek zu Worcester bewahrt eine Handschrift: Sermones Ockham, wir wissen nicht, welcher Ockam gemeint ist, unserer oder Nicolaus de Ockham (Little 229. 158, Mon. francise. I, 552).

III. Politische und kirchenpolitische Schriften. 13. Opus nonaginta dierum. Inc.: doctoris gentium et magistri beati Pauli. Innerhalb von neunzig Tagen verfaßt, wohl noch im J. 1330, jedenfalls vor 1333, enthält das Buch eine Verteidigung der Armut als der wahren Vollkommenheit und eine Bekämpfung der Bulle Johannis XXII.: Quia vir reprobis. Wäre der Dialogus zu Ende geführt worden, so hätte Ockam dies Buch wohl als 6. Abteilung des 3. Teils dem Dialogus eingefügt, wie Goldast richtig beobachtet (p. 993). Gedruckt Lyon 1495. 96, dann bei Goldast 10 Monarchia II, 993—1236. — 14. Am 3. Jan. 1333 las Ockam, daß Johann XXII. in einer Rede im Konfitorium gelehrt habe, quod animae purgatae non vident facialiter deum ante diem iudicii, das gab die Veranlassung zur Schrift Tractatus de dogmatibus Johannis XXII. papae. Inc.: verba eius iniquitas et dolus. Die Schrift wurde später als 2. Teil dem „Dialog“ eingefügt; geschrieben wohl 1333. Gedruckt bei Goldast II, 740—770. — 15. Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos. Inc.: religiosus viris fratribus minoribus universis; nach der Datierung im Frühjahr 1334 geschrieben, handschriftlich vorhanden in der Pariser Nationalbibliothek 3387 fol. 262<sup>ab</sup>—265<sup>a</sup> (Little 229), herausgegeben von R. Müller, 386 1881, S. 108 f. Der Brief ist von besonderem Interesse wegen der scharfen Beleuchtung, in die er seinen Urheber rückt. — 16. Opusculum adversus errores Johannis XXII. Inc.: non invenit locum penitencie Johannes XXII., geschrieben bald nach dem Tode des Papstes, Anfang 1335, handschriftlich erhalten in der Pariser Nationalbibliothek 3387 fol. 175—213<sup>b</sup> (Little 232). — 17. Compendium errorum Johannis XXII. papae. Inc.: secundum Bokkyg super sacram scripturam. Das Buch legt dar die Häresen der Konstitutionen: Ad conditorem canonum, Cum inter nonnullos, Quia quorundam und Quia vir reprobis. Geschrieben unter Benedikt XII. (1334—42). Gedruckt Paris 1476. Lyon 1495. 96, bei Goldast II, 957—976. — 18. Defensorium contra Johannem XXII. Inc.: universis Christi fidelibus, gedruckt Benedig 1513, bei Brown, Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, London 1690, II, 139—161, sowie bei Baluze-Manji, Miscell. III,



341—355. Diese Schrift wird an dem zuletzt angeführten Tri. d. 9. in dem *Chronicon de gestis contra fraticellos* des Johannes Minorita (vgl. Müller, Kampf Ludwigs I, 354 f.) als von Cesena herrührend mitgeteilt. Sie kann nicht vor der Zeit Clemens VI. geschrieben sein. Das folgt zwar noch nicht aus der von Hiesler S. 247 Num. 1 angeführten Stelle, wohl aber aus der Bemerkung über die eschatologischen Hareien Johannis: *successores eius non tenuerunt nec tenent* (Baluze III, 350). Die Schrift gehört also in die Zeit nach 1342. Sie ist ein Zendschreiben an alle Christen, das das gute Recht der Minoriten im Kampf gegen den offensündigen und barmhertigen Häretiker Johann XXII. nachweist. Die Schrift könnte etwa damals verfaßt sein, als Kaiser Ludwig im Jahre 1343 beaufs Friedensverhandlungen mit der Kurie seine Sache deutlich schied von den besonderen Streitfragen der Minoriten (s. die Urkunde bei Hiesler S. 332 vgl. Müller a. a. O. II, 182), mit der Absicht, das Interesse der Christenheit für die Sache der Minoriten aufrecht zu erhalten. Die Abfassung durch Cesena (gest. 29. Nov. 1342) ist zeitlich nicht wahrscheinlich, Edam kann sie geschrieben haben, aber es fehlt an positiven Gründen für seine Autorschaft. Es bleibt also zweifelhaft, ob er der Verfasser ist. K. Müller ist geneigt, die Schrift ihm abzusprechen (a. a. O. II, 251 M. 4).

19. *Tractatus ostendens, quod Benedictus papa XII. nonnullos Johannis XXII. haereseos amplexus est et defendit. Inc.: ambulavit et ambulat insensanter, non re sed nomine Benedictus.* In sieben Büchern wird der Papst als Häretiker, Feind des deutschen und des englischen Königs, als verdammungswürdiger Anhänger des französischen Königs angegriffen und dargelegt, daß Ludwig das Recht habe, wider ihn mit Waffengewalt vorzugehen. Man hatte im April des Jahres 1337 der Papst unter französischem Einfluß die Verhandlungen mit Ludwig zum Scheitern gebracht, am 13. Juli desselben Jahres verbündete sich Ludwig mit König Eduard von England, Ludwig faßte den Plan selbst nach Avignon zu ziehen (Müller II, 25 12 f. 45. 47). Aus dieser Situation ist die Schrift hervorgegangen, sie wird also in der zweiten Hälfte des Jahres 1337 entstanden sein. Sie wurde bisher nicht gedruckt, handschriftlich erhalten in der Nationalbibliothek zu Paris 3387 fol. 211<sup>b</sup>—262<sup>a</sup> (Müller II, 88, Sittle 232). — 20. *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali. Inc.: sanetum canibus nullatenus esse dandum. Von einem dominus mihi quam plurimum venerandus* d. h. wohl dem Kaiser selbst sind Edam acht Fragen zur Beantwortung vorgelegt werden (Vereinbarkeit der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt in einer Hand, ob die weltliche Gewalt ihre Macht unmittelbar von Gott habe, ob alle weltliche Jurisdiction vom Papst abhängige, ob ein Unterschied zwischen römischem Kaisertum und Königtum sei, ob die geistliche Salbung oder Krönung einem Fürsten weltliche Gewalt verleihe oder nur eine geistliche Gabe zur Ausrichtung des Antes, ob der Monarch seinem coronator unterworfen sei, ob der Besitz der weltlichen Gewalt von der Krönung durch einen bestimmten Bischof abhängig sei, ob dem römischen König die Wahl durch die Kurfürsten ebensoviel Macht verleihe als einem erblichen König die gesetzliche Erbfolge). In eingehender Untersuchung und unter Anführung der verschiedensten Meinungen werden diese Fragen eingehend erörtert. Dabei vermeidet Edam es, seine eigene Meinung deutlich hervortreten zu lassen, *propter exercitium*, sagt er zum Schluß, habe er conferendo, allegando et disputando geredet, *quid autem sentiam de praedictis, non expressi, quia hoc, ut puto, nequaquam veritati prodesset*. Die Abfassungszeit läßt sich danach bestimmen, daß die Beschlüsse von Henje und die Gesetze von Frankfurt (Juli und August 1338) vorausgesetzt werden, und daß dem Verfasser das berühmte Werk Rupolds von Babenburg de iuribus regni et imperii schon vorgelegen hat. Da dies Werk nicht wohl vor 1339 fertig geworden sein kann, so werden die octo quaestiones nicht vor der zweiten Hälfte des Jahres 1339, aber auch kaum viel später verfaßt werden sein. Gedruckt wurde die Schrift von 1496 und bei Goldast II, 311—391. Vgl. Hiesler S. 249 ff. — 21. *Tractatus oquā de potestate imperiali. Inc.: inferius describuntur allegaciones per plures magistros in sacra pagina approbate, per quas ostenditur evidenter, quod processus factus et sententia lata in frankfort per dominum ludovicum quartum dei gracia Romanorum imperatorem.* In einer Handschrift Bibl. apost. Vat. Codd. Palat. Lat. 679 p. I fol. 117 (nach Sittle 232 f.). — 22. *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus. Inc.: divina providentia disponente.* Ludwig hatte im Februar 1342 seinen Sohn mit Margaretha Maultasch verheiratet, nachdem die Ehe der letzteren mit Johann Heinrich, dem Sohn des böhmischen Königs, vom Kaiser aufgelöst worden war. Eine Rechtfertigung dieses Verfahrens bietet unsere Schrift. Sie wird also 1342

verfaßt sein. Gedruckt Heidelberg 1598 und Goldast I, 21–21. Die Echtheit ist bezweifelt worden, aber ohne Grund, s. Kiezler S. 251 ff. Müller II, 161. — 23. *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate. Ine.: in omnibus curiosus existis nec me desinis infestare.* Der zeitgenössische Chronist Johann von Wiftring erzählt von diesem Werk, daß Ockham es verfaßt habe und daß, als Clemens VI. Bann und Interdikt über Ludwig und sein Land aussprach (1343), dieser milde (*mitis*) Dialog Herzog Albrecht von Österreich bestimmte, jenen Verfügungen in seinem Lande keine Wirksamkeit zu gestatten (Böhmer, *Pontes* I, 117). Die dem Werk nachgerühmte Milde greift freilich über das „*suaviter in modo*“ nicht hinaus. Indem Ockham verschiedene Meinungen über die Streitfragen anführt, will er mit seiner eigenen Meinung zurückhalten; darum bittet ihn der Schüler, ein Anhänger des Papstes ausdrücklich, um nicht durch die Autorität des verehrten Meisters gefangen zu werden. Es hat daher hier wie in den *octo quaestiones* seine Schwierigkeiten im einzelnen Ockhams eigene Ansicht zu erörtern, aber im ganzen wird man trotzdem seine Auffassung ziemlich sicher aus dem Dialog erheben können (vgl. auch Kiezler S. 257). In dem Werk hat Ockham seine gesamte kirchenpolitische Auffassung zusammenfassen wollen. Die Absicht Ockhams war, vom Standort seiner Gesamtanschauung aus prinzipiell das Verhältnis von Staat und Kirche, Kaiser und Papst, von vermeintlicher und wirklicher Autorität klarzulegen, dann nachzuweisen, daß Johann XXII. wirklich Häretiker war, und daß somit der Kaiser wie die strengere Minoritenpartei ihm gegenüber im Recht waren, und endlich an einer eingehenden Darstellung der jüngsten Vergangenheit die Richtigkeit seiner Anschauung historisch zu erweisen. In dem kolossalen Werk sollte das Facti aus dem Arbeiten und Wirken Ockhams gezogen werden. Der politisierende Professor a. D. hat oft seine Feder den politischen Absichten des Kaisers zu Dienst gestellt, aber er hat es stets mit der Überzeugung des fanatischen Minoriten gethan. Das ist das Große an dem Wirken dieses politischen Theologen, daß es hervorging aus dem Mittelpunkt seiner religiösen Überzeugung. Die heilige Armut machte ihn zum Kritiker des Papsttums und zum Verteidiger der Selbstständigkeit des Staates. — Nach diesen Bemerkungen versteht sich die Einteilung des großen Werkes. Der erste Teil handelt von dem Gegensatz des Häretischen und Katholischen in sieben Büchern. Er weist nach, daß Päpste Häretiker sein können, und daß sie es wirklich gewesen seien. Ebenso wird die Möglichkeit des Irrtums für die allgemeinen Konzilien behauptet. Auch Fürsten und Laien haben Recht und Pflicht, wenn die geistlichen Instanzen versagen, über einen häretischen Papst zu richten. Obgleich Ockham über den Mangel an historischer Litteratur in München geklagt hat (Goldast II, 871. 870; die antipäpstliche Streidlitteratur hatte er gesammelt, ib. 398), bewährt dieser Teil des Werkes doch eine umfassende historische Gelehrsamkeit. Schon der zweite Teil des großen Werkes ist unvollständig. Ockham schob hier den oben Nr. 11 besprochenen Traktat *de dogmatibus Johannis XXII.* ein. Ob das *Compendium errorum* (oben Nr. 17) hier auch untergebracht werden sollte, ist fraglich, vgl. Kiezler S. 262. Ein ungeheures Werk sollte der dritte Teil des Dialogs werden. Im Prolog des dritten Teiles entwirft Ockham folgenden Plan: 1) de potestate papae et cleri, 2) de potestate et iuribus romani imperii, 3) de gestis Johannis XXII., 4) de gestis domini Ludovici de Bavaria, 5) de gestis Benedicti XII., 6) de gestis fratris Michaelis de Cesena, 7) de gestis et doctrina fratris Geraldii Odonis, 8) de gestis fratris Guillelmi de Ockham, 9) de gestis aliorum christianorum, regum, principum et praelatorum ac subditorum, laicorum ac clericorum secularium, religiosorum fratrum minorum et aliorum (Goldast II, 771). Aber der Plan ist nicht zur Ausführung gekommen. Nur die beiden ersten Traktate sind vorhanden, der zweite ist kaum vollständig. Der erste handelt in vier Büchern von der Gewalt des Papstes und des Klerus, von den Formen der Staats- und der Kirchenverfassung, von der letzten Autorität in der Kirche (Schrift, Papst, Konzil), vom Papst als dem Erben des Primates Petri. Der zweite Traktat (des 3. Teils) bespricht in seinem ersten Buch die Bedeutung und den Wert einer Universalmonarchie und den Ursprung des Kaisertums, das zweite Buch ist einer Besprechung der Rechte des Kaisers gewidmet, das dritte endlich behandelt die Frage, ob und inwiefern der Kaiser über geistliche Personen und Sachen Gewalt habe. In dem 23. Kapitel bricht die Erörterung ab mit den Worten: *et haec de tertia parte dialogorum pro nunc tibi sufficiant* (Goldast II, 957). Bemessen an dem Prolog fehlen also sieben Traktate. In dem Vorwort zu der ersten Druckausgabe (bei Goldast II, 391) berichtet nun Badius dem Trechsel, der Buchdrucker Trechsel habe von vielen zu der Drucklegung des Buches gedrängt, dasselbe von Gelehrten prüfen lassen; als sich dabei ergab: mu-

tilum et maneum esse neque omnes qui praelibantur tractatus haberi, babe  
 er so lange, erdrecht, das Unternehmen aufzugeben, bis er erkannt: industria et de-  
 dita opera a prioris impressionis artifice tractatulos aliquos praetermissos.  
 Denn beständig jagten sie (siebent), das Gute sei vorhanden, das Uebria baue zu scharfe  
 Angriffe gegen die Päpste enthalten, als daß es dem Volk hätte bekannt gemacht werden  
 können. Aus dieser Angabe folgert Kiesler, daß Tredsel noch das ganze Werk voll-  
 ständig vorgelegen habe (S. 263), so auch Wagenmann in der 2. Aufl. dieser Enckl. X,  
 689). Allein dieser Schluß ist in dem Wortlaut nicht genügend begründet. Die Sach-  
 lage ist diese: die gelehrten Ratgeber Tredsiels haben aus der Vergleichung von Inhalts-  
 überlicht und Inhalt die Lücken des dritten Buches erkannt, und zwar nicht nach einer  
 Handschrift, sondern nach einem ihnen bereits vorliegenden Druck. Tredsiel entdloß sich  
 erst dann zum Neudruck, als er zur Überzeugung kam, daß jene Lücken mit gutem Grund  
 und absichtlich entstanden seien. Ob es nur eine gelehrte Vermutung war, die ja nahe  
 genug lag, durch die er beruhigt wurde, oder ob man eine vollständige Handschrift zum  
 Vergleich heranzog, ist nicht gesagt. Dann kann aber auch aus dieser Notiz nicht das  
 Vorhandensein einer vollständigen Handschrift gefolgert werden. Und in der That brechen  
 die uns bekannten Handschriften entweder dort ab, wo der Text von Tredsiel und  
 Goldast schließt, oder es fehlen noch die sieben letzten Kapitel des gedruckten Textes in  
 ihnen, oder sie schließen auch mit dem dritten Buch des zweiten Traktates den dritten  
 Teil des Dialogs; auch Vater d'Willi, der einen Auszug aus dem Werk herstellte, hat es  
 nur als Torso gekannt (s. die Angaben bei Zittle p. 231 ff. cf. Müller, MdB XXIV, 125).  
 Demnach ist das große Werk Torso geblieben. Geschrieben wurde es nach der angeführten An-  
 gabe des Chronisten etwa 1341—1343. Äußere Gründe bedingten die Veröffentlichung der  
 Schrift vor ihrer Vollendung und wohl auch wie in den octo quaest. die eigentümliche Ver-  
 schleierung der eigenen Auffassung des Autors. Damit fiel aber auch der unmittelbare An-  
 trieb zur Fortsetzung der Arbeit für den Autor fort. Gedruckt ist das Werk Lyon 1495  
 und bei Goldast II, 398—957; nach dem Brief des Radius scheint noch ein älterer Druck  
 vorhanden gewesen zu sein. Vgl. Kiesler 257—271. — 24. De electione Caroli IV.  
 Inc.: quia sepe viri ignari. Höfler hat Mitteilungen aus dem Traktat gemacht  
 (a. a. O. S. 13). Er findet sich in einer Handschrift des Eichstädter Domkapitels, eine  
 Handschrift soll in Rom in der Bibliothek S. Croce in Jerusalem sich befinden  
 (vgl. Kiesler S. 271 Anm.). Es ist eine Zerschriфт gegen die bei der Absolution der  
 Anhänger Ludwigs vorgeschriebene Cidesformel (Müller, Kampf Ludwigs II, 251); ge-  
 schrieben ist sie etwa zu Anfang des Jahres 1348. Es ist die letzte der uns bekannten  
 Schriften Edams. — 25. De imperatorum et pontificum potestate. Inc.: universis  
 Christi fidelibus presentem tractatulum inspecturis. Handschriftlich Brit. Mus.:  
 Royal 10 A, XV (nach Zittle 232). — Die Schrift Disputatio inter militem et clerici-  
 cum super potestate praelatis ecclesiae atque principibus terrarum commi-  
 ssam (gedruckt zuerst 1475, 1498 unter dem Namen Edams) stammt nicht von Edam  
 (s. Kiesler a. a. O. S. 145 ff.). Die gegebene Übersicht der Schriften Edams beruht im  
 wesentlichen auf Zittles Angaben (Grey friars p. 226 ff.). Wadding (Scriptores ord.  
 min. p. 155 f.) giebt, außer den genannten, noch weitere Traktate und Schriften Edams  
 an: De paupertate Christi liber unus, De paupertate apostolorum lib. unus,  
 Apologia quaedam lib. unus, Defensorium suum liber unus, Dialectica nova  
 libri duo, Commentarii in Metaphysicam lib. unus, Quaestiones de anima, De  
 quatuor causis, De forma prima, De forma artificiali, De pluralitate formarum  
 contra Suttonum liber unus, De materia prima liber unus, De privatione  
 liber unus, De subitanea mutatione liber unus, De perfectione specierum,  
 De actibus hierarchieis liber unus, Errorum quos affinxit papae Johanni  
 liber unus. Zeland erwähnt noch eine Schrift de invisibilibus. Auch führt Wad-  
 ding neben den Quodlibeta septem noch an Quodlibeta magna. Über die Entstehung  
 dieser Schriften, über ihre eventuelle Echtheit oder über ihre Identität mit bereits an-  
 geführten Schriften resp. mit Teilen von ihnen, läßt sich ohne eingehende handschrift-  
 liche und bibliographische Foridungen nichts ausmachen. Es ist wahrscheinlich, daß manche  
 der angegebenen Werke nur Teile anderer größerer Werke Edams sind. Menthausen  
 (Bibl. bibliothecarum p. 100) erwähnt unter den Haupthandschriften der vatikanischen  
 Bibliothek „947 ad 956 Guil. Oechami opera“. Auf diese Sammlung bezieht sich  
 auch Wadding. Eine kritische Ausgabe der Werke Edams ist nicht nur ein dringendes  
 wissenschaftliches Bedürfnis, sondern wäre auch eine Ehrenpflicht des Ordens, zu dessen  
 Zierden Edam gehört hat, oder dann der Münchener Akademie der Wissenschaften.

Seinen kirchenspolitischen Werken aber kommt ein Platz in den *Monumenta Germaniae* zu.

3. Edam war nicht nur einer der scharfsinnigsten Gelehrten, die das Mittelalter gekannt hat, sondern auch ein Charakter von ehrsüchtiggebieter Moniequenz und Kühnheit. Bei dem, was er für wahr erkannt hatte, ist er beharrt. Die Chancen, die ihm eine gewaltige Begabung nicht minder als die Zeitbedürfnisse, die seinen geistigen Tendenzen entgegenkamen, boten, hat er aufgegeben, um den Idealen seines Herzens treu zu bleiben. Zeit er erkannt hatte, daß Johann XXII. ein Häretiker war und seit es ihm gewiß war, daß die Ideale der „Armut“ von Rom beschränkt wurden, ist er der unerbittliche 10 Gegner der kirchlichen Machthaber seiner Zeit, und hält treu aus bei der Gewalt, von der er eine Besserung einst geglaubt hatte erwarten zu können. Darüber kam er um Amt und Stellung und zerfiel mit dem eigenen Tode. Gebeugt hat ihn das nicht. Von den Herten des „ich kann nicht anders“ spürt man etwas in seinem Brief vom Jahre 1331: *Nemo ergo si existimet, quod propter multitudinem pseudopapae fa-* 15 *ventium aut propter allegationes haereticis et orthodoxis communes velim ab agnita veritate recedere. Quia scripturas divinas viro praefero in sacris literis idiotae doctrinamque sanctorum patrum cum Christo regnantium tradi-* tionibus in hac vita mortali degentium antepono et generale capitulum Perusianum (von 1322), in quo fratres quamquam cum timore tamen ex conscientia 20 *processerunt, omnibus congregationibus fratrum posterioribus, in quibus honore vel ambitione aut odio movebantur reputo praeponendum ac fratres omnes universos et singulos pro tempore, quo veritates fidei et ordinis tenuerunt, sibimet ipsis, si easdem veritates dimiserint, praevalere* (ZAG 1884, 112).

Das Leben des Mannes ist eine Tragödie gewesen, denn mit seinen tiefsten Idealen 25 ist er nicht durchgedrungen, in dieser Hinsicht wurde es immer einsamer um ihn in den Tagen des Alters, und die schwankende Politik seines Kaisers konnte nicht dazu angethan sein ihn zu trösten. Und dennoch war der einsame Münchener Mönch einer der mächtigsten Menschen seiner Zeit. Die philosophischen und theologischen Gedanken, die er einst in den Tagen seines amtlischen Wirkens gebildet, strebten sicher dem Siege entgegen 30 in der Wissenschaft seiner Tage, und die kirchenspolitische Kritik, der er seine Kraft widmete auf der Höhe seines Lebens, drang, trotz aller äußeren Mißerfolge, tiefer und tiefer ein in das Empfinden seiner Zeit. In dreierlei besteht die historische Bedeutung Edams, 1. er hat den Nominalismus siegreich durchgesetzt in der Philosophie der Zeit; 2. er hat die Kritik an dem überkommenen Dogma auf das Höchste gesteigert und als Gegenengewicht 35 den kirchlichen Positivismus gebrauchen gelehrt; in ersterem wie letzterem folgt er den Anregungen des Duns Scotus, 3. und er hat neue Gedanken über das Verhältnis von Staat und Kirche, von weltlicher und geistlicher Autorität verfochten, die die Geschichte der Folgezeit mitbestimmt haben. Unter diesem dreifachen Gesichtspunkt ist seine Lehre im folgenden darzustellen.

4. Der große Aufschwung der philosophischen und theologischen Arbeit, die das 40 13. Jahrhundert erlebt hat, war durch die Einwirkungen des Aristoteles bedingt. Die von diesem dargebotene Weltanschauung mußte mit dem überkommenen platonisch-augustinischen „Realismus“ ausgeglichen werden. Dies hat Thomas versucht, indem er möglichst eng sich Aristoteles angeschlossen, dagegen hat Duns den ganzen „Realismus“ der 45 Älteren festzuhalten versucht, ihn aber nach moderner, resp. aristotelischer Methode begründet. Dadurch sind aber in die Wissenschaft des Duns Scotus Interessen und Tendenzen gekommen, die seine Schüler von der Position des Meisters fortdrängten. Die starke Betonung der Empirie und der psychologischen Analyse, sowie der Aktivität der Vernunft im Erkenntnisfall einerseits, die Erkenntnis, daß das Besondere und Einzelne der Zweck 50 der Natur sei andererseits, haben zu anderen Resultaten geführt, als Duns selbst sie fand (vgl. Zeeberg, Die Theologie des Duns Scot., 1900, S. 602 ff. 672 f.). Hier setzte Edams Lebensarbeit ein. Er war der venerabilis inceptor der Nominalisten, der Begründer der Schule der „Modernen“. Auf keinem Gebiet ist sein Erfolg ein so großer und ungebundener gewesen als auf dem der Philosophie. Wir haben zunächst seine 55 Hauptgedanken zu reproduzieren. Die Wissenschaft hat es nur mit Dingen, nicht mit den Sachen als solchen zu thun, denn ihr Gegenstand ist das, was gewußt wird, nicht das, was ist. *Sciendum quod scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis quae sciuntur, quod solae pro-* positiones sciuntur. Die Sachen sind immer nur singular, während es sich in der 60 Wissenschaft um allgemeine Begriffe handelt, die als solche nur im menschlichen Geist

existieren. Die Universalien bestehen nämlich nirgends objektiv in der Natur, sondern nur im subjektiven Verstande (in Sent. I dist. 2 quaest. 8 E; quaest. 1 X). Duns Scotus hatte die objektive Existenz des Universalien aus den unter Einwirkung der Objekte entstandenen Begriffen erschlossen. Adam dagegen beweist: quod nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens. Mein Universalien ist nämlich eine einzelne Substanz, denn sonst müßte jede Substanz — also etwa auch Sokrates — Universalien sein können. Ferner ist jede Substanz una numero et singularis, quia omnis res est una res et non plures. Also hat das Universalien nicht Raum in den einzelnen Dingen. Denkt man das Universalien als eine den verschiedenen Singularia einwohnende, von ihnen unterschiedene Substanz, so müßte, da jedes Ding, das dem anderen naturaliter vorangeht, auch ohne dies für sich bestehen kann, das Universalien auch ohne die Singularia sein können, was aber absurd ist. Ebenso wäre es danach unmöglich, daß Gott ein Individuum annihiliert ohne die universalien Substanz anzutasten und dadurch alle übrigen Individuen auch zu vernichten. So würde auch, da das Universalien der menschlichen Natur substantiell in Christus sein müßte, Christi Natur elend und verdammt sein (Logica, pars I c. 15). Aber auch die milderer Formen des Universalienismus werden von Adam bekämpft. So die Annahme, daß das Universalien etwas in den Singularia sei, was sich von ihnen nicht realiter, sondern nur formaliter unterscheidet, d. h. das Universalien gemeine, das durch die differentia individualis besonders bestimmt wird. Aber dagegen wendet Adam ein, daß man doch nicht einen objektiven Unterschied annehmen darf, wo nur eine Differenz der Betrachtungsweise vorliegt. Und soll das Gemeinsame mit den Singularia realiter identisch sein, so ist es gerade den differentiae individuales gleichgesetzt, müßte also in derselben Anzahl wie diese vorkommen (Logica, I c. 16). Wenn man aber sagt: Sokrates (die Aussage der Logik wie auch der Quodlib. und der Sent. hat gewöhnlich sortes ohne Zeichen) komme doch mit Plato in etwas überein, worin er mit einem Esel nicht übereinstimme, dies etwas sei aber nicht ein unum numero, somit ein commune, so ist dies falsch; die Übereinstimmung bezieht sich nur auf etwas ihnen beiden Eigentümliches, einer besonderen Kategorie bedarf es zur Erklärung nicht. Das Resultat ist, daß Adam das Universalien unbedingt für eine intentio (Vorstellung) der Seele oder für eine zusammenfassende Bezeichnung der verschiedenen Dingen gemeinsamen Merkmale erklärt. Omne enim universale est intentio animae vel aliquid signum voluntarie institutum tale, autem non est de essentia substantiae, et ideo nec genus nec aliqua species nec aliquid universale est de essentia substantiae, sed magis proprie loquendo debet concedi, quod universale exprimit vel explicat essentiam substantiae hoc est naturam substantiae quae est substantia (Log. I c. 17; Quodlib. V, 12), das Universalien ist eine Qualität der Seele: universale non est aliquid extra animam; et certum est quod non est nihil: ergo est aliquid in anima . . . non obiective tamen . . . ergo subiective et per consequens est qualitas mentis (Quodlib. V, 13; vgl. den nächsten Absatz am Ende).

Wir kommen zur Erkenntnistheorie Adams. Duns Scotus setzte zwischen das erkennende Subjekt und die zu erkennenden Objekte die species sensibilis und die species intelligibilis. Nach Adam sind sie überflüssig, quia frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora (in Sent. II quaest. 15 O). Die Objekte rufen im Menschen zunächst Sinnesindrücke hervor. Diese verwandelt der aktiv thätige Intellekt in simulacra, idola, phantasmata, imagines (in Sent. II quaest. 17 S; I dist. 13 quaest. 1 J). Intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente (in Sent. II quaest. 8 E). Die alte Unterscheidung des intellectus agens und possibilis erkennt Adam formell an, nur dürfte dabei nicht an zwei differente Potenzen gedacht werden, sondern beide sind omnino idem re et ratione, und es bezeichnen die beiden Begriffe die Seele von verschiedenem Gesichtspunkt aus. Intellectus agens signat animam connotando intellectionem procedentem ab anima active, possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima; sed idem omnino est efficiens et recipiens intellectionem (in Sent. II quaest. 24). Es ist also derselbe Verstand, der sowohl die Fähigkeit hat Begriffe zu bilden als auch diese Bildungen in sich aufzunehmen. Intellectus agens causat aliquid in intellectu possibili scil. intellectionem (ib. quaest. 15). Die geistigen Bilder als solche sind somit ein Produkt des Intellekts, nicht species, die von den Dingen in den intellectus possibilis fließen. Die Realität dieser Bilder ist nun natürlich keine gegenständliche (subiective nach mittelalterlichem Sprachgebrauch), sondern eine vorstellungsmäßige (objective), nach unserer Sprechweise also nicht objektiv, sondern subjektiv. Das gilt

sowohl von den unmittelbar aus den Sinnesindrücken gebildeten *termini primae intentionis* (Vorstellungen), als den aus diesen letzteren gebildeten *termini secundae intentionis*, d. h. den abstrakten Begriffen, die etwas Gemeinsames belegen oder den Universalien (in *Sent. II quaest. 250*; *Quodlib. IV, 19*: *intentio prima est actus intelligendi significans res, quae non sunt signa*; *intentio secunda est actus significans intentiones primas*; cf. VII, 16). Sie entsprechen der Art des Menschengewisses, der das Einzelne nicht wahrnehmen kann, ohne sich zugleich einen allgemeinen Begriff zu bilden. Wer einen oder mehrere weisse Gegenstände sieht, denkt zugleich das Abstraktum weiss (albedo). Und wer einen ausgedehnten oder auf etwas bezogenen oder dauernden Gegenstand wahrnimmt, denkt zugleich die abstrakten Begriffe *quantitas, relatio, duratio*. — Das Resultat ist also die schlechtthinige Subjektivität aller Begriffe und Universalien und die Beschränkung der Wissenschaft auf den Geist und seine Begriffe. Diese *entia rationis* sind aber freilich vere *entia realia*, d. h. aber in dem Sinn, daß sie *qualitates subiective existentes in anima* sind (*Quodlib. III, 3*; *IV, 19*; *V, 13*, s. diese Stelle eben). Mit anderen Worten: Ockam ist der Meinung, daß die Begriffe dadurch, daß ihnen die an sich außerhalb der Seele seiende Realität abgesprochen wird, keineswegs aufhören Realitäten zu sein, sie sind es, nämlich in der erkennenden Seele. Aber Ockam geht noch weiter. Die Begriffe, die die Seele bilden muß nach ihrer Art und gemäß den auf sie einwirkenden Gegenständen, sind eben deswegen keineswegs leere Figuren der Phantasie, sie geben das Wirkliche wieder, nur in ihrer Art. *Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquod consimile in esse subiectivo* (gleich: objektives Sein), *quale illud fingitur in esse obiectivo* (d. h. im subjektiven, vorstellenden Sein der Seele) (*Sent. II quaest. 8 H*).

Durch diese Gedanken ist Ockam der Anfänger der modernen Erkenntnistheorie geworden. Die rätselhaften Universalien mit den *species* im Sinn objektiver Realitäten sind abgethan. Die Dinge wirken auf die Sinne des Menschen ein, aus diesen Einwirkungen bildet der aktive Intellekt seine Begriffe einschließlich der sog. *Universalia*. Diese sind an sich also nur subjektive Realitäten, aber sie entsprechen doch auch dem objektiven Sein. Aber direkt hat die Wissenschaft es nicht mit den Sachen, sondern mit den Begriffen von ihnen zu thun. Damit empfängt die Erkenntnistheorie eine prinzipielle Bedeutung für die Wissenschaft, eine umfangreiche Kritik und Skepsis an der bisherigen „realistischen“ Wissenschaft wird eröffnet, einer neuen Methode des wissenschaftlichen Erkennens der Weg gewiesen. An alledem nimmt auch die Theologie teil, aber ihr erwächst auch die schwere Aufgabe, die überkommenen Dogmen und Ordnungen von neuen Gesichtspunkten her als zu Nichts bestehend zu erweisen. Man begreift es hieraus, daß eine ungeheure geistige Bewegung sich an die Philosophie Ockams schließen mußte. Aber Ockam war doch im wesentlichen ein kritischer negativer Geist, der Spekulation abhoh, groß im Zerstören, aber — zumal auf religiösem Gebiet — kein königlicher Bauherr. Er hatte auch hierin viel von seinem Lehrer Duns Scotus angenommen, aber er war ärmer als Duns. Die Gesamtanschauung von der Religion, die den Lehrer bei all den finsternen Versuchen, die alten Beweise zu kritisieren und neue Beweise zu bringen, leitete, fehlte Ockam oder er entlehnte einzelnes aus ihr einfach von Duns Scotus.

5. Es handelt sich um Ockams Stellung zum kirchlichen Dogma. *Auctoritas, ratio* und *experientia* sind die Quellen der religiösen Erkenntnis (s. B. *Quodlib. III, 7*; in *Sent. IV quaest. 8 et 90*). Ein wissenschaftlicher Beweis für die Dogmen ist nicht möglich. Dies zeigt Ockam, indem er eine Menge von Beispielen bildet, die nach den gegebenen kirchlichen Voraussetzungen möglich wären, aber doch der wirklichen Kirchenlehre jureit zuwiderlaufen. Wenn Gott eine andere Natur annehmen soll, so wären auch die Sätze möglich: *deus est lapis, deus est asinus* (*Centilog. 7*). Oder: ebenso wie der Sohn könnten auch Vater oder Geist von Maria geboren worden sein (ib. 8. 9). Oder: aus der Idiomentkommunikation könnten auch solche Sätze gebildet werden, wie: *deus est pes Christi*, oder: *pes est manus* (ib. 13). Zudem Ockam weiter die scottische Theorie vom Willensprimat herübergenommen und die Willkürfreiheit Gottes behauptet hat, ergab sich von selbst die Erwägung, daß jede nicht absolut vernunftnotwendige Kirchenlehre dem philosophischen Zweifel unterstellt (s. B. die Trinität, *Centilog. 55*), oder ihr Gegenteil als gleich möglich bezeichnet wurde. So meint er, Gott hätte in seiner Freiheit den Haß wider sich, den Diebstahl und den Ehebruch den Menschen ebenso gebieten können, als sie jetzt verboten sind (in *Sent. II quaest. 19*). Oder er lehrt, daß die Korrespondenz von Lohn und sittlichem Verdienst unmöglich sei, indem letzteres

endlich, ersterer unendlich ist (Centilog. 92); ebenie hatte Gott auch eine Buße zunde  
vergeben können (in Sent. IV quaest. 8 et 9 M) u. s. w.

Man würde den Sinn dieser und ähnlicher Gedanken ganz mißverstehen, wenn man  
sie im Sinn antikirchlichen Unglaubens oder irrsolter Zephs begreifen wollte. Was Adam  
will, ist etwas anderes: es soll gezeigt werden, daß als Fundament der Kirchenlehre die  
Vernunft unbrauchbar ist. Zu dem actus credendi gegenüber der Kirchenlehre kann  
nämlich die natürliche Betrachtung nie gelangen. Wieviel auch der infidelis erlangen  
kann omnem notitiam actualem, tam complexam quam incomplexam quam po-  
test habere fidelis, so gilt doch von ihm die Einschränkung: praeter solam fidem  
(in Sent I prol. qu. 7 L). Die actus credendi hängen ab von der fides infusa.  
Wirklide Glaubensakte gehen aber erst aus dem Zusammenwirken der fides infusa mit  
der fides acquisita hervor, wie sie durch den Unterricht, das Bibellehen, die deutende  
Erfassung der einzelnen Wahrheiten entsteht (in Sent. III qu. 8 L M). Wie nun die  
einzelnen Glaubensakte je nach den Objekten, auf die sie sich beziehen, different sind, so  
erwachsen aus ihnen auch differente habitus. Eine Vereinigung vieler solcher geistigen  
habitus ist die Theologie. Habitus theologiae includit multos habitus et inter  
illos est aliquis primus, quicumque sit ille (in Sent. I prolog. quaest. 8 M).  
Von einer Einheit in dieser Vielheit der habitus des Theologen kann nur gewissermaßen  
die Rede sein, sofern einer der vorhandenen habitus als erster und leitender in Betracht  
kommt, wie die eben citierte Stelle zeigt. Es kann aber auch nicht mit Duns Scotus  
Gott als das eigentliche Subjekt der Theologie angegeben werden, da in einigen ihrer Teile  
nur eine der göttlichen Personen, in anderen etwa der Mensch Subjekt ist (ib. quaest.  
12 O). — Sofern nun aber die spezifische Erkenntnis des Glaubens das Wesen der Theo-  
logie ausmacht, diese aber nicht gewisse Prinzipien im Sinn der Wissenschaft ergibt,  
kann die Theologie nicht als Wissenschaft im eigentlichen Sinne angegeben werden (ib.  
quaest. 7 E). Nihil scitur evidenter, ad cuius assensum requiritur fides, quia  
habitus inclinat ad notitiam evidentem non plus dependet a fide quam econ-  
verso, sed secundum omnes sanctos . . . sine fide nullus potest assentire  
veritatibus credibilibus, ergo respectu illarum non est scientia proprie dicta  
(ib. O). Die Theologie ist also nicht natürliche metaphysische Erkenntnis, sondern eine  
besondere durch den eingeprägten Glaubenshabitus gewirkte Erkenntnis.

Diese Erkenntnis bezieht sich nun auf die Lehre der römischen Kirche. Diese muß in  
allem geglaubt werden, sei es als bewußter Glaube (fides explicita), sei es so, daß man  
das Einzelne glaubt, sofern man es durch die allgemeine Anerkennung des Kirchenglaubens  
mitbekommt (fides implicita). Diesen zweiten, sonst nur den Laien zugestandenen, Glauben  
hat Adam auch für sich in Anspruch genommen: haec est mea fides, quoniam est  
catholica fides; quidquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud  
vel explicita vel implicita credo (de sacr. altar. I. 16). Durch diesen Gedanken  
ist der kirchliche Positivismus des Duns Scotus in verstärkter Weise angenommen. Die  
Vernunft bezweifelt zwar die Lehren und Ordnungen der Kirche, aber der Christ als  
Christ nimmt sie an. Je mehr die Kritik sich steigerte, desto mehr bedurfte man dieses  
Gedankens als eines Gegengewichtes. Die rein rechtliche Auffassung der Kirche kommt  
hierin zum Ausdruck. Wer zu ihr gehören will, der ist dadurch ihren Gesetzen unter-  
worfen, ob er persönlich nun von ihrer Nichtigkeit überzeugt ist oder nicht. Freilich muß  
hier noch in Anschlag gebracht werden, daß dieser Glaube durch das Wunder der fides  
infusa dem Menschen gegeben wird. Aber die fides infusa selbst ist nur ein  
sehr fraglicher (s. unten) — Glaubenssatz, der solum per auctoritatem, nicht etwa  
per rationem, per experientiam, per consequens dem Menschen geboten ist (Quod-  
lib. III, 7). Deshalb bleibt für die persönliche Frömmigkeit es schließlich doch dabei,  
daß man sich den in der Kirche geltenden Satzungen unterwirft, weil man eben zu ihr  
gehört. Ille est censendus catholicus, qui integram et inviolatam servat  
catholicam fidem (Dial. p. 431 ed. Goldast). Nun hat aber Adam prinzipiell die  
Autorität der Kirchenlehre auf die Autorität der Bibel gestützt. Das war an sich nichts  
Neues, denn alle Scholastiker haben mit Augustin die Kirchenlehre als den formulierten  
Ausdruck der Schriftwahrheit betrachtet (s. Seeberg, Dogmengesch. II, 81 f.). Das Neue  
bei Adam besteht aber darin, daß er durch die kirchenpolitischen Kämpfe seiner Zeit zur  
Erkenntnis kommt, daß die jeweiligen kirchlichen Autoritäten abweichen können von der  
Lehre der Bibel (s. unten). Von hier aus gelangt Adam zu einer beruhteren strengerem  
Geltendmachung des Schriftprinzips als seine Vorgänger. Päpste und Konzilien können  
irren, nur die Schrift ist absolut infallibel. Das ist die formelle Rechtsgrundlage, auf

die sich auch Luther im Kampfe zurückzog, etwa wenn er zu Worms „nur durch Zeugnisse der Schrift oder durch helle Gründe“ sich überwinden lassen will. Genau so urteilt Ockam: ergo christianus de necessitate salutis non tenetur ad credendum nec credere quod nec in biblia continetur nec ex solis contentis in biblia potest consequentia necessaria et manifesta inferri (Dialog, p. 441. 769f.). Absolut verbindliches Recht in der Kirche stellen also eigentlich nur die Sätze der heiligen Schrift samt den deutlichen und notwendigen Konsequenzen, die die Vernunft aus ihnen herleitet, dar. Wer die Autorität der Schrift leugnet, ist eo ipso als Häretiker anzusehen. Qui dicit aliquam partem novi vel veteris testamenti aliquod falsum asserere aut non esse recipiendam a catholicis est haereticus et pertinax reputandus (ib. p. 149). Die bekannten Schwierigkeiten im Verständnis des Dialogs machen sich auch hier geltend. Die eben citierte Definition des haereticus pertinax steht zu Beginn einer Reihe von Definitionen, von denen die meisten die Nichtannahme der Kirchenlehre zum Merkmal des pertinax machen, und ähnlich wird auch der vorangegangene Satz limitiert. Da nun aber Ockam im Gesamtton seiner Erörterung die Fallibilität des Papstes und der Konzilien behauptet und behaupten muß, so wird man berechtigt sein, in den angeführten Sätzen seine eigene Meinung wiederzufinden, zumal er öfters auf sie zurückkommt und hinsichtlich der Schriftlehre nie auch nur der leiseste Zweifel verlaublich wird. Gestützt wird aber diese Autorität der Schrift auf ihre Inspiration, diese Autorität ist eine göttliche, quia instinctu spiritus sancti ibidem est scripta et asserta (ib. p. 822. 834). Über Art und Wesen der Offenbarung s. Quodlib. IV, 4. Um sich nun aber von einer Überschätzung dieser Anschauung freizubalten, muß man zweierlei in Erwägung ziehen 1. die äußerliche kirchenrechtliche Fassung der Autorität der Schrift, 2. die Haltlosigkeit der ganzen Anschauung, der es eben an der religiösen Begründung völlig mangelt. Schließlich kommt Ockam nicht hinaus über den Gedanken, daß nicht der Papst, sondern daß die Schrift die infallible kirchliche Rechtsquelle ist und er stützt dann den zweiten Gedanken durch die Inspiration. Diese ganze Auffassung ist im letzten Grunde nur berechnet auf — die fides implicita. Dazu kommt aber 3. daß Ockam auch — gerade wegen dieser ungenügenden und schiefen Begründung — konkret mit seinem Grundsatz wenig anzufangen gewußt hat. Trotz der Erkenntnis der Fallibilität der Kirche wagt er doch eigentlich nur die Päpste, die in der Armutsfrage irrten, energisch des Irrtums zu zeihen, möchte immerhin sein kirchengeschichtliches Wissen ihm noch andere Beispiele zur Verfügung stellen (ib. p. 168 ff.: Petrus, Marcellin, Liberius, Anastasius II., Symmachus, Leo I., Silvester II.). Und immer wieder läßt er seine Gedanken durch die Versicherung: non ut aliqua veritas in dubium revocetur, sed propter exereitium rede er (octo quaeest. p. 391. 398 bei Goldast u. o.); absichtlich läßt er undeutlich im Dialog, zu welcher der in ungeheurer Zahl vorgetragenen Ansichten er sich eigentlich bekennt (s. B. p. 504. 646. 771). Und was nützt die Alleinigkeit der Schriftautorität, wenn der Autor in allen Dingen bereit ist, sich und sie der Autorität der Kirche zu unterwerfen? Im Compend. errorum papae bekennt er im Vorwort (Goldast p. 958): si quid autem scripsero in praesenti opusculo quod scripturae vel doctrinae sanctorum seu sacrosanctae ecclesiae assertioni repugnet et adversetur, correctioni praefatae ecclesiae catholicae — non ecclesiae malignantium, non haereticorum, non schismaticorum nec eorum fautoribus — me et dicta mea subicio et expono. Da nur der pertinax, der die Belehrung ablehnt, Häretiker wird (ib. p. 995), so hat Ockam durch solche Bemerkungen seiner Zückerheit und vielleicht auch dem nächsten Erfolg — die Berücksichtigung des Erfolges wird der Hauptgrund dieser Einschränkungen sein, beachte die Tendenz der octo quaestiones wie des Dialogs! — gedient, aber doch auch die Wirkung seines Prinzips gehemmt. Erst recht merkt man seiner Dogmatik nichts von jenem Prinzip an, indem die Autorität der Heiligen und der römischen Kirche immer wieder ebenbürtig neben die Schrift tritt und das letzte Wort behält. Die Transsubstantiation etwa, die von der Schrift nicht ausdrücklich gelehrt werde, wird trotzdem jenen Autoritäten zuliebe beibehalten (Quodlib. IV, 35). Die alleinige Autorität der Schrift ist bei Ockam nur ein Prinzip geblieben, mit dem er bis zu einem gewissen Grade nur dort Ernst machte, wo sein religiöses Leben ihn dazu drängte, in dem Armutsstreit. Das ist nicht wunderbar, denn wo wäre es anders in der Geschichte gewesen, man denke etwa an Luther. Aber schwerer wog der andere Mangel, die abstrakt juristische Fassung des Schriftprinzips. Aber trotz allem kann die bedeutende Stellung nicht verkannt werden, die Ockam in der Geschichte des Schriftprinzips einnimmt. Er hat das alte System der Autoritäten im



Prinzip nicht etwa bloß auf die Schrift reduziert, denn das war es, was es aus einandergebrochen und prinzipiell nur der Schrift infallible Autorität, dem Papst, den Konzilien, der Kirche sie abgesprochen, aber die Autorität, an der es dabei drüber, war die juristische des alten Systems. Vgl. auch J. Mropatiched, *Edam*, mit 2. über.

Sichtlich der theologischen Einzelansichtungen Edams müssen wir uns hier fassen. Das ist möglich, denn die Stärke Edams liegt in der Kritik der überlieferten Lehre, in der Position ist er meist von Duns Scotus bestimmt. In der Gottesbeweise der große Beweis für das Dasein Gottes bei Duns (s. Seeberg, *Duns Scotus* S. 143n. 165f.) von Edam kritisch aufgelöst, indem er zeigt, daß auf dem Wege der efficientia, causalitas, eminentia ebensovienig die Realität Gottes als des infinitus intensive erwiesen werden kann, als aus der göttlichen Erkenntnis des Unendlichen oder aus seiner Simplität (Quodlib. VII, 17-21). Nehmen wir z. B. die Effizienz, so ist weder im strengen Sinn erweisbar, daß alles von Gott gewirkt ist (Quodl. II, 1), noch auch, falls dies und damit die Existenz Gottes vorausgesetzt würde, die Unendlichkeit des primus efficiens, da ja alle uns bekannten Effekte endlich sind, ergo per efficientiam illorum non potest probari infinitas dei (ib. III, 1; II, 2). Trotzdem geht die Gotteserkenntnis vom Kausalitätsgedanken aus: dico, quod deus est causa mediata vel immediata omnium, et licet hoc non potest demonstrari, tamen persuadeo auctoritate et ratione. Das Symbol bezeichnet nämlich Gott als Schöpfer Himmels und der Erde. Nimmt man dies an, so hängt alles von Gott essentialiter ab, und das ist nur möglich, wenn er als Ursache von allem gedacht wird (ib. III, 3). Ebenso steht dem Glauben die Unendlichkeit Gottes fest. Auch hiervon gilt: „et potest persuaderi“, nämlich so: quia ultra omnem speciem factam potest deus facere perfectiorem speciem, sed non potest virtus finita, cum sit terminabilis per ultimum..., ergo deus est infinitus intensive (ib. VII, 11). — Dadurch ist aber (Gott als unendliche Macht oder als absoluter Wille erkannt. Dabei wird auch von Edam die potentia absoluta von der potentia ordinata unterschieden. Das bedeutet aber nicht eine reale Differenz der göttlichen potentia, quia unica est potentia in deo ad extra, quae omni modo est ipse deus. Auch das ist nicht der Sinn der Unterscheidung, daß Gott das eine ordinate, das andere absolute et non ordinate thun könne, quia deus nihil potest facere inordinate. Es liegt nur eine Differenz der Betrachtungsweise vor, indem einmal das posse aliquid verstanden wird secundum leges institutas et ordinatas a deo, das andere Mal accipitur posse pro posse facere omne illud, quod non includit contradictionem fieri, sive deus ordinavit se hoc facturum sive non, quia deus multa posset facere quae non vult facere. Zum Beispiel: wie jetzt die Taufe in das Reich Gottes einführt, so einst die Beidneidung. Was einst möglich war, also an sich möglich ist, ist jetzt nach Gottes Trennung nicht möglich, licet absolute sit possibile (Quodl. VI, 1). In Wirklichkeit ist somit Gottes Handeln stets ein besonderes oder ordinirtes, die potentia absoluta bezeichnet nur hypothetisch den Spielraum des an sich der Allmacht möglichen Thuns, oder: Gott will dies und jenes, aber er kann alles wollen, was nicht den Gesetzen der Logik unüberläuft (das ist auch die Meinung von Duns, s. Seeberg, *Ideol. d. Duns Scot.* S. 161. 178). — Die Eigenschaften Gottes sind verschieden ratione, von realiter, d. h. sie sind diversae definitiones seu descriptiones des selbstthümlichen Gottes, sie sind quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro deo quae possunt naturali ratione investigari et concludi de deo. Nun wird aber gewöhnlich das intelligere und velle in Gott real unterschieden, da Gott das Beste wohl erkenne, nicht aber wolle; man sagt: deus intelligit mala, et non vult mala. Dazu bemerkt Edam: dico, quod non valet, quia ibi commutatur nomen in adverbium et igitur ibi est fallacia figurae dictionis. Wichtig ist aber: vult mala, tamen non vult male (Quodl. III, 2). So tragen also auch die göttlichen Attribute rein subjektive begriffliche Art an sich. Gott ist absolute Einheit, so daß auch Denken und Wollen in ihm eins sind. — Die Trinität ist wissenschaftlich nicht zu beweisen (Quodl. II, 3). Die Kirchenlehrer stellen sie sich so vor: quod tres personae sunt unus deus numero; davon gilt: firmiter credendum est ex substantia fidei. Zur Erläuterung denke man sich unam naturam simplicem und duas res relativas essentialiter distinctas inter se et ab illa essentia simplicissima. Gelegt nun, Gott habe jede distinctio der beiden von der essentia unica auf, ließe aber den Unterschied derselben unter sich bestehen, so würde außerhalb der anima der beiden gar kein Unterschied von ihnen zu jener einfachen Substanz bestehen, wohl aber würde an ihnen selbst

der reale Unterschied fort dauern. Und zwar ist dieser ein doppelter, sofern die eine Natur nicht die andere war und sofern die eine nicht dieselbe war mit etwas, womit die andere dasselbe war. So scheinen sich die alten Doktoren die Sache vorgestellt zu haben (Quodl. VII, 11). Fragt man aber, wodurch die drei Personen sich voneinander unterscheiden, so hält Adam an sich für das Wahrscheinliche, daß sie durch absolute Proprietäten konstituiert werden und auf diese Art sich voneinander unterscheiden. Man aber meinen die Kirchenlehrer, daß die Relationen den Unterschied bezeichnen. Das ist für den Nominalisten so aber nicht annehmbar, da die Relationen nichts Reales sind. Er meint daher, daß die *relationes originis* es sind, die die göttlichen Personen konstituieren und unterscheiden, dann bedarf es der absoluten Proprietäten nicht mehr (in Sent. dist. 26 qu. 1 J L M). Weiteres s. bei Werner, Die nachscotist. Scholastik S. 262 ff.

Als der charakteristische Zug in der Gotteslehre Adams erscheint die absolute Freiheit Gottes. Die ganze Heilsordnung der *voluntas ordinata* hat mit innerer Notwendigkeit nichts zu schaffen. Alles hängt an dem zufällig gerade dies bestimmenden Gotteswillen, dessen Bestimmungen sich aber in den Schranken der logischen Widerspruchslösigkeit halten. Zum Beispiel: *Ex puris naturalibus, nemo possit mereri vitam aeternam nec etiam ex quibuscunque donis collatis a deo, nisi quia deus contingenter et libere et misericorditer ordinavit, quod habens talia dona possit mereri vitam aeternam, ut deus per nullam rem possit necessitari ad conferendum cuiuscunque vitam aeternam* (in Sent. I dist. 17 qu. 1 L). Gott macht mit der Kreatur was er will. Nur weil er die Verdienste gelten lassen will, gelten sie; weil er es so verordnet hat, werden ungetaufte Kinder verdammt. Weil Gott es so will, ist es gerecht (ib. I dist. 17 qu. 2 D; IV qu. 3). Die dialektisch-hypothetische Annahme der *potentia absoluta* dient im Grunde, wie bei Duns Scotus, doch nur zur Einschränkung der Unverbrüchlichkeit der von Gott wirklich gewollten Heilsordnung. Dieser Gedanke macht einerseits alles von dem absoluten *beneplacitum* Gottes abhängig und dient doch andererseits nur dazu, die kirchlichen Ordnungen zu verabsolutieren. Nur Gottes Gnade — z. B. — *acceptirt* die *merita* als gültig, aber eben dadurch werden die *merita* schlechthin notwendig. Gott und die Gnade wirken alles, aber sie thun es so, daß der Mensch alles wirkt.

Die Freiheit des Menschen läßt sich zwar nicht eigentlich beweisen, sie ist aber eine Erfahrungsthatfache: *potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur, quod quantumcunque ratio dietet aliquod, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle*. Die Freiheit wird definiert als *potestas, qua possum indifferententer et contingenter effectum ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare nulla diversitate circa illam potentiam facta* (Quodlib. I, 16). Wenn etwas dadurch recht ist, daß Gott es will, so besteht das Wesen der Sünde des Menschen darin: *quia fecit quod non debet facere*. Lediglich der Widerspruch zu Gottes Willen macht die betreffende Handlung sündig, ist doch Gott selbst, der die sündige Handlung mitbewirkt, nicht sündig, sofern sein Wille keiner höheren Norm unterworfen ist (in Sent. II quaest. 19 E H). Durch die sündige Handlung — auch die Todsünde — tritt keine reale Änderung in der Seele ein. *Per peccatum mortale nihil corrumpitur nec tollitur in anima, quia licet tunc peccans careat aliquo actu qui deberet sibi inesse et ad quem obligatur, tamen ille actus non corrumpitur, quia non inest nec aliquid tollitur ab anima, quia non substantia nec accidens certum est* (in Sent. IV qu. 8 et 9 D). Also in einzelnen Willensakten besteht die Sünde — *sola voluntas potest peccare l. e. Z* —, sie hebt die Freiheit nicht auf, sie schwächt nicht die Seele, sie bringt sie aber um das künftige Gut, den Lohn, den Gott denen verordnet hat, die nach seinem Willen handeln. Die Menschen werden nicht anders durch die Sünde, ihr künftiges Geschick aber wird durch sie geändert vermöge der göttlichen Ordnung. Die Sünde ist nicht ein *quid rei*, sondern ein *quid nominis* (l. e. S). Da zwischen der Sünde und der Strafe für sie kein positiver innerer Zusammenhang besteht, so versteht man, daß Adam gern betont, Gott könnte nach der *potentia absoluta* auch ohne Buße die Sünde vergeben und die Gnade eingießen (a. a. V.). In diesem Zusammenhang ergibt sich auch die Bestimmung der Erbsünde im Gegensatz zur *iustitia originalis*. Die *iustitia originalis* ist *aliquid absolutum superadditum homini in puris naturalibus existenti*, das *peccatum originale* ist *aliqua carentia iustitiae debitae*. An sich besteht also die Erbsünde nur in der göttlichen Zurechnung, indem Gott jemanden, der gegen sein Gebot verstieß, für unwürdig ansieht der *acceptatio divina* und zwar *cum omnibus posteris suis*.

Dann ist descendens a tali peccante, in peccato originali. Er ließe sich auch das Verhältnis der Maria zur Erbsünde verleben. Als zur Wandengehört gehörig wäre in primo instanti auch sie debitorix iustitiae originalis gewesen, aber es ist nicht undenkbar, daß Gott von jeder darauf vertheid. d. h. ab ea exigere illam iustitiam, sowie daß er gewollt hätte non imputare sibi (ein) 5 carentiam iustitiae ad culpam. Das Resultat wäre: quod peccatum originale sic remanet, tamen per instans (Quodl. III, 9). Allein diese Auffassung läßt unmöglich, sobald man von dem sündlichen Satz ausgeht, daß die Erbsünde durch die gratia creata zerstört wird. Da nun die Gnade unteilbar ist und nicht allmählich angesetzt wird, kann sie nie in demselben Moment da sein, in dem die Sünde ist. Also müssen beide in zwei unvermittelten Momenten seiend gedacht werden, dann würde aber in dem diese Momente vermittelnden Zeitraum Maria weder unter der Sünde noch unter der Gnade sein, was unmöglich ist. Auf Grund dieser hochst fragwürdigen Argumentation bekennet sich Edam dazu, daß Maria auch nicht per instans mit der Erbsünde behaftet war. Von dem fomes peccati wurde Maria befreit, wie man der Schrift und den 15 Heiligen glauben muß. Das geschah in der prima sanctificatio bei ihrem Empfangen werden bis zu einem gewissen Grade, nämlich so, daß der fomes den Willen nicht zu einer Todssünde verleiten konnte; erst bei der Konzeption Christi fuit totaliter liberata a fomite und zwar so, daß diese qualitas: non potuit inclinare voluntatem ad aliquam actum peccati mortalis vel venialis. Unter dem fomes versteht Edam quaedam 20 qualitas carnis inordinata inclinans appetitum sensitivum ad actum difforem et vitiosum in habente iudicium rationis; es ist eine Art Krankheit, etwa eine improprio humorum (Quodl. III, 10; in Sent. III quaest. 2).

In der Christologie hat Edam die hypostatische Union als Glaubenssatz festgehalten. Beide Naturen in Christo sollen aber streng von einander geschieden werden. Die Einigung 25 zwischen beiden besteht in einer relatio, indem die menschliche Natur von der göttlichen getragen wird. Es könnte daher auch die ganze Trinität in diesem Sinn die menschliche Natur assumieren, und ebenso könnte auch nur ein Teil der letzteren, etwa der Fuß oder der Kopf, assumiert werden (in Sent. III quaest. 1; Quodlib. IV, 11. 12; Centilog. 13; vgl. Werner, Nachscotist. Schol. Z. 350 ff. 368 f.). Die Bereitschaft, die sünd- 30 liche Lehre anzunehmen und die Normel der Relation in dieser gewähren die Möglichkeit, die Menschwerdung ganz formal zu fassen. Wie bei Duns Scotus handelt es sich schließlich nur darum, daß der Mensch Jesus eine besondere Relation zur Gottheit empfängt, indem Gott der Seele Jesu das höchste Maß von Gnade einflößt (in Sent. III qu. 6; in diesem Zusammenhang werden, wie üblich, die eihlichen Grundbegriffe erörtert). 35 Das eigentliche Produkt des Wirkens Christi ist in der Einsetzung und Wirksamkeit der Sakramente zu erblicken. Die Wirkung der Sakramente bestimmt Edam in der bei den Franziskanern üblich geübten Weise. Nicht wohnt ihnen die Gnade ein, sondern die Sakramente sind Zeichen, die Gott, gemäß seiner Einsetzung, mit der Wirkung der Gnade begleitet (in Sent. IV quaest. 1). — Die Gnade ist die von Gott dem Menschen ein 40 gegessene Beschaffenheit, durch die der Mensch verdienstlich d. h. nach Gottes Ordnung acceptabel zu handeln vermag. Die Gnade hat einen doppelten Sinn: sie ist die eingegessene qualitas animae, und sie ist die acceptatio divina, die gratuita dei voluntas (in Sent. IV, quaest. 8 et 90). Aber auch hier macht sich die potentia absoluta Gottes als kritisches Prinzip geltend. Da alles an Gottes Willen liegt, so könnte an sich 45 Gott das auch unmittelbar wirken, was er nach der potentia ordinata durch bestimmte Mittel thut. Aber letzteres allein gilt: dico, quod nunquam salvabitur homo nec salvari poterit nec unquam eliciet nec elicere poterit actum meritorium secundum leges a deo ordinatas sine gratia creata. Edam fügt hinzu: et hoc teneo 50 propter scripturam sacram et dicta sanctorum (Quodlib. VI, 1). Also nicht an sich oder auch um Christi willen gelten die Verdienste, sondern nur weil Gott sie als solche acceptiert. Diese willkürliche Acceptation Gottes ist zunächst die Gnade. Aber wie Duns Scotus hat auch Edam überhaupt wider die Notwendigkeit eines eingegessenen Gnadenhabitus die schwersten Bedenken gehegt. Es könnten nämlich die Habitus der theologischen Tugenden sehr wohl durch Gewöhnung auf natürlichem psychologischen Wege, 55 d. h. als habitus acquisiti, entstehen. Ein unter Christen lebender Heide könnte etwa, auch ohne Taufe, zum Glauben und zur Liebe gelangen. Da ferner jene theologischen Tugenden nur in natürlichen psychischen Akten sich in der Seele verwirklichen — jenseit wären sie nicht verdienstlich — und da demnach auch natürliche habitus acquisiti des Glaubens und der Liebe entstehen, so sind, genau genommen, jene habitus infusi über- 60

flüssig. Es giebt keine *ratio evidens* für sie, solum propter auctoritatem sacrae scripturae sind sie anzunehmen. Gelingen es die Autoritäten so zu erklären, daß alle ihre Auslagen durch *habitus acquisiti* gedeckt würden, so könnte man von den *habitus infusi* absehen (in *Sent. III quaest. 8*). In alle dem folgt Odam der scottischen Kritik (s. Zeeberg, *Duns Scot. S. 110 f. 307 ff.*), aber er geht noch hinaus über Duns. Daß die eingegebenen *habitus* lediglich um der Autorität willen im System fortbestehen, ist klar.

Von den Sakramenten hat Odam am eingehendsten das Abendmahl behandelt. Er schließt sich der seit Duns Scotus üblich werdenden Mensubstantiationstheorie an. Weder die  
 10 Schrift noch die Vernunft widerspreche dem Gedanken, daß neben dem Leib Christi die Substanz des Brotes, und nicht bloß seine Accidenzien, fortbesteht (*Quodlib. IV, 35*), die Schrift enthalte nicht die Transsubstantiationslehre (*de saer. altar. 3*). Eingehend hat er sich mit der Frage nach der Möglichkeit der Gegenwart des Leibes Christi im  
 15 Abendmahl befaßt (s. bei. *Traet. de corpore Christi*). Die Quantität ist für ihn als Nominalbegriff nicht *ens* für sich Seiendes, sondern lediglich die *res quanta*. Nun kann aber die Quantität eines Dinges wachsen oder abnehmen. Demnach könnte das Ding auch quantitätslos werden wie ein mathematischer Punkt. So existiert auch Christi Leib im  
 20 Abendmahl: *corpus Christi non est quantum in sacramento altaris*. Dagegen ist der Leib Christi, wie es die Natur des Leibes erfordert, im Himmel an einem Ort, ausgebreitet und quantitativ vorhanden. Der Sache nach kam Odam damit auf die thomistische Theorie hinaus, daß der Leib Christi im Sakrament *per modum substantiae, et non per modum quantitatis* vorhanden sei (Thomas, *Summa theol. III quaest. 76 art. 1*); der Kritik des Duns, daß eine Substanz ohne ihre Proprietäten nicht denkbar sei, wollte er entgegen durch die Annahme, daß die Quantität nicht ein wesentliches Merkmal der Substanz ist. Nun kann aber die leibliche Gegenwart eines Dinges entweder  
 25 ein *circumscriptive esse in loco* sein, d. h. so daß die Teile des Dinges den Raumteilen entsprechen, oder ein *diffinitive esse in loco*, d. h. daß das Ganze des Dinges die Raumteile ausfüllt, nicht aber seine Teile den Raumteilen entsprechen. So sind die Engel in der Welt, oder ist die Seele im Körper vorhanden, indem nämlich wie im  
 30 ganzen Körper, so in seinen einzelnen Teilen die ganze Seele gegenwärtig ist. So ist auch der ganze Christus in der ganzen Hostie wie in allen ihren Teilen gegenwärtig (*Quodlib. I, 4; de saer. altar. 6*). Da nun die Gegenwart des Leibes Christi keine quantitative ist, so ist die Frage abzuschneiden, ob und wie seine Teile mit den einzelnen Teilen der Hostie korrespondieren. Er kommt, wie gesagt, nur als ganzes in Betracht,  
 35 sei es der ganzen Hostie, sei es ihren Teilen gegenüber. Daß aber der eine Christusleib an verschiedenen Orten zugleich gegenwärtig sein kann, meint Odam begreiflich machen zu können durch die Analogie der Seele, die auch zugleich in den verschiedenen Körperteilen gegenwärtig ist. — Wie aber Christus allenthalben in der Hostie als Ganzes gegenwärtig ist, so kann er auch, ganz abgesehen von dem Brot des Abendmahls, überall  
 40 sein: *quod corpus Christi potest esse ubique, sicut deus est ubique* (*Centilog. 25. 28; in Sent. IV quaest. 4N*). Durch die Gedanken Odams ist die Auflösung der Transsubstantiationstheorie beschleunigt worden, denn was lag an der Gegenwart dieses gewissen Etwas, das allgegenwärtig ist, aber eben dadurch sich genau von dem Leibe Christi im Himmel unterscheidet? Andererseits hat Odam auch für Luthers  
 45 Abendmahlstheorie den Apparat geliefert, aber die Differenz zwischen seiner und Luthers Ubiquitätsidee ist nicht zu übersehen. Vgl. Zeeberg, *Dogmengesch. II, 116. 189 f. 314 f.*; Hettberg, *ThSt 1839, 69 ff.*

Im Bußsakrament fällt bei Odam, wie überhaupt bei den späteren Scholastikern, das Gewicht auf die Absolution. Da nämlich die Sünde nicht eine reale Veränderung  
 50 in der Seele bewirkt, so besteht ihre Zerstörung auch nur in der Nichtanrechnung der Schuld der Sünde: *peccatum deleri non est aliquam rem absolutam vel relativam a peccatore amoveri vel separari, sed est actum commissum vel omissum ad poenam non imputari* (in *Sent. IV quaest. 8 et 9J*). Diese Nichtzurechnung der Sündenschuld könnte Gott an sich ohne innere Bußakte dem Sünder zusprechen, wenn  
 55 dieser nur mit der richtigen Intention das Sakrament aussucht d. h. Vergebung begehrt. Sofern nun aber die Sünde mit dem Willen begangen wird, wird sich auch als geeignetes Mittel zu ihrer Zerstörung resp. Vergebung der Willensakt der *detestatio* oder der *displacentia* an der begangenen Sünde erweisen; daher verdient sich der *detestans* die Vergebung (in *Sent. ib. M*). Diese *detestatio* im Sünder ist aber nötig, *quia*  
 60 *deus sic disponit, quod nulli remitteretur culpa sine omni punitione* (ib. M),

oder: non remittitur sine motu bono propriae voluntatis (ib. Q). Hiermit wendet sich Edam ausdrücklich gegen die Lehre des Johannes, d. h. des Duns Scotus, daß Gott auch ohne Abtrition oder Kontrition durch das Sakrament dem Sünder die Gnade giebt, sofern er nach dem Sakrament begehrt und nicht den obex einer Todhunde verdrängt (ib. P Q; vgl. Seeberg, Duns Scot. S. 110. 117 f.). Mit der Vergabung zugleich erfolgt die *infusio gratiae*; an sich kann jene ohne diese bestehen, de facto tamen et regulariter prius est expulsio culpae quam infusio gratiae, quia de facto et regulariter non remittitur culpa, nisi infundatur gratia (ib. L). Das Wesen der sakramentalen Buße besteht also nach Edam darin, daß Gott durch den Priester den Menschen von der Sündenschuld freispricht. Poenitentia sacramentum sic diffinitur vel describitur: quod est absolutio hominis poenitentis facta a sacerdote iurisdictionem habente sub certa forma verborum cum debita intentione prolata ex institutione verborum divina efficaciter significantium absolutionem animae a peccato (ib. N). Die bedenkliche Neuerung des Duns hat Edam auf diesem Gebiet nicht mitgemacht.

6. Wir müssen schließlich der kirchenpolitischen Anschauungen Edams gedenken. Innerlich leiten ihn dabei zwei Gesichtspunkte. Von Johann XXII. schreibt er: duo quidem agere attemptavit: Romanum scilicet imperium vel sibi subjugare vel penitus dilacerare et professionem pauperum fratrum minorum erroneam esse et illicitam quibusdam documentis insanis declarare, ut istis peractis criminibus totum mundum subiceret suae ditioni (compend. error. p. 958 Geldast). Um diese doppelte Tendenz des Papstes zu durchkreuzen, boten sich Edam zwei Mittel dar. Es handelte sich einmal darum Kirche und Welt scharf zu unterscheiden, einen neuen Kirchenbegriff zu gewinnen; es mußte zweitens die Beschränktheit und Zertummsfähigkeit der offiziellen kirchlichen Autoritäten dargethan werden. Jenes konnte nur erreicht werden durch Anwendung geschichtlicher Kritik sowie des Naturrechtes, dies trieb zu einer prinzipiellen Betonung der alleinigen Autorität der Bibel. — Wie schon Marsiglio gethan, hat auch Edam behauptet, die Gewalt des Papstes erstrecke sich auf rein geistliche Dinge, in weltlichen Dingen steht ihm nur das Recht auf den Lebensunterhalt und die Mittel seiner innerkirchlichen Amtsführung zu (Dial. p. 786). Die Apostel waren der weltlichen Obrigkeit unterthan und standen allen weltlichen Machtansprüchen fern (ib. p. 750 f. 785). Ja selbst die Notwendigkeit des Papsttums kann in Frage gestellt werden. Mag immerhin die Monarchie die empfehlenswerteste Staatsform sein, so bleibt doch zweifelhaft, ob sie auf einen so ausgedehnten Staat wie die Kirche paßt, die zudem an Christus ihr Oberhaupt hat (p. 818 f.). Auch von Mt 16 könnte man sagen, daß die Stelle sich eigentlich auf alle Apostel und nur aliquo modo auf Petrus bezieht (ib. p. 816 ff.). Bei dieser Begrenzung der päpstlichen Gewalt ist jede weltliche Abhängigkeit des Kaisers vom Papst ausgeschlossen. Die Wahl der Kurfürsten macht den Kaiser zum Kaiser, einer päpstlichen Einsetzung und Bestätigung bedarf es nicht (Octo quaest. 2, 7. 8; 1, 8. 9; vgl. oben S. 265, 30 ff.). Es ist nur aber ein generale pactum, daß man dem kaiserlichen Willen gehorchen muß, er gebe dem wider göttliches oder natürliches Recht (ib. p. 921). In weltlichen Dingen steht daher der Papst — nicht anders als die Apostel — unter der kaiserlichen Jurisdiktion (Dial. p. 959. 956). Der Papst hört wenigstens prinzipiell auf, als eine religiöse Größe zum Wesen des Christentums zu gehören, er ist ein Kultusbeamter, über dessen Notwendigkeit Meinungsverschiedenheiten denkbar sind. Dies Verhältnis von Papst und Kaiser wird einerseits aus dem positiven geschichtlichen Recht erwiesen, andererseits referriert Edam auf das Naturrecht. Aus der Antike hatte das bürgerliche wie das kirchliche Recht diese Idee übernommen, sie war der Maßstab zur Kritik oder Begründung des positiven Rechtes. Oft hatten die Päpste diesen Maßstab wider die staatliche Ordnung gewandt, jetzt fing man an, das päpstliche Recht an ihm zu messen. Die angeborenen vernünftigen Rechtsbegriffe des Menschen (utens rationali dictamine rationis hoc est utens iure naturali, Dial. p. 629) eröffnen den weitesten Spielraum zur Kritik der kirchlichen Ordnung. Aber freilich, der Maßstab war zu elastisch; wie die revolutionärsten Konsequenzen, die man aus ihm wider den Staat herleitete, schließlich sich doch den faktischen Rechtsverhältnissen anschmiegen mußten, so stand es auch auf kirchlichem Gebiet. Ein Mann wie Edam hat gewiß an die logische Nichtigkeit seiner kritischen Erwägungen geglaubt, aber eine Zerstörung des Kirchenorganismus lag ihm innerlich doch ebenso fern, wie etwa die Schöpfung einer neuen biblischen Theologie. Mehr als eine gewisse Verbesserung des vorhandenen Systems innerhalb seiner selbst hat er nie ertrabt, und selbst die bescheidensten Forderungen brachen sich doch immer wieder an dem Positivismus des

Nominalisten. Man muß diese innerlich schwankende Stellung des Mannes, dem sein Nominalismus theoretisch alle Abgründe der Skepsis erschloß und doch wieder praktisch die Brücke des Positivismus jederzeit über sie schlug, begreifen, um die schwebende widerspruchsvolle Beurteilung der Prinzipien wie der praktischen Konsequenzen aus ihnen billig würdigen zu können. Dieselbe Vernunft, die alle Zwangsburgen schleifte und lichte Lustschlösser leicht statt ihrer erbaute, lehrte die Macht des Positiven und Wirklichen als die alleinige anerkennen. Der Mann war nicht feige, sondern er kritisierte und konstruierte, und er zweifelte dann wieder an seiner Kritik und seinen Konstruktionen. Es sind nicht bloß äußere, sondern auch innere Gründe, die es bei der Lektüre von Edams kirchenpolitischen Schriften so sehr erschweren, zu sagen, was er eigentlich „wollte“. Es handelte sich schließlich doch nur darum, durch Kritik und dialektische Reflexionen der positiven Politik des Kaisers die Bahn frei zu machen.

Aber dazu kam das zweite Interesse Edams. Waren die Päpste im Recht, als sie ihrem Orden das höchste Gut der Armut raubten? Das bestehende Kirchenrecht gab ihnen Recht, also muß seine Autorität gebrochen werden, wieder im Prinzip nur, auch hier bleibt es bei dem Positivismus in der Praxis. Dies geschah, indem mit Bewußtsein die Autorität der Schrift über die Autorität des Papstes gestellt wurde (s. oben S. 271, 52 ff.). *Papa errare potest, aber scriptura sacra errare non potest* (Dialog. p. 843). Päpste haben geirrt und sind Häretiker gewesen, wie immer wieder an Johann XXII. nachgewiesen wird; also können sie, da ein Häretiker zur Kirche nicht gehört, ihres Amtes entsetzt werden nach Recht wie Vernunft (Dial. p. 161 ff. 568 ff. 585 ff.). Die Sache muß nach Mt 18 vor die Essentlichkeit gebracht werden, wenn die Ermahnung des Papstes nichts geschnitten hat (comp. err. p. 965). Es ist heilige Pflicht, einen häretischen Papst zu bekämpfen (Dial. p. 737 f.). Auch bei dem Kardinalskollegium oder bei den allgemeinen Konzilien ist nicht die Wahrheit (p. 195 f.). Das Wort, daß Gott seine Kirche in alle Wahrheit leiten werde, ist nicht auf die Kleriker zu beschränken, als wenn sie die Kirche wären. Aber die Schrift versteht unter der Kirche die *congregatio christianorum fidelium*. Die Wahrheit kann auch bei Bauern, Weibern und Kindern erhalten bleiben, wenn der Klerus sie verliert. Indem sie die Schrift lesen, können sie eine tiefere christliche Erkenntnis gewinnen als die offizielle Kirche (Dial. p. 498. 502. 603. 605. 770). Das ist ein neuer Begriff von der Kirche, die gläubigen Christen sind die Kirche, die Schrift allein ist ihre Autorität. Nicht päpstliche Tyrannei darf in der Kirche herrschen, denn das Evangelium ist ein Gesetz der Freiheit (p. 776 f.). Es wäre *haeresis pessima*, den Glauben in die Gewalt des Papstes zu stellen, *quia secundum eam posset papa mutare totam fidem et omnes articulos fidei et facere articulos contrarios articulis contentis in symbolo apostolorum. Et ita in tota fide christiana nihil esset certum et immutabile, sed tota dependeret ex voluntate papae. Et evangelium et totam fidem posset destruere et facere novam scripturam contrariam, cui omnes christiani quamdiu papa vellet adhaerere deberent, quam tamen posset mutare successor suus*. Wohin man aber hierdurch kommen könne, zeige, daß die häretischen Sätze eines Dominikaners, des Magister Aycardus Ibentonicus (d. i. Meister Eckart, zur Sache vgl. aber oben Bd V S. 115) zu Avignon erhoben, aber weder gebilligt noch verdammt worden sind, also dürfe ein Minorit diese Sätze auch weder annehmen noch verwerfen (Dial. p. 909). Man darf auch nicht zuwarten, bis etwa ein Papst das Nichtige lehrt, *quod non est aliter quam fidem nostram in arbitrio hominis constituere, et quid credere debeamus ab eo expectare, sed hoc sapit haeresim manifestam, cum dicat b. Paulus 1 Co 2: fides nostra non sit in sapientia hominum, sed in virtute dei* (Compend. err. p. 976). Das sind große Gedanken, die nicht klein dadurch werden, daß sie letztlich aus einem uns fremdartigen, aber für Edam maßgebenden Motiv entspringen, der praktischen religiösen Tendenz, das Recht der „Armut“ zu beweisen. Es ist interessant, darauf zu achten, wie nahe Edam durch die gemeinsame Tendenz auch den reformatorischen Mitteln der Frommen seit Petrus Waldus kommt. Auch er kämpfte wider die Verweltlichung der Kirche und auch er fand in diesem Kampf kein kräftigeres Mittel als die alleinige Autorität der Bibel. Christus in seinem menschlichen Sein und die Apostel waren arm (op. 90 dier. 1178; Compend. error. p. 962). Die *paupertas evangelica* schließt jede Form des Besitzes aus und gerade dadurch greift sie über die Vollkommenheit der alten Väter hinaus (p. 1067). Um eine *abdicatio omnis domini et proprietatis omnium rerum temporalium* handelt es sich (p. 1067). Der absolute Verzicht auf die zeitlichen Güter steht höher als die Vollkommenheit gemeinsamen Be-

füßes (p. 1070) oder als die Verwaltung zeitlicher Güter mit dem Zweck der Liebe, wie sie der Papst will (p. 958f.). Die abdication ist nicht so viel als die völlige expropriatio; daher ist es falsch, wenn der Papst meint, die Mönche seien im Grunde nicht freier von der Liebe zum Besitz als die anderen Bettelorden (p. 1123). Die Mönche handeln nach Christi Beispiel und seinem Wort Mt 19, so thut sie völlig ab die Liebe zur Welt, die an der Liebe zu Gott hindert (p. 1124). Das ist der Weg der Vollkommenheit im eigentlichen Sinn, nicht einer bloßen Vollständigkeit. Wie ein natürlicher Mensch aller Glieder bedarf, so bedarf der Christ des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; wie aber der natürliche Mensch vollkommen erst wird durch Weisheit, Schonheit etc., so wird der Christ erst vollkommen durch Keuschheit und völlige Armut (p. 1127). Das ist Christi Lehre im Gegensatz zur verweltlichten Kirche, das ist die Bibel im Gegensatz zum Papst. So ist Skam zur Geltendmachung des Schriftprinzips gegen Papst und Kirchenversammlungen gekommen. Davon war eben die Rede.

Das geschichtliche Recht hinsichtlich des Verhältnisses von Kaiser und Papst hat sich an dem Naturrecht zu bewähren (über die Einteilung des Naturrechts s. Dial. p. 932f.), das kirchliche Recht unterliegt der Kritik der Bibel. Das vernünftige Naturrecht und die Bibel sind letztlich die entscheidenden Maßstäbe. Und diese beiden Maßstäbe sind, materiell betrachtet, identisch, denn beide sind von Gott, der sowohl die Schrift als die Vernunft dem Menschen inspiriert hat. Die *lex divina* ist sowohl die *scriptura sacra* als die *ratio recta*. Daher kann auch das Naturrecht immer aus der Schrift hergeleitet werden: *omne ius naturale in scripturis divinis explicite vel implicite continetur* (Dial. p. 934). Somit ist der Inhalt der Schrift vernunftgemäß, und der Inhalt der natürlichen Vernunft als solcher schriftgemäß. Sofern aber die *lex canonica* oder die *lex civilis* diesen Maßstäben widersprechen, sind sie nicht obligatorisch (Dial. p. 630). In dieser Gedankenkombination wird das aufklärerische Element in den Ideen Skams — es geht auf das kanonische Recht und die antike Rechtsanschauung zurück — deutlich. Von dieser Stimmung aus hat Skam kühn gemahnt, sich vor Neuerungen nicht zu fürchten. Wenn Alexander der Große, der römische Staat oder die Apostel vor Neuerungen zurückgeschreckt wären, was wäre aus der Welt geworden? *Non sunt ergo novitates penitus respuendae, sed sicut vetusta, cum apparuerint onerosae, sunt omnimode abolenda, ita novitates, cum utiles, fructuosae, necessariae, expedites secundum rectum iudicium videbuntur, sunt animosius amplectendae* (Dial. p. 737). Aber mit dieser Stimmung ist zunächst nicht Ernst gemacht worden, der Positivismus des Nominalisten stand ihr entgegen. Vgl. Zeeberg, Dogmengesch. II, 151 ff.

7. Diese Ueberlicht über die Theologie und die kirchenrechtlichen Ansichten Skams zeigt, wie einerseits die Kritik an den überkommenen Dogmen und Rechtsordnungen immer spinöser und detaillierter wird, und wie andererseits der Positivismus der kirchlichen Formel immer derber zu Tage tritt. Der innere Zusammenhang des kirchlichen Christentums wird aufgelöst, aber die einzelnen Elemente bleiben stehen. Zu diesem wie jenem erweist sich der Nominalismus als brauchbares Mittel, und in dem einen wie anderen folgt Skam den Fußstapfen des letzten großen Verfechters des Realismus, des Duns Scotus. Aber die Theologie ist unter den Händen des Skam immer skeptischer, negativer und unfruchtbarer geworden. Was sollte dieses beständige Hämmern und Kritizieren samt immer neuen Aufschlüssen der Möglichkeit, die der Panderabische der *potestas absoluta* entzogen, wenn schließlich doch alles bei dem Alten blieb? Skam gräbt der Scholastik ihr Grab, diese Theologie erstickt an der dialektischen Kunst und an der Negation; je mehr sie sich von dem kirchlichen Leben entfernt, desto nutzloser und öder erscheint ihre Arbeit. So wird allmählich der Ruf nach einer neuen kirchlichen, praktischen und fruchtbaren, nach einer augustinischen und biblischen Theologie laut. Aber in dem wissenschaftlichen Schulbetriebe blieb die scotistisch-skamistische Theologie eine Macht. Der Nominalismus schlug den Realismus; die kritische Auflösung der Kirchenlehre, die dialektische Widerlegungs- und Beweisjucht, das Raffinement der Skepsis und die Resignation der positiven *fides implicita* drangen immer weiter vor. Skams Lehre blieb die „moderne“ Theologie bis in Luthers Zeit. Der „letzte Scholastiker“ Gabriel Biel wußte nichts Besseres als ein *Collectorium ex Occamo* seinen Lesern darzubieten. Und seit Gregor von Rimini mit dem scamistischen Nominalismus die augustinische Sünden- und Gnadenlehre verbunden hatte — darin besteht seine geschichtliche Bedeutung — hatte der Name Skams auch in ernsteren Kreisen einen guten Klang, er war der „moderne“ wissenschaftliche Theologe. Luther nennt ihn „meinen lieben Meister“ (Erl. Ausg. 21, 317, und

scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus, der trotz aller Verdammungen der Theologen und Päpste doch Parrhisiis et in melioribus scholis regiert (Weim. Ausg. VI, 183), und er bekennet mit Stolz: sum Occamicae factionis (Weim. Ausg. VI, 600. 195). Der Philosoph Adam hat einen großen Sieg 5 errungen — auch über seinen größeren Lehrer, Duns —, er ist der Bahnbrecher der modernen Erkenntnistheorie geworden, der Theologe Adam hat die Methode und die Kritik des Duns der Theologie von anderthalb Jahrhunderten eingeschärft und aufrecht-  
 10 erhalten, der Kirchenpolitiker Adam hat Gedanken über das Recht des Staates und das Unrecht der Kirche, über die alleinige Autorität der Schrift ausgestreut, die in die geistige Gärung der Folgezeit als kräftiges Ferment eingegangen sind. So steht er ne-  
 15 gativ wie positiv in direkter Beziehung zu der größten kirchengeschichtlichen Tatsache der Folgezeit, der Reformation. Diesen Zusammenhang erkennen heißt die historische Bedeutung Adams verstehen. Adam war kein Vorläufer Luthers als Reformator — das hat unsere Darstellung erwiesen —, aber er war einer der Faktoren, ohne den die Reforma-  
 20 tion nicht denkbar ist. Aber mit der Reformation hören seine direkten geschichtlichen Wirkungen auf. Das beweist schon die Geschichte des Druckes seiner Schriften. Zu Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts werden sie eifrig gedruckt, dann hat die Nachfrage aufgehört. Ein polemisches Sammelschwerk wie das Goldasts reproduzierte seine kirchenpolitischen Werke. Erst das rein historische Interesse unserer Zeit legte uns die  
 25 Bitte um eine Gesamtausgabe der Werke des venerabilis inceptor, des doctor singularis et invincibilis, des caput et princeps nominalium, des „lieben Meisters“ Luthers auf die Lippen.

R. Seeberg.

Adilo von Cluni j. d. M. Cluni Bd IV S. 182, 35.

Ado von Cluni j. d. M. Cluni Bd IV S. 181, 33.

25 **Zehler, Gustav Friedrich**, gest. 1872. — Worte der Erinnerung an Gustav Friedrich v. Zehler, Tübingen 1872. (Grabreden von Stefan Grant und Prof. Dr. Pech. Neben bei der Trauerfeier im Stift von Direktor Dr. Binder und Prof. Dr. Landerer. Lebensabriß. Gedicht von Titilie Wildermuth.) Gustav Friedrich Zehler. Ein Lebensbild von Joseph Knapp, Tüb. 1876.

G. F. Zehler gehört zu den bedeutendsten alttestamentlichen Theologen und einfluß-  
 30 reichsten Universitätslehrern der neueren Zeit, während er zugleich auf praktisch-pädagogischem Gebiet um die Leitung des Tübinger theologischen Stifts sich bleibende Verdienste erworben hat. Er ist geboren am 10. Juni 1812 in dem Städtchen Ehingen, Oberamts Balingen. Vor manchen seiner Altersgenossen hatte er eine schwere, durch häusliche Sorgen und Kümmernisse getrübbte Kindheit. Von seinem Vater, einem strengen und tüchtigen,  
 35 aber mittellosen Präceptor, erhielt er nicht bloß den ersten Unterricht, sondern auch nachdrückliche, fast allzu starke Impulse zum Privatstudium, denen aber sein eigener Lerntrieb und Wissensdurst von selbst entgegenkam. Die Gymnasialbildung erhielt er auf dem niederen evang. theologischen Seminar zu Blaubeuren. Im Herbst 1829 bezog er als Zögling des theologischen Stifts die Tübinger Hochschule. Hier warf er sich zunächst mit  
 40 Eifer auf die gewöhnlichen philologischen und philosophischen Studien, wußte sich aber daneben die sämtlichen semitischen Dialekte in einer Weise anzueignen, daß nur die ausgesprochene Neigung zur Theologie ihn von der linguistischen Sphäre ablenkte. In der Theologie ließ er sich überwiegend durch den Einfluß seines Lehrers Christian Friedrich Schmid bestimmen, welcher auf dem Boden der positiven Christgläubigkeit stand, ohne  
 45 deshalb die neuen Anregungen, welche von der Schleiermacherschen Lehre ausgingen, prüfungslos von der Hand zu weisen. Nicht geringe Förderung bot ihm daneben ein Kreis ernster, wackerer Freunde, an welchen er sich in der zweiten Hälfte seiner Studienzeit vertrauensvoll angeschlossen. Derselbe zählte Männer, wie Mart Kayß, Wilhelm Hofacker, Joseph Josenhans (den nachmaligen Basler Missionsinspektor) u. a., zu seinen Leitern und suchte  
 50 in regelmäßigen Zusammenkünften, wie in freierem Verkehr dem Verlangen nach brüderlichem Gedankenaustausch Rechnung zu tragen. Geistig erstarbt und im Besitz eines entschiedenen, seiner Gründe und Ziele bewußten Glaubens, folgte er im April 1834 einem Ruf an das Missionsinstitut nach Basel. Mit jugendlicher Begeisterung, welche selbst während eines längeren Augenleidens nicht abnahm, beteiligte er sich daselbst im Verein  
 55 mit tüchtigen Amtsbrüdern, namentlich mit Christoph Blumhardt und Heinrich Staadt, an der Erziehung und Heranbildung zahlreicher Missionszöglinge. Auch mit Beck, dem aufstrebenden Professor an der Basler Universität, hatte er damals die ersten persönlichen



Berührungen. Sein ganzer geistiger Horizont erweiterte sich, während sich seine Weltanschauung durch ein genaues Bibelstudium, sowie durch eingehende Beschäftigung mit Luthers Schriften abklärte. Drei Jahre blieb er auf dieser Stelle, welche ihm große Befriedigung gewährte, weshalb er für Basel bis zu seinem Tode eine dauernde Liebe im Herzen trug. Nachdem er 1837 den philosophischen Doktorgrad erworben hatte, trat er eine wissenschaftliche Reise nach Norddeutschland an. Den Haupttheil des Sommersemesters brachte er in Berlin zu, wo er den Unterricht der Orientalisten Bopp, Vetermann und Schott genoß. In Erlangen schloß er einen Freundschaftsbund mit Heinrich Thierich, der über ihn das Zeugnis niederschrieb, daß er noch nie so viel wissenschaftliche Bildung und so viel brüderliche Liebe vereinigt gefunden habe. Seine auswärtigen Studien wurden indes bald unterbrochen durch den im Herbst 1837 erfolgten Ruf auf eine Repetentenstelle im Tübinger Seminar. Unmittelbar nach seiner Heimkehr ward er von der Familie seines Lehrers Steudel, welcher kurz vorher gestorben war, mit der Bitte angegangen, die Vorlesungen desselben über alttestamentliche Theologie herauszugeben, eine Arbeit, die ihn über ein volles Jahr in Anspruch nahm. Das Werk, welches die Geschichte der Hand des kompetenten Redaktors verrät, erschien 1840 bei Reimer in Berlin. 1839 erhielt er einen Lehrauftrag für die alttestamentliche Theologie, welche durch Dorners Abgang nach Kiel ihren Vertreter verloren hatte. Zehler las im Sommer 1839 über dieses Fach mit durchschlagendem Erfolg. Als es sich aber darum handelte, ihn auf Grund desselben für die erledigte Stelle vorzuschlagen, erklärte sich nicht bloß Baur, sondern auch die Mehrheit des akademischen Senats gegen ihn, weil diese an seiner dem Pietismus zugeneigten Richtung Anstoß nahm. Zehler ging nun nach Stuttgart, wo er vom Frühling bis Herbst 1840 das Amt eines Stadtwitars bekleidete, dann erhielt er eine Professur am niederen Seminar und zugleich die Pfarrstelle zu Schönbühl, Oberamts Münzelsau. Dort gründete er seinen Hausstand durch die eheliche Verbindung mit Luise Steudel, der zweiten Tochter seines unvergeßlichen Lehrers, an deren Seite er sich bis an sein Ende eines reich gegliederten Familienlebens erfreuen durfte. Zehlers 1½ jährige Thätigkeit im fränkischen Württemberg war in mehrfacher Hinsicht von einem nennenswerten Erfolg begleitet. Als einen besondern Gewinn jener Zeit betrachtete er die Sammlung einer Fülle pastoraler Erfahrungen und den kollegialischen Umgang mit seinem Vorgesetzten, dem berühmten Pädagogen und damaligen Episkopus Dr. Karl Ludwig Roth. In das Ende seines dortigen Aufenthaltes (1845) fällt die Herausgabe seiner „Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments“, welcher indes schon die Publikation einer Reihe theologischer Aufsätze und Rezensionen vorangegangen war. Hieraus erklärt sich, daß während seines Weilens in Schönbühl wiederholt Anfragen wegen Übernahme akademischer Lehrstellen an ihn ergingen, welche sich gegen den Schluß des Jahres 1844 zu offiziellen Vakationen nach Marburg und Breslau gestalteten. Er folgte im Frühjahr 1845 der letzteren. Seine Überfiedelung begründete für ihn den Anfang einer völlig neuen Lebensphase. Die Veretzung in einen größeren Staat schärfte nicht bloß seinen politischen Blick, sondern erweiterte auch seinen geistigen und kirchlichen Gesichtskreis, und die manderlei Erlebnisse auf dieser wichtigen Station seines Laufes trugen zur Klärung und Berichtigung seiner Ansichten nicht wenig bei. Überraschen aber konnte es immerhin, wie dieser echte Schwabe über ein kleines sich in einen begeisterten Preußen umwandelte, und zwar so sehr, daß Zehler an seiner Ueberzeugung von der deutschen Mission Preußens auch nach seiner Rückkehr in die alte Heimat unwandelbar festhielt, zu einer Zeit, als dort seine politischen Gesinnungsgegnern kaum nach Dutzenden zählten. Energisch, wie er war, scheute er auch nicht vor der Aufgabe zurück, süddeutsche Eigenart mit dem norddeutschen Wesen, pietistischen Subjektivismus mit lutherischem Kirchentum zu vermitteln. Seine akademische Stellung war freilich für den jungen Ordinarius am Anfang nichts weniger als leicht und angenehm. War er ja doch von dem Ministerium Eichhorn mit einigen anderen Kollegen, unter welchen ihm Gampy besonders teuer blieb, nach Breslau berufen worden, um die bisher mit fast lauter rationalistischen Lehrern besetzte theologische Fakultät in positiv-christlicher Richtung umzugestalten. Die älteren Amtsgenossen, zumal der in Stadt und Land hochgeachtete David Schulz, befanden sich im Besitz der Popularität, und wenn sie auch dem gut empfohlenen Ankömmling nach außen ungemein freundlich entgegenkamen, so suchten sie ihm doch bei den Studierenden den Boden seiner Wirksamkeit nach Kräften zu entziehen. Dies gelang ihnen auch in einer solchen Ausdehnung, daß Zehler in den ersten zwei Jahren die angekündigten Vorlesungen öfters nicht zu stande brachte. Der Schwerpunkt seines Wirkens lag damals in den Seminarien, in welchen er gemeinsam mit Gampy u. a. die praktisch-theologischen und dogmengeschichtlichen Studien zu leiten hatte. Allmählich wuchs aber

die Zahl seiner Zuhörer, und in den letzten Jahren hatte sich ein solcher Umschwung der öffentlichen Meinung vollzogen, daß er als ein angesehener und beliebter, von dankbaren Schülern geschätzter Lehrer gelten konnte. Seine Vorlesungen erstreckten sich auf alttestamentliche Theologie, biblische Theologie, Dogmatik, Exegese und Geschichte der neuesten Theologie. Für seinen konfessionellen Standpunkt gewann jene Breslauer Periode dadurch eine eigentümliche Bedeutung, daß er durch die Beobachtung, daß die Union vielfach mit den Lichtfreunden liebäugle, auf die Seite der strengen Lutheraner gedrängt wurde. Mit fast agitatorischem Eifer beteiligte er sich an der Gründung eines evang.-luth. Provinzialvereins, welcher die Erhaltung des lutherischen Bekenntnisses für die schlesische Kirche zum Zweck hatte; er wurde bald in der ganzen Provinz als das gelehrte Haupt dieser Richtung angesehen. Übrigens fand seine konfessionelle Entschiedenheit ihre bestimmte Grenze an der theologischen Bildung und christlichen Liebe, die ihn von jeder separatistisch-hierarchischen Überspannung ferne hielt und — im Unterschied von seinem Kollegen Rabnis — gerade auch von den scharffen schlesischen Altlutheranern trennte. Weil es ihm ein Bedürfnis war, das positive Christentum in jeder Form anzuerkennen und zu pflegen, unterbielt er freundliche Beziehungen zu der herrnhutischen Brüdergemeinde, in deren friedvoller Stille er manche Ferienwoche verbrachte. Auf dem praktisch-kirchlichen Gebiet hielt er sich für verpflichtet, jedwede gesunde Thätigkeit zu unterstützen. Demgemäß erhob er seine Stimme für christliche Kolportage, für Hebung des Armen- und Krankenwesens und ähnliche Unternehmungen. So nahm er auch keinen Anstand, dem weiteren Ausbruch des im Jahre 1818 gegründeten Kirchentags beizutreten. Das von ihm bei der zweiten Wittenberger Versammlung im September 1819 angeführte Wort, welches ein alter Bauer ihm einst zugerufen hatte: „enges Gewissen, weites Herz“ brachte einen gewaltigen Eindruck hervor und wurde von da an in Kurs gesetzt, ja recht eigentlich ein Gemeingut der norddeutschen Brüder.

Als Wilhelm Hoffmann im Frühling 1852 auf die Stelle eines Hof- und Dompredigers in Berlin berufen wurde, erledigte sich in Tübingen der wichtige Posten eines Stiftsophorus. Man erhielt Dehler den Ruf zur Übernahme des Ephorats und einer ordentlichen Professur der alttestamentlichen Theologie. So hart ihm der Abschied von seinen schlesischen Freunden und Schülern fiel, und so wenig er sich die Schwierigkeiten des fraglichen Doppelamtes verbarg, so hielt er es gleichwohl für seine Aufgabe, nach beinahe siebenjähriger Abwesenheit seinem württembergischen Vaterland und der Hochschule, welcher er so viel zu danken hatte, von neuem seine Dienste zu widmen. Dehler war 40 Jahre alt, stand somit auf der Höhe seiner Manneskraft, als er mit dem Wintersemester 1852 seine ephorale und akademische Thätigkeit begann, welche mit Recht als der Glanzpunkt seines irdischen Wirkens bezeichnet werden kann. Er bekleidete dieses mühsame Doppelamt fast zwei Dezennien bis an sein Ende. Als er in die Tübinger Fakultät eintrat, hatte sich ihr Charakter gegen die Zeit, in welcher er als Studiosus und Nepotenz in der heimischen Mufienstadt gewesen war, auffallend verändert. Die negativ-kritische Richtung hatte im Lauf der Jahre immer mehr von ihrem Terrain und Einfluß verloren, und wenngleich ihr berühmtester Vertreter, Ferdinand Christian Baur, fortwährend noch eine bedeutende Anziehungskraft auf viele Studierende ausübte, so war ihm doch in Beck ein Gegner erwachsen, der, wie kein zweiter, im Stande war, die Herrschaft des Hegelianismus zu brechen und eine neue theologische Ara begründen zu helfen. So kam es, daß Dehler einen für seine Wirksamkeit günstigen, wohl-  
 vorbereiteten Boden antraf; in fast ungestörtem Wettstreit und gutem Einvernehmen mit den Amtsgenossen konnte er seinem anstrengenden Beruf nachkommen. Mit Lanzerer und Palmer verknüpfte ihn das feste Band erprobter Jugendfreundschaft. Vor Beck begte er eine tiefe Hochachtung, wenn er ihm auch nicht in allen seinen Thesen und Antithesen beipflichten konnte, und in Baur, dem damaligen Senior der Fakultät, durfte er einen unvergessenen Lehrer begrüßen, dem er von seiner Seminarzeit her eine pietätsvolle Anhänglichkeit bewahrt hatte. Auch mit seinem Nachfolger Karl Weissfäßer wirkte Dehler in ungetrübter Eintracht zusammen. Das Seminar betrachtete er als eine Pflanzstätte der evangelischen Kirche. Von seinen Vorgesetzten verlangte er in erster Linie die Pflege einer echten, gediegenen Wissenschaft, nicht bloß die Sammlung und Aufhäufung von allerlei Kenntnissen, sondern vor allem das Streben nach einer lebendigen Erkenntnis der Wahrheit. Als ein Mann mit engem Gewissen ward er nicht müde, das *unum necessarium* ihnen einzuschärfen; kraft seiner Weitherzigkeit betonte er jedoch nicht minder den paulinischen Axiom: *ἀλλά ἑκάστη* (1 Kor 3, 22). Weit entfernt, sie in die Schranken der bloßen Nachbildung einzuschließen, empfahl er mit Nachdruck zur Vorbereitung auf

die eigentlich theologische Arbeit ein gründliches klassisch-philologisches, philosophisches und historisches Studium, wobei er gern Luthers Wort citierte: „So halt uns das Evangelium ist, so hart laßt uns über den Sprachen halten!“ So wichtig ihm aber die wissenschaftlich-theologische Ausrichtung der Zöglinge blieb, so galt ihm doch ebensowenig, ja noch mehr ihre christliche Charakterbildung, die jütlieh religiöse Haltung, die Selbstacht und Selbstverleugnung, der stille Wandel vor Gottes Angesicht. Auf die äußere Legalität, auf ein anständiges, geordnetes Wesen legte er großen Wert, wie er denn auch die Fragen der Disziplin und des Dekorums unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt wissen wollte. Mit redlichem Ernst und fast peinlicher Gewissenhaftigkeit hat Dehler gerungen, von seinem Standpunkt aus den vielfachen Obliegenheiten als Leiter und Erzieher der ihm anvertrauten studierenden Jugend gerecht zu werden. Doch konnten so, wie die Dinge standen, Streitigkeiten und Reibungen aller Art nicht ausbleiben. Die Überwachung einer Zchar junger Leute, von welchen ein Teil den Vorgesetzten immer nur als unbequemen Zuchtmeister ansieht, war für sein reizbares, bestiges Temperament eine schwierige Aufgabe, um so mehr, als er in seiner eigenen Jugend jederzeit in den Geleisen strengster Solidität einhergegangen war. Es war daher kein Wunder, daß er am Anfang ein gleichmäßig ruhiges Verhältniß der seiner Aufsicht unterstellten Jugend vermessen ließ und mandmal schon in harmloser Jugendlust eine strafwürdige Zügellosigkeit erblickte. In Sachen der Menschenkenntnis war er überdies zu sehr vom Eindruck des Augenblicks beerrscht. Und wenn er vollends in leidenschaftlichen Affekt geriet, so konnte es nur zu leicht vorkommen, daß er von dem störenden Einfluß der Vorurteile sich nicht frei erhielt, daß der sonst so klare Blick des Mannes offenbar getrübt, sein anderweitig so treffendes Urteil sichtlich besangen war. Überhaupt zeigte er sich im amtlichen Verhältniß seinen Zütlern gegenüber vorherrschend ernst und würdevoll, starr und decider, mehr als ein Mann des Gelehes, „als ein Professor des Alten Testaments“, wie er einmal selbst sich bezeichnet hat. Darum konnten ängstliche Gemüther von seiner Art leicht eingeschüchtert und zu ihrem eigenen Nachteil von einem näheren Verkehr mit ihm abgeschreckt werden. Was aber auch solche, welche sein Wesen minder sympathisch berührte, immer wieder mit ihm ausübte, war seine wandellose Lauterkeit, zumal der Umstand, daß sein unbestechlicher, unbegrenzter Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit gegen die in seinem Naturell begründeten Fehler und Eigenheiten wirksam reagierte. Er nahm es äußerst streng mit der Selbstprüfung und mit dem Selbstgericht, und menschliche Augen haben es nicht immer gesehen, wie die Ecken und Spitzen, welche er nach außen zu fühlen gab, als Stacheln in sein Gewissen zurückgekehrt sind und ihm zur Demüthigung vor seinem Gott gedient haben.

Eine noch ungeteilte Anerkennung, als durch seine Leitung des Züsts, mußte sich Dehler als Universitätslehrer zu erwerben. Als solcher hatte er in erster Linie das Alte Testament zu behandeln. Er las über die Theologie des Alten Testaments und über die Einleitung in dasselbe, erklärte Jesaja und Hiob, die Psalmen, messianischen Weissagungen und kleinen Propheten. Neben seinen alttestamentlichen Vachern las er auch über den Hebräerbrief und über die christliche Symbolik. Die Krone seiner Vorlesungen war unstreitig die über die Theologie des Alten Testaments. Er hat sie in Tübingen zehnmal gehalten, zum letztenmal im denkwürdigen Kriegsjahr 1870/71. Das Hauptverdienst seiner Vorlesungen war die lichtvolle, mit äußerster Akribie durchgeführte systematische Darlegung des Schriftinhalts auf Grund eindringender, sorgfältiger Untersuchung der alttestamentlichen Urkunden. Demgemäß galten seine Vorlesungen als ungemein gründlich, zuverlässig und instruktiv. Und doch waren sie nichts weniger als dürre Kompilationen und trodene Elaborate eines kühlen Doktrinärs, sondern lebensvolle, mannhaft Zeugnisse, welche aus einem von der Wahrheit und Herrlichkeit des göttlichen Wortes erfüllten Herzen hervorquollen und nicht bloß als die reife Frucht unermüdlicher Foridung und tüchtigen Denkens, sondern zugleich als das geschlossene Ergebnis geräuschloser Gewissensarbeit sich darstellten. So hat Dehler dazu mitgeholfen, das A. Test., welches manden zuvor ein halb verschlossenes Buch gewesen war, wieder in sein unveräufertliches Recht einzuführen, die Liebe zu ihm zu nähren und der Beschäftigung mit seinen Urkunden unter den Studierenden und der Geistlichkeit einen neuen Schwung zu geben. Dem sprachlichen Element ließ er die größte Sorgfalt angedeihen und bot alles auf, die Grundlagen strengster philologischer Foridung zu sichern und zu erweitern. Ebenso wußte er dem geschichtlichen Faktor mit aller Umsicht gerecht zu werden. Seine ganze Auffassung des A. Test. im Unterschied vom Neuen ist ja vom Gesichtspunkt des lebendigen Werdens und Wachstums, vom Gedanken der historischen Entwicklung der Offenbarung geleitet und beherrscht. Gegenüber der einseitig-dogmatischen Richtung, wie sich dieselbe in milder Form

in dem früheren Supranaturalismus, konsequenter namentlich bei Hengstenberg und seiner Schule darstellt, gegenüber ferner der theosophisch-mystischen Richtung, wie sie durch v. Meyer, Stier u. a. repräsentiert ist, vertrat Dehler den Standpunkt der organisch-geschichtlichen Auffassung des A.T.s und der alttestamentlichen Religion, welchen er literarisch zuerst in seinen Prolegomena einlässlicher präzisiert hatte. Die Einheit beider Testamente wird darin nicht als eine zufällige, sondern als eine innere und wesentliche, zugleich aber als eine wahrhaft geschichtliche nachgewiesen, als eine solche, welche durch wirklich unterschiedene Entwicklungsstufen vermittelt ist. Im Alten Testament liegt eine Heilsgeschichte als sukzessive Entfaltung eines göttlichen Heilsplans, der in der Perien und im Werk Christi seine Vollendung findet. Ebenso hat die evangelische Wahrheit nach ihrem ganzen Umfang und in allen ihren Teilen ihre entsprechende Vorbereitung im Alten Testament, während andererseits auch nicht eine einzige biblische Lehre schon in ihrer ganzen Fülle erschlossen und somit als in sich fertig, ohne weitere Entwicklung ins Neue Testament hinübergekommen ist. Hier nun gewünhen wir den klarsten Einblick in die gesunde theologische Grundanschauung, von welcher Dehlers gesamte Wirksamkeit auf dem Lehrstuhl getragen war. Das Alte Testament war ihm die heilige Urkunde der Offenbarungsgeschichte, in welcher der ewige Rathschluß Gottes in geschichtlicher Entfaltung zu seiner abgeschlossenen Darstellung gelangt. Darum konnte er das Alte Testament in seiner Göttlichkeit würdigen, ohne es dem Neuen ohne weiteres gleichzustellen; er konnte aber auch umgekehrt die historische Seite an ihm in ihrer Bedeutung anerkennen, ohne darum seinen göttlichen Offenbarungscharakter preisgeben zu müssen. — Mit seiner Auffassung und Behandlung des Alten Testaments wurzelt Dehler in der Theologie von Bengel, Tetinger und Menken, während er sich zugleich mit zeitgenössischen Theologen, wie Rüchsch, Beck und Joh. Chr. Al. v. Hofmann in prinzipiellen Einklang befindet. — Nicht minder gesunde Ansichten hatte er bezüglich der „alttestamentlichen Kritik“. War er auch im Zusammenhang mit seiner entschieden gläubigen Richtung bei seinen Forschungen von einem vorherrschend konservativen und apologetischen Interesse geleitet; so war er doch in seinem Verhältnis zur biblischen, speziell zur alttestamentlichen Kritik nichts weniger als besangen und einseitig. Eine lediglich negative und destruktive Kritik durfte selbstverständlich auf seine Zustimmung nicht rechnen, wennschon er einräumte, daß sie viele Halbheiten zerstört, manche morsche Stützen hinweggenommen und dagegen alle diejenigen, welche überhaupt die Wahrungen der Zeit verstehen, zu dem einen unerschütterlichen Grund des Glaubens kräftig hingetrieben habe. Beim Beginn seines Breslauer Wirkens schien er sich oft noch im peinlichsten Dilemma zu befinden. So schreibt er 1817 an Tettinger: „Mit dem Herzen ein Gegner der destruktiven Kritik, mit dem Verstand von ihr gefangen, schwimme ich hier zwischen zwei Wassern, auf der einen Seite mich des Unglaubens, auf der anderen Seite der Unredlichkeit anklagend. In dieser Pentateuch, Josua und Richter in der ersten Stelle!“ Sein unparteiischer Wahrheitsinn ließ ihn jedoch schließlich auch auf diesem Gebiet den richtigen Standort finden. So konnte er nicht umhin, ein paar wichtige historiographische Ergebnisse der strengeren Kritik zu adoptieren, z. B. die Existenz mehrerer historiographischer Strömungen im Pentateuch noch vor der ähnlichen Konzeption durch Delitzsch. Es heißt das Ansehen der Prophetie nicht schmälern, wenn man einzelne Stücke der jesajanischen Sammlung von einem anderen Propheten gesprochen sein läßt. Aber gerade auf diesem vielumstrittenen Feld alttestamentlicher Forschung treffen wir bei ihm neben der Weite und Klarheit des Blicks eine rühmliche Besonnenheit, die ihn abhielt, irgend ein positives Datum der kirchlichen Tradition ohne die nötigsten Gründe fallen zu lassen. In Absicht auf die „Ergänz.“ verschmäht er alle Zwangsmittel und Künsteleien, jede leichtfertige Oberflächlichkeit und ebenso die starre Gebundenheit an Dogma und Symbol. Eine gesunde hermeneutische Theorie fordert die Synthese des philologischen und theologischen Elements. Was schließlich die Form und Diktion seiner Vorträge betrifft, so war sie nicht durch Form und Eleganz und ebensowenig durch Anmut und Gewandtheit hervorsteckend. Auch stand ihm nicht in gleichem Maß wie manchem anderen eine Fülle von Ausdrücken, Wendungen und Bildern zu Gebot. Seine Darstellung hatte vielmehr etwas bestimmt Ausgeprägtes, zuweilen fast Stereotypes, war also nichts weniger als salopp und nachlässig. Sie war markig und gedungen und doch nicht dunkel und unverständlich, zuweilen eine Neigung zum Bau längerer Perioden verratend, gleichwohl aber frisch und abgerundet. Alles zusammengenommen erwies sie sich als den abgeklärten und geläuterten Ausdruck einer kraftvollen, durchsichtigen und charakteristisch echt theologischen Persönlichkeit.

Neben dem Alten Testament war die „Symbolik“ ein zweites, seinem Geist und Geschmack, seiner Anlage und Begabung konformes Arbeitsgebiet. Er blieb bis zum

Ende bewußter und begeisterter Lutheraner und war im Grentnar <sup>1</sup>Wier Fakultät der erklärte Vertreter dieser Richtung.

In seiner Tübinger Zeit hatte Zehler zwei schwere Krankheiten durchzumachen. Doch war zunächst kein Grund zu einer ernstlichen Belergnis vorhanden. Im Mai 1871 fühlte er zum erstenmale eigentümliche Schmerzen in der Leber- und Magengegend, deren tieferer Grund sich nicht ermitteln ließ. Im Lauf des Sommers und Herbstes erreichten sie einen so hohen Grad, daß die Ärzte ihre Befürchtung, ein Krebsartiges Ubel werde die Ursache der Krankheit sein, nicht länger verhehlen konnten. Am 26. November legte er sich müde auf sein letztes Lager, nachdem er Tags zuvor noch mit äußerster Anstrengung zwei Vorlesungen gehalten hatte. Seine Sehnsucht nach der Ruhe des Volkes Gottes, welcher er mit den Worten: „Ich möchte heim“ wiederholten Ausdruck gab, sollte bald gestillt werden. Nachdem er sein Haus bestellt und auf den Gang durch das finstere Thal mit der demüthigen Einsicht eines Kindes und mit der mutigen Entschlossenheit eines Mannes sich gerüstet hatte, entschlief er im kühnsten Glauben an seinen Erlöser am 19. Februar 1872. <sup>15</sup>

Seine schriftstellerische Thätigkeit ist nicht umfassend gewesen. Sein mit viel äußerer Unruhe verknüpftes amtliches Wirken gewährte ihm hierzu, namentlich zur Herausgabe seines Lebenswerkes, der Vorlesungen über die alttestamentliche Theologie, nicht die notwendige Muße. Ein weiterer Grund seiner Zurückhaltung war übrigens der leicht begreifliche Wunsch, den durch seine bahnbrechende Erstlingsarbeit so hochgespannten Erwartungen mit etwas Mäsigem, in sich Vollendetem zu begegnen, während doch auf der anderen Seite sein rastloses Vervänsstreben ihm nie gestattete, sich selbst ganz Genüge zu thun. Zugleich mag er gefürchtet haben, der frischen Unmittelbarkeit, welche seine Vorträge für die Zuhörer so wertvoll machte, den Duft abzuhelfen, wenn er deren Hauptinhalt publizieren würde. Außer seinen bereits erwähnten Prolegomena veröffentlichte er nur noch drei kleinere Arbeiten alttestamentlichen Inhalts, seine Breslauer Habilitationsschrift: *Veteris testamenti sententia de rebus post mortem futuris* (1846) und zwei Universitätsprogramme: „Die Grundzüge der alttestam. Weisheit; ein Beitrag zur Theologie des A. Testaments“ (1851) und „Über das Verhältnis der alttestam. Prophetie zur heidnischen Mantik“ (1861). Letztere Abhandlung ist eine Beigabe zu dem Glückwunschschreiben, welches die Universität Tübingen unter Zehlers Rektorat zu der vom 2.—5. August 1861 begangenen Jubelfeier des 50jährigen Bestehens der Universität Breslau absandte. Eine Frucht seiner ephoraleen Wirksamkeit in Tübingen ist das von Zehler selbst 1869 edierte Schriftchen: „Zwei Seminarreden“. Außerdem finden sich von seiner Hand zahlreiche Rezensionen und Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften, vornehmlich über biblisch-theologische Gegenstände, aber auch über Missionsangelegenheiten, kirchliche Fragen und anderweitige Materien. Die mehr religiös-erbauenden und belebenden Blätter, in welchen wir auf Beiträge von ihm stoßen, sind die von Dr. Barth begründeten „Jugendblätter“ und „die neue Erde“, ein längst eingegangenes Sonntagsblatt zur christlichen Erbauung zunächst für das fränkische Württemberg. Weiter war er ein mehr oder minder fleißiger Mitarbeiter an einer Reihe theologischer Zeitschriften, Kirchenzeitungen und gelehrter Blätter, an der Tübinger Zeitschrift, in welcher er 1840 seine umfangreiche Abhandlung über den Knecht Jehovabs erscheinen ließ, am Allgemeinen Repertorium für theologische Literatur und kirchliche Statistik von Abenheim, am Neuen Repertorium von Bruns, am Allgemeinen Repertorium von Heuter, an der Hengstenbergischen Kirchenzeitung, an Tholucks literarischem Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt, an den Jahrbüchern für wissenschaftliche Theologie, an den unter dem Titel „Jahres“ erschienenen Jahrbüchern deutscher Gesinnung, Bildung und That, am evangel. Kirchen- und Schulblatt von Schlesien, am „wahren Protestanten“ von Dr. Marriott, an der Zeitschrift für lutherische Theologie, am Allg. literarischen Anzeiger von Zedler und Andrea und schließlich an den Studien und Kritiken. Predigten von Zehler sind abgedruckt in dem 1846 zu Stuttgart veröffentlichten Pfarrwaisenpredigtbuch und in den 1850 vom evangelisch-lutherisch-kirchlichen Verein edierten „Zeugnissen evangelischer Wahrheit“. Besondere Hervorhebung verdienen die 40 Artikel, welche er der 1. Auflage dieser Enzyklopädie einverleibt hat, hauptsächlich die über Themata der alttestamentl. Theologie. <sup>55</sup>

Nach Zehlers Hingang erschienen von ihm noch drei posthume Geistesfrüchte. Zuerst edierte sein ältester Sohn Hermann das schöne Büchlein: „Gesammelte Seminarreden, gehalten während der Führung des Ephorats“ (1872). Dieser kleineren Schrift folgte in den Jahren 1873 und 1874 die Herausgabe der „Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments“ von demselben, 2. Aufl. 1882, 3. Aufl. 1891, und 1876 das „Lehr-

buch der Symbolik“, für den Druck bearbeitet von Dr. Johannes Delisle. Die Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments sind mittlerweile in die englische und französische Sprache überetzt worden.  
Joseph Knapp f.

**Oecolampad**, gest. 1531 und die Reformation in Basel. I. Literatur.

- 5 Quellen: Joannis Oecolampadii et Huld. Zwinglii epistolarum . . . mit Biographie von Capito (mit „Epp.“ citiert), Basel 1536; Wurstens Basler Chronik, ed. von Dr. R. Hoß, Basel 1883 (mit „Wurst.“ citiert), Basler Chroniken von Hüss und Carpentarius, ed. von W. Bischer und H. Stern, Leipzig 1872. Schriften und Werke Oecolampads, vgl. die Verzeichnisse bei Heß, Herzog, und Len, Helvet. Lexikon: Bd XIV S. 241 ff. Wichtig sind vor allem neben den allg. Quellen der Basler Geschichte: Aftenansammlung zur Schweiz. Reformationsgeschichte und Sammlung der eidgen. Abschiede v. Strickler: Archiv für Schweiz. Ref.-Geschichte; Anshelms Chronik; Briefe und Werke Zwinglis; Bullingers Reformationsgeschichte. Chroniken des Contr. Kellian (ed. Niggemann, Bas. 1877); Antiquitates Gernlerianae. Aftenansammlung zur Basler Kirchengeschichte: Aften der Badener und der Berner
- 15 Disputation; Gasts Tagebuch, herausgegeben von Truphins, ed. von Rudorff-Jakobsen 1856. Joh. Neßlers Sabbata, ed. von Wartmann, St. Gallen 1902. Literaturangaben vgl. Archiv für Schw. Ref.-Gesch. I 460 ff. 491 ff.; Finsler, Zwingli-Biographie 1897. Strickler, Aft. 3. Schw. Ref.-Gesch. Bd V, 2, Register u. Literaturverzeichnis; Stähelin, Litt. 3. Schw. Ref.-Gesch. (3MG Bd III, VI, XIV).
- 20 Biographien: Heß, Lebensgeschichte Dr. Joh. Oecolampads, Zürich 1791; Herzog, Leben Joh. Oecolampads und die Reformation der Kirche zu Basel 1843; Hagenbach, Oecolampads Leben und ausgewählte Schriften, Elb. 1859; M. Burchardt, Dr. Joh. Oecolampad, in: Bilder aus der Geschichte Basels, Bd III, Basel 1879; Wagemann, in AbB, Bd 24, S. 226 ff.; Kathol. Kirchenlexikon oder Encykl. der Kathol. Theologie, von Hch. Jos. Wehner, Freiburg
- 25 1881. Art. Oecol.: Fehleisen, Joh. Oecolampad, Zeitschrift, Weinsberg 1882; Dr. Th. Burchardt-Wiedermann: Ueber Oecolampads Person und Wirksamkeit, Theol. Zeitschrift der Schweiz, X.

Zonstige Literatur: vgl. Schs, Geschichte der Stadt Basel, Bd V—VII; Germinjard, Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, 1866—72;

- 30 R. Burchardt, Die Basler Täufer, Basel 1898 (vgl. daselbst die Literaturangaben p. IX ff.); M. Uleri, Oecolampads Stellung zur Wiedertaufer, ThZst 1883, 1, S. 155—174; Schneyder, Oecolampads erste Predigt auf der Eberburg, 1882; vgl. ferner die Literatur zu Erasmus, Zwingli, 3. Schweiz. und deutschen Reformationsgeschichte und zur Geschichte des Humanismus an der Basler Universität: W. Bischer, Geschichte der Universität Basel, 1860. A. Rivier
- 35 Claude Chansonnette, Bruxelles 1878. Luz, Geschichte der Reformation in Basel 1814. Sehr wertvoll für das Verständnis der Persönlichkeit Oecolampads ist: Th. Burchardt-Wiedermann: Bonifatius Amerbach und die Reformation, Basel 1894; ders., Basels erstes Reform-Mandat, Anz. f. Schw. Gesch. 1894; Niggemann, Chr. 3. 1: Der Kirchengesang in Basel seit der Reform., Basel 1870.

- 40 II. Oecolampad wurde 1482 in dem damals pfälzischen Weinsberg geboren. Sein ursprünglicher Name war laut der Heidelberger Matrifel Heußgen (oder Fußgen, vielleicht auch Huserle [Huserli], was im süddeutschen Dialekt einen Kerzenstod bedeutet, auf welchem die Kerzenstumpen aufgebraucht werden können — nur diese Form erklärt das Oeco = Lampadius — vgl. Ullmann, ThZst 1845). Der gebräuchliche deutsche Name Haus-
- 45 scheim, Hüssschm ist wahrscheinlich die Mißübersetzung seines ihm von gelehrten Freunden gegebenen griechischen Namens.

- Seine Eltern waren vermögliche Bürgerleute. Nach dem Willen des ehrgeizigen Vaters hätte der einzige Sohn Kaufmann werden sollen, aber seine Mutter, eine geborne Baslerin namens Bischer, deren fromm beschaufliches Wesen er geerbt hatte, setzte es durch,
- 50 daß er seinen literarischen Neigungen entsprechend studieren durfte. Er studierte zuerst in Heilbronn, später in Bologna, wo er sich nach dem Wunsche seines Vaters auf die juristische Laufbahn vorbereiten sollte. Aber das Klima, eine finanzielle Verlegenheit infolge Betrugs eines bolognesischen Kaufmanns und vor allem sein Widerwille gegen die Jurisprudenz veranlaßten ihn, Bologna zu verlassen und zum Studium der Theologie
  - 55 die Universität Heidelberg zu beziehen, 1499 (Capitos Angabe, Oec. habe schon mit zwölf Jahren von Heilbronn aus Heidelberg bezogen und mit vierzehn Jahren als Baccalaureus promoviert, steht das klare Zeugnis der Universitätsmatrifel von Heidelberg entgegen. Die Chronologie des Lebens des Oec. bietet überhaupt verschiedene Schwierigkeiten). Zur Theologie führte ihn ein starkes Verlangen nach Wahrheit, welches er, der ein „alumnus sacrae veritatis, non stultorum magistrorum discipulus“ (Capito) sein wollte, in Heidelberg nicht völlig befriedigen konnte. Der damals noch in Kraft stehende theologische Betrieb mit den jesuitischen Untersuchungen und Disputationen sagte ihm

nicht zu, und auf den Rat des Heidelberger Theologen Zeit habe, ließ er ihnen ferne. Dafür genoß er den Unterricht des Humanisten Jakob Wimpheling, der von 1498–1500 in H. lehrte. Nach dem Lehrplan mußte er sich natürlich vor allem mit den Scholastikern beschäftigen. Mehr als der kalte Duns Scotus zogen ihn Thomas von Aquino und besonders die Mystiker, Richard von St. Viktor, an, von späteren Theologen (Serien). 5 Der mystische Zug seines Wesens wurde durch diesen geistigen Verkehr wie durch seinen Gang zur Einsamkeit und seine ängstliche Zehn vor theologischen Unterredungen mit Kollegen bedeutend gestärkt. Jedenfalls fand er hier, was er damals suchte, und das Gleichgewicht seiner Seele wurde weder durch die Erkenntnisse der Rhetorik der Kirche, noch durch Zweifel an der Kirchenlehre, noch endlich, wie bei Luther, durch religiöse Unsicherheiten 10 gestört. Noch war er ein frommer gläubiger Katholik. 1503 wurde er unter Magister Johann Hartlieb Baccalaureus, und bald darauf Erzieher der jüngern Söhne des Kurfürsten Philipp des Aufrichtigen in Heidelberg. Aber das bösische Leben behagte ihm nicht, auch fühlte er sich noch innerlich unfertig und schulte sich nach der Theologie zurück. Über den Jahren 1503–1512 liegt ein noch wenig aufgeklärtes Dunkel. Wir 15 wissen nur, daß er nach seiner Resignation als kurfürstlicher Erzieher die Pfünde Weinsberg antrat, welche die an ihrem Sohne hängenden Eltern um den Preis des größten Teils ihres Vermögens auf seine Anregung hin gestiftet hatten. Aber nach Capito wäre er nur 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Monat in Weinsberg auf seiner Pfünde geblieben und hätte nachher in Stuttgart, Tübingen und Heidelberg das Studium der Theologie wieder aufgenommen. 20 In Tübingen wurde er laut den Universitätsurkunden am 9. April 1513 immatrikuliert als M. Joh. Icolampadius de Winsperg. Im Jahre 1512 war er in Stuttgart, um Neudruck zu hören, und im gleichen Jahre 1512 erschienen seine ersten Predigten im Druck unter dem Titel: „Declamationes oder Reden Icolampads über das Leiden und die letzte Predigt unseres Herrn Jesu Christi am Kreuz unter dem Bild des weg- 25 ziehenden Predigers“ bei Ulrich Zasius in Freiburg. Diese Predigten hatte er in Weinsberg gehalten. Folglich muß seine erste Weinsberger Wirksamkeit ins Jahr 1512 fallen, und die Zeit von 1503–1512 bleibt dunkel. Seine Erziehererbätigkeit dauerte ebenfalls nur ganz kurze Zeit. Es bleibt somit nur die Möglichkeit, daß er, nachdem er sich vom Hofe zurückgezogen hatte, während längerer Zeit in aller Stille in Heidelberg sich mit seinen Studien 30 beschäftigte. Möglicherweise war er nominell bereits einige Jahre Inhaber seiner Pfünde, bevor er sie wirklich antrat. Hingegen scheint (entgegen den älteren Biographen Dekolampads) der Aufenthalt in Stuttgart demjenigen in Tübingen vorangegangen zu sein. In Tübingen lernte er Melandriben kennen, mit dem er gemeinsam griechische Klassiker las. Die Freundschaft beider Männer war für das Leben geschlossen. Die Rückkehr 35 nach Heidelberg muß schon 1514 (nicht erst 1515) erfolgt sein, denn er verkehrte daselbst während einiger Zeit u. a. mit Brenz und Capito, welche letzterer von 1512–1515 in dem nahen Bruchsal Stiftsprediger war. Neben seinen gelehrten Arbeiten hat er wahrscheinlich von Heidelberg aus sein Predigtamt in Weinsberg versehen. Daß der Verkehr mit den eben genannten Männern und die humanistische Umgebung ihn in reforma- 40 torischem Sinne beeinflusst haben, ist wahrscheinlich, wenn auch nicht direkt nachweisbar. Denn noch war er ein glühender Verehrer der Maria und ein Lobredner des Mönchtums. Immerhin übertraf er viele seiner Zeitgenossen durch seine intensive Hervorhebung Christi in seinen ersten Weinsberger Predigten.

Im Jahre 1515 wurde Dekolampad durch die Vermittlung des inzwischen als 15 Münsterpfarrer von Basel gewählten Capito vom Bischof Christoph von Utenheim als Prediger nach Basel berufen. Dem edeln, evangelisch gesinnten, und auf Hebung des Klerus und der Kirche bedachten Kirchenfürsten lag es wirklich daran, wissenschaftlich tüchtige und ernsthafte Männer an seinen Bischofsstolz zu ziehen, er würde vielleicht auch mit seinen guten Absichten mehr erreicht haben, wenn er nicht gerade Bischof von Basel 50 gewesen wäre. Def. traf in Basel den Erasmus, der, eben mit der Herausgabe seines griechischen Neuen Testaments beschäftigt, den ihm von dem Schlettstadtter Rektor Zapidus empfohlenen Gelehrten alsbald zur Mitarbeit heranzog (vgl. Erasmi. Vorrede zur 3. Ausg. des N.T.). Trotz des im Grunde verschiedenen, ja fast entgegengesetzten Wesens der beiden Männer war damals ihr gegenseitiges Verhältnis herzlich und harmenisch. Der im 55 Innersten geheimnisvolle und rätselhafte Rotterdamer befaß damals unreitig noch mehr Interesse für das religiöse Moment der Fragen, welche die Zeit bewegten, als später. Für Def., dessen Natur beständig einer festen Stütze bedurfte, war dies ungemein wertvoll. Dem Erasmus verdankte er die nachdrückliche Mahnung, Christum zu suchen. Er hat ihm auch zeitlebens seine Verehrung und Hochachtung bewahrt, auch als sich 60

Erasmus je länger je mehr von der Bewegung abwendete, an deren Entstehung er einen so großen Anteil gehabt hatte, und trotzdem er je länger desto ungerechter und gebässiger gegen die Männer des reformatorischen Kreises wurde. Zu der innern Ursache dieser Entfremdung zwischen Erasmus und den schweizerischen Reformatoren kam dann auch die freundliche Aufnahme Hütters von Seiten der Letztern, was den Erasmus vollends erbitterte. Als Zwingli und Eck gestorben waren, äußerte er sich dahin: „es ist gut, daß die beiden Führer der Evangelischen gestorben sind; wenn sie noch lebten, wäre es um uns geschehen“ (vgl. M. Stäbelin, *Huld. Zwingli* I, 311–318, idem vgl. d. M. Erasmus, *Bd V*, S. 112 f.).

Eck blieb nicht lange in Basel. Er erlangte 1516 an der Basler Universität den Licentiatengrad und hielt Vorlesungen über Thadja (er hatte in Heidelberg bei einem getauften Juden, Matthäus Adriani, einem spanischen Arzte, Hebräisch gelernt), Ephesterbrief und die Sentenzen des Lombarden, aber nach kurzer Zeit kehrte er, aus uns bekannten Gründen, nach Weinsberg zurück, um neben Privatstudien in Heidelberg seine Kräfte zu verheben. Hier trat er nun gegen eine Zeitschrift auf, den *risus paschalis*, wonach die Geistlichen in der Osterzeit lustige Schwänke auf die Kanzel brachten, um ihre Zuhörer für den großen Ernst der Fastenpredigten und Passionsmysterien zu entschädigen. Die freundschaftliche Warnung Capitos vor allzu großer Strenge veranlaßte ihn zu der Rechtfertigungsschrift: *de risu paschali* (1518). „Reformatorisch“ war dieser sein erster Versuch nur etwa im Sinne Savonarolas, indem er das kirchliche Dogma unangefastet ließ und lediglich die Abbestellung von Mißbräuchen bezweckte. Von einer Reformation im Sinne Luthers war er damals noch sehr fern.

1518 finden wir ihn schon wieder in Basel. Es war, als ob etwas Unstetes in seinem Wesen ihn nirgends zur Ruhe kommen ließ. Diesmal folgte er einem Rufe des Erasmus (13. März 1518, von Löwen aus), um ihm bei der zweiten Ausgabe seines *ND* behilflich zu sein. Im Mai dieses Jahres sollte er durch Neudlin einen ehrenvollen Ruf als Professor des Hebräischen nach Wittenberg erhalten, seine eben erfolgte Berufung nach Basel vereitelte aber den Plan Neudlins. In dieser Zeit beschäftigte er sich fast ausschließlich mit gelehrten Studien, u. a. über die hieronym. Bibelübersetzung und griech. Grammatik. Letztere hatte er in Heidelberg vorgetragen, und als Frucht dieser Arbeit erschien 1518 oder 1520 seine Schrift: *graecae linguae dragmata*. Am 9. September 1518 deßtorierte er in Basel und im Dezember dieses Jahres wurde er als Prediger an die Hauptkirche nach Augsburg gewählt. Der Weggang von Basel war für ihn nicht minder bedeutungsvoll als seine erste Berufung vor drei Jahren. Diesmal war es in gewissem Sinne seine Errettung aus der Abhängigkeit von Erasmus, die sich bei der Gemeinsamkeit der Gelehrtenbätigkeit je länger desto fühlbarer machte. In Augsburg kam er in eine ganz andere Umgebung und unverseheens mußte er Stellung nehmen zu dem größten Antipoden des Erasmus — zu Luther. Die Trennung von Erasmus fiel ihm freilich schwer, war er ihm doch „die Krone seines Hauptes“.

III. Als Eck nach Augsburg kam, fand er die Bürgerchaft in gewaltiger Aufregung. Luthers Thesen und seine ersten reformatorischen Thaten hatten bei ihr einen tiefen Anklang gefunden, und der neue Geistliche, der bis jetzt in aller Gelassenheit wie Erasmus die Reformation mehr als eine Angelegenheit der Gelehrten betrachtet hatte, sah sich einer Volksbewegung gegenüber, die vom einzelnen eine Entscheidung forderte. Wohl fühlte er sich durch diese für ihn ganz neuen Verhältnisse bedrückt, wohl hätte er sich am liebsten wieder in die Stille seines Gelehrtenlebens zurückgezogen, aber er wich nicht, nachdem es ihm einmal klar geworden war, daß Luther die Wahrheit für sich habe. Es ist kein Zweifel, daß Luther für den aufrichtig Suchenden und Abmenden das lösende Wort gesprochen hat. Seine Predigten über die zehn Gebote und die Thesen brachten ihm die Entscheidung (Bucer an Mycon. 23. April 1534: *Oecol. nunquam dissimulavit, se a Luthero edoctum, justitiam nostram esse remissionem peccatorum*). Zum Verständnis dieser Wandlung muß man sich den Verkehr Ecks mit Brenz, Melandthon, Capito und auch mit Erasmus gegenwärtig halten. Capito namentlich mit seiner kräftigern Entwicklung hat auf ihn mehr eingewirkt, als ihm bewußt war, und Eck war der stille Zeuge der Kämpfe und Zweifel des älteren Freundes. Erasmus wiederum hat bei aller kalten Zurückhaltung durch seine humanistischen Forschungen die Fundamente des katholischen Dogmas unterhöhlt, und dazu kamen schließlich die Berichte Melandthons, die ihn über den Verlauf der Wittenberger Bewegung unterrichteten. Stellt man alle diese Momente mit der neuen Aufgabe und der lebendigen evangelischen Strömung in Augsburg zusammen, so kann es nicht mehr wundernehmen, daß Eck jetzt



offen und privatim für Luther eintrat. Allerdings, die Loszage von der katholischen Kirche war noch lange nicht vollzogen, noch stand ihm die schwere Krisis bevor, in welcher erst der katholische Sauerteig ausgeschieden wurde.

Im katholischen Lager nahm man ihn und seine Augsburger Freunde, den Domherrn Adelsmann von Adelsfeld, den Stadtschreiber Peutingen, Langenmantel und Frey, nicht gerade ernst. Es hörte, in Augsburg hielten es nur einige „canonici indocti“ mit Luther. Diese Bemerkung veranlaßte ihn (vgl. Luther an Spalatin vom 10. Jan. 1520, 8. Febr. 1520 und 27. Febr. 1520) und die Brüder Bernhard und Moritz von Adelsmann zu der geharnischten Gegenschrift: *responsio indoctorum doctissimorum canonicorum*, die Ende 1519 anonym erschien, und dem anmaßenden Hochmuth des verbißt, er habe noch „kein Buch geschrieben, das nicht scholastische Barbarei verrate und von Irrthümern wimme“.

Während er sich so scheinbar mit raschen Schritten dem reformatorischen Standpunkte näherte, überraschte er plötzlich seine Freunde durch seinen am 23. April 1520 erfolgten Eintritt in das Brigittenkloster Altenmünster bei Augsburg. Die Nachricht, daß der ge- feierte und mutige Lef. ein Mönch geworden sei, rief bei den einen Spott, bei andern, wie bei Capito, tiefe Trauer hervor. Leider ist die — wahrscheinlich ausführliche — Apologie Lef.s, die er bezeichnenderweise an Erasmus richtete, nicht mehr vorhanden, so daß wir von ihm direct nichts über seine Beweggründe erfahren. In seiner Antwort (vom 4. Nov. 1520) bemerkte Erasmus nur, er habe seine Schrift noch nicht ge- lesen. Andern gegenüber erklärte Erasmus: er habe ihn immer im Verdacht gehabt, daß er daran denke. Ob Lef., als er sich vor Erasmus rechtfertigte, hoffte, daß er bei ihm, der selbst in einer unseligen Stunde Mönch geworden, am besten Verständnis und Nachsicht finden werde?

Nichtsdestoweniger ist dieser Schritt nach seinen Motiven nicht dunkel. Lef. hatte von frühe an eine starke Neigung und Sehnsucht nach dem Klosterleben gehabt. Dabei inspirierte ihn nicht wie Luther das glühende Verlangen, durch diese That „einen gnädigen Gott zu bekommen“, noch bewog ihn ausschließlich, wie Hagenbach annimmt, die Stille des Klosterlebens dazu, der Wunsch, aus der unruhigen Öffentlichkeit in die Einsamkeit der Klosterzelle sich zu flüchten. Vielmehr war es seine natürliche Empfänglichkeit für die Mystik und seine tiefwurzelnde Sympathie für die Ideale des Mönchlebens, welche das treibende Motiv gewesen sind. Schon 1515 hatte er in einer Schrift diejenigen drei- und viermal glücklich gepriesen, die aus Liebe zur Vollkommenheit der Ehe entsagen. Seither kehrte diese Versuchung immer wieder, so daß er in Basel seinen humanistischen Freunden durch seine Vorliebe für das Mystische am katholischen Kultus und das as- ketische Leben Anstoß gab. Noch in Augsburg beschäftigte er sich mit der Übersetzung der Ermahnungsrede des Gregor von Nazianz an eine Jungfrau. Diese Schrift dedizierte er der Tochter seines Freundes Peutingen, und durch sie wurden sowohl seine Bekannte als auch er selbst in ihren Neigungen für das Kloster bestärkt. Seinem Freunde Peutingen gestand er nach seinem Eintritt: „ich suchte damals nichts irdisches, denn ich hätte der Welt nach auch etwas anderes sein können“. Auch hatte er in seinem Amte wenig Befriedigung gefunden, so daß er an seiner Befähigung für das Predigtamt überhaupt zweifelte, aber trotzdem geschah sein Eintritt, den er ohne Vorwissen seiner Eltern vollzog, aus seiner tiefsten Seele heraus. Als die Freunde ihn tadelten (vgl. Capito an Luther und Zwingli, CR I, 163), ließ er sich nicht irre machen. Er hatte sich vorgenommen, sich selbst zu leben (vgl. Burckhardt-Wiedermann. Theol. Zeitschr. der Schw. X, S. 30 ff.).

Immerhin that er den Schritt nicht ohne Klauseln. Er wahrte sich ausdrücklich das Recht, im Kloster nach dem Worte Gottes leben und, falls ihm dies nicht möglich sein würde, jederzeit nach Belieben austreten zu dürfen. Er war doch zu gebildet und mit den tatsächlichen Verhältnissen in manchen Klöstern zu vertraut, als daß er diese selbstverständliche Reserve für überflüssig hätte halten dürfen. Anfänglich fühlte er sich, wie er an Pirkheimer schreibt, wenn nicht glücklich, so doch beruhigt. Die Abkehr von den Menschen und die Einsamkeit in sich selbst thaten ihm wohl, er versuchte auch ehrlich, ein treuer Sohn seiner Kirche und ein guter Mönch zu sein. Es liegt etwas ungemein Rührendes in diesem Bemühen, auch mit den Lehren der Kirche sich abzufinden, welches z. B. in den in diese Zeit fallenden Marienpredigten offenbar wird. Aber die innere Ausöhnung mit der Kirche gelang ihm nicht. Im Kloster hatte er Ruhe und Frieden gesucht und im Kloster wurde der Zwiespalt größer. In seiner Marienpredigt am Empfängnisfest — 1521 in Basel gedruckt bei Kratander — suchte er von der Marien- verehrung zu retten, was zu retten war, ihre Verehrung zu bejahen, indem in ihr Gott

- verehrt werde, ihre Anrufung zu gestatten, wobei er hinvies auf den noch gnädigeren Fürbitter Christus. Diese Erläuterungen zeigen am besten, wie fern er im Grunde der Theorie und Praxis der katholischen Marienverehrung stand. Ähnlich erging es ihm mit der katholischen Abendmahlslehre, über die er am Kreuzleidnamensfeste predigte (1521 lat. in Basel und deutsch in Augsburg erschienen). Diese Predigt enthüllt uns ein von Zweifeln zerrissenes Herz. Er will predigen, was die Kirche lehrt, aber was er wirklich im Gehorsam gegen sein Gewissen sagt, ist Hezerei. Tatsächlich giebt er die Wandlung auf und lehrt, daß die Substanz der Elemente unverändert bleibe. Dafür behauptet er die mysteriöse Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, dessen Genuß die Grundlage des Auferstehungsleibes bilde. Das Messopfer ist ihm nur eine Erinnerung, nicht eine Wiederholung des Opfers Jesu am Kreuz. Schließlich verteidigt er das Abendmahl unter beiderlei Gestalt als einen leider nicht mehr üblichen, aber noch nicht verjährten usus. Ebenso zweipältig war seine Stellung zur Beichte (vgl. i. Schrift: *quod non sit onerosa Christianis confessio*, Basel 1521). Auch hier wollte er das Beichtinstitut retten durch eine Umgestaltung in evangelischem Sinne. Er fordert, daß man Gott beichte, denn Gott vergebe, nicht der Priester. Jesus habe auch nicht die Beichte der einzelnen Sünden verlangt, sondern ein allgemeines Sündenbekenntnis. Der Vorschlag, den er hierfür in seiner Schrift aufstellt, ist nicht gerade glücklich für eine allgemeine Beichtformel, dafür aber psychologisch interessant zum Verständnis seiner eigenen Stimmungen. Überhaupt ist die Schrift aus den Seelenqualen herausgeborn, die er beim Beichtgehören erduldet, und sein verhaltener Ingrimm über diese „Hölzer des Gewissens“ bricht mehrmals durch. Was er an die Stelle der priesterlichen Beichte stellt, daß ein Bruder dem andern sein Herz ausschütte, ist im Grunde die Verwerfung des katholischen Beichtsakramentes.
- Es ist selbstverständlich, daß er so nicht länger im Kloster bleiben konnte, zumal da er im Kultus keine Ergänzung fand. Die Schriften und Predigten, die aus seiner Zelle ausgingen, wurden je länger desto evangelischer, und schließlich gab er, der aus seiner Bewunderung für Luther auch im Kloster keinen Hehl gemacht hatte, auf eine Anfrage Adelmanns ein Urteil über Luther ab, welches an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig ließ: „Luther steht der evangelischen Wahrheit näher als seine Gegner. Was ich von ihm gelesen habe, wird so sehr mit Unrecht verworfen, daß damit auch die hl. Schrift geschmäht wird . . . Ja das meiste, was Luther lehrt, ist mir so gewiß, daß wenn auch Engel Widerspruch dagegen erheben würden, sie mich von seiner Meinung nicht abwendig machen könnten“. Und eben erst hatte Eck die Bannbulle gegen Luther nach Deutschland gebracht! Capito übergab diese Antwort sofort der Öffentlichkeit, wie denn überhaupt Eck's Freunde vieles ohne sein Wissen drucken ließen und dadurch dem Schwanken den manche Entscheidung ersparten. Gleichwohl war es für ihn peinlich, daß seine innersten Stimmungen und Empfindungen allgemein bekannt wurden, ganz abgesehen davon, daß dadurch sein Verhältnis zu den Klosterbrüdern unhaltbar wurde. Aber schließlich konnte es nicht mehr verborgen bleiben, daß er „dem jetzt wieder klarer hervorbrechenden Licht der Wahrheit“ freudig zustimme (vgl. auch Luther an Spalatin 10. Juni 1521, an Melanchthon 13. Juli 1521), und daß für beide Teile eine Lösung unabweislich geworden sei. Die Befürchtungen seiner Freunde, Eck könnte gewaltsam entsetzt und gefangen gehalten werden, waren wahrcheinlich grundlos. Die Brüder versahen ihn sogar mit Reisegeld, und so verließ er unter ihrer und der Eltern Zustimmung Ende Februar 1522 das Kloster. Als ein zweifelnder, aber aufrichtiger katholischer Christ war er Mönch geworden, als ein werdender Reformator zog er die Kutte aus.

Er war nun heimatlos und arbeitslos. Die Universität Heidelberg verweigerte ihm die Habilitation. Einen Ruf der bayerischen Herzoge als Professor nach Ingolstadt mußte er ablehnen, da er den von ihm verlangten Widerruf seiner lutherischen Ansichten nicht leisten konnte. In dieser mißlichen Lage nahm er Mitte April 1522 gerne die Stelle eines Schlosskaplans auf der Ebernburg an, welche Franz von Sickingen schon so manchem um seines evangelischen Glaubens Verfolgten als Asyl zur Verfügung gestellt hatte. Hier erfolgte nun seine erste reformatorische That, indem er die Messe deutsch las und an den Werktagen zur Messe deutsch predigte. Franz von Sickingen hatte es ihm freigestellt, die Messe ganz fallen zu lassen, aber er wollte keine zu großen Sprünge und zu sehr anstoßende Neuerungen vornehmen. Über die Messe war er freilich längst hinaus: „Christus, schreibt er an Heide, sei die einzige einmal dargebrachte Hostie.“ In seinen Predigten wurde er immer schärfer, protestantischer. Er griff die hierarchischen Häupter der Kirche an, er erklärte, auf Grund des allein maßgebenden Wortes Gottes

alle Änderungen zu wagen, welche zum Lobe Gottes und zum Nuzen des Nächsten dienen. Trotzdem fühlte er sich auf die Dauer nicht glücklich auf der Ebernburg. Das Milieu dieses landsknechtartigen Protestantismus stieß ihn ab. Und so kam er sich vor wie der Säemann, der auf das Steinige sät (an Hebr. 15. Ueb. 1522). Lieben wollte er nicht, um nicht undankbar zu erscheinen, aber er wäre gerne auf anständige Weise fortgekommen. In dieser Hoffnung war er schon im Juli 1522 nach Frankfurt gereist und hatte dort, während er etwas passendes suchte, an den Gemälden des Christomus gearbeitet. Erst im November 1522 schlug die Stunde der Erlösung. Ma-tander lud ihn ein, wieder nach Basel zu kommen, und Tef. folgte mit Freuden, obwohl er keine bestimmte Anstellung hatte. Am 17. November betrat er die Stadt, in der ihm sein Lebenswerk, die Durchführung der Reformation, wartete.

IV. Wenn man Tef. den Reformator Basels nennt, so darf das nicht in dem Sinne verstanden werden, als ob diese Bewegung ihm ihren Ursprung zu verdanken hätte, etwa so wie Zwingli in Zürich den Anstoß zur Reformation gegeben hat. Ein Niklaus Manuel in Bern z. B. hat mehr ursächlich auf die reformatorische Bewegung eingewirkt als Tef. Als dieser nach Basel kam, waren die Fundamente der alten Ordnung bereits erschüttert und die Bürgerschaft im Suchen nach einer neuen begriffen. Das Verdienst des Reformators von Basel besteht darin, daß er durch seine mächtigen und eindrucksvollen Predigten, durch seine feste Mäßigung und durch seine rücksichtsvolle Milde, und vor allem durch seine geistige Arbeit und seine zielbewußte Konsequenz, die mit politischen Begehrungen stark vermischte Bewegung (man denke an den Kampf mit dem Bischof und Adel) vertieft und in eine ausgesprochen religiöse umzusetzen sich bemüht hat. Seit dem Eintritt Basels in den Schweizerbund (1501) sperrte das Vorbild der schweizerischen Demokratie die Bürgerschaft Basels zur Umgestaltung ihres Staatswesens in freiheitlichem Sinne an. Bis her stand Basel unter der sogenannten Handveste, nach welcher der Bischof jedes Jahr eine Regierung einsetzte, wobei nur Adelige (d. h. Angehörige der „hohen Stube“), Ritter und Achtbürger wählbar waren. Als nun Basel schweizerisch wurde und auch Anteil an der schweizerischen auswärtigen Politik erhielt, schien für die Bürgerschaft der Augenblick gekommen, diejenigen Rechte zu fordern, welche dieser Stand in den übrigen schweizerischen Gemeinwesen besaß. Im Jahre 1506 setzte sie bei Bischof von Uttenheim eine neue Handveste durch und 1516 erfolgte ein weiterer, wichtiger Schritt in der Demokratisierung der Stadt, indem die „hohe Stube“ ihrer Bevorzugung beraubt und der erste bürgerliche Bürgermeister gewählt wurde, Jakob Mayer, dessen Bildnis auf der bekannten Holbeinschen Madonna verewigt ist. Nach dieser demokratischen Reform begann der Kampf mit dem Bischof (vgl. H. Heusler, Verfassungsgeschichte Basels im Mittelalter, Basel 1860). Anlässlich des Todes des letzten Grafen von Thierstein, dessen Schloß Pfeffingen unter gewissen Bedingungen unter die Oberhoheit der Stadt Basel fallen sollte, brach der Streit aus. Basel bestellte einen Vogt, aber der Koadjutor des altersschwachen Bischofs leistete Widerstand und bereitete alle Vermittelungsversuche der Eidgenossenschaft. Die darob erbitterte Bürgerschaft beschloß 1521, in Zukunft keinem Bischof mehr zu schwören, ihm die Besetzung des Rates wegzunehmen, und keinen Lebensmann des Bischofs in seinem Schloß zu dulden. Das war nun offensichtliche Revolution gegen den rechtmäßigen Landesfürsten, ein rechtswidriges Vergehen, zu welchem der Koadjutor die Bürger allerdings gereizt hatte. Die Basler deckten sich durch die Motivierung, der Bischof habe durch die Übertragung der Geschäfte an einen Koadjutor selbst die Handveste außer Kraft gesetzt, da dieselbe nur während der „Amtsthätigkeit“ des Bischofs bindend sei, und weiter: sie müßten ihre Regierung nach dem wesentlichen Stand der übrigen Eidgenossen einrichten; ihre bisherigen Gebräuche und Pflichten gegen den Bischof und ihre Abhängigkeit vom Adel aber sei unschweizerisch. So wurde die Handveste 1521 umgehoben. Basel hatte sich der Herrschaft des Bischofs entzogen, als noch kein Mensch ernstlich an eine kirchliche Reformation dachte. In ähnlicher Weise ist im 15. Jahrhundert Bern durch die Unthätigkeit und verkehrte Politik der Kirche gezwungen worden, dieselben überheblichen Rechte, die sie besaß, zu entziehen, und die Rationalisierung der Kirche durchzuführen, und das lange vor der Reformation! Es ist aber sehr begreiflich, daß, als nun einmal auch in Basel reformatorische Prediger auftraten, ihre Worte bei der Bürgerschaft auf sehr empfänglichen Boden fielen, und daß der Bischof infolge der kürzsichtigen Politik seiner Koadjutoren von vorneherein machtlos war. Und doch hatte der edle Bischof die besten Absichten für eine Reform der Kirche, ja, er war es selbst gewesen, der solche Männer nach Basel zog. Der erste, welcher in Basel reformierend wirkte, war Capito (vgl. d. A.

28d III, Z. 715). In Verbindung mit dem Franziskaner Guardian Pellikan und Seb. Munster betrieb er das Studium der Schrift. Seine erste reformatorische That war die Durchbrechung der Perikopenordnung. Leider verließ Capito Basel schon 1519, aber seine Saat ging auf. Ganz anders, gewaltiger und erregender, war das Auftreten des Pfarrers zu St. Alban, Wilhelm Möbli, der im Jahr 1521 anfang, „wider die Opfer-  
 5 meß, Fegfeuer, der Heiligen Anrufung, die Seelgeräthe und dergleichen Stuck, ernstlich das gemeine Volk zu lehren, daneben ihnen das Fundament aller Propbeten und Aposteln, Christum dem Gezeichneten Heiland, mit seinen Verdiensten einzubilden, mit solchem Zulauf, daß sich bisweilen viertausend Menschen an seiner Predigt finden ließen“ (Wurst).  
 10 Als er nun bei der Fronleichnamsprozession von 1521 eine Bibel statt der Reliquien vorantragen ließ, mit der Aufschrift: „Biblia, das ist das rechte Heilthum, das andre sind Todtenbein“, erheb die Priesterschaft Klage beim Bischof und forderte seine Bestrafung. Dieser durfte es aber bei der gefährlich gespannten Lage nicht wagen, selbst einzuschreiten, sondern wandte sich an den Rat, er möge diesen Feind der Kirche gefangen  
 15 setzen. Da rettete sich das Volk zu Barsüßern zusammen und verlangte stürmisch, daß man ihm den Prädikanten lasse. Der erschrockene Rat sagte dem Volke zu, aber schließlich gelang es doch den Untrieben der Geistlichen, die Verbannung Möblis durchzusetzen 1522. Möbli zog nach Zürich. Er war es, welcher wie einen Feuerbrand die evangelische Wahrheit und den Zweifel an der kirchlichen Lehre und Praxis in die Seele des  
 20 Volkes gescheudert hat. Nachhaltiger noch als Möbli wirkten die Predigten des Joh. Lütbard am Basler Barsüßertloster und des Wolff Wissenburg (Wolfgang Weisenburg) Prädikant am Spital. Der Letztere las sogar die Messe deutsch und verkündigte unter großem Zulauf und unter Zustimmung der Gemeinde die Wahrheit  
 25 „des gotlichen evangelischen wort“ (Myff). Trotz der Feindschaft der zahlreichen Geistlichkeit (Basel zählte neben den vielen Kirchen und Kapellen noch 9 Klöster und 22 Beghinen- und Beghardenhäuser), welche auch seine Vertreibung durchgehen wollte, blieb er unangefochten, weil er ein Basler und sein Vater, ein frommer angesehener Mann, Mitglied des Rates war.

Als Oef. nach Basel kam, fand er hier bereits das Centrum einer evangelischen  
 30 Bewegung vor, von dem so viele Bücher und Schriften ausgingen, daß sich die eidgehörigste Tagssatzung 1522 bezogen fühlte, Zürich und Basel ernstlich zu warnen, das Drucken neuer Bücher abzustellen, da „große Unruhe und Schaden daraus entstehen könnte.“ Aber der Basler Bewegung fehlte das Haupt. Das war die Aufgabe, die  
 seiner wartete.

35 Er war zunächst ohne Anstellung. Ende 1522 wurde er — unbefeldeter — Vikar des Pfr. Anton. Zanter zu St. Martin. Im Frühjahr 1523 ernannte ihn der Rat zugleich mit Pellikan zu Lektoren der hl. Schrift an der Hochschule, aber da die anti-evangelisch gesinnte Universität sie nicht anerkannte, mußte er seine Vorlesungen (über Jesajas) außerhalb der akademischen Zunft beginnen. Die Universität wurde mehr und  
 40 mehr der Hort der Mäkläubigen, und selbst Erasmus, erbittert über den Austritt Oef.s aus den Klöster, — dessen Bedeutung er sehr wohl verstand — trat mit unböhscher Kälte seinem ehemaligen Freunde entgegen und ließ es ihn fühlen, was es heißt, einen Erasmus zum Feinde zu haben. Aber die Feindschaft der Gelehrten schadete ihm nichts. Geistliche und Laien drängten sich trotz des Verbotes des Bischofs in großer Zahl zu seinen Vorle-  
 45 sungen, und als die Kunde von den Vorgängen an der Universität und dem Erfolg des Oef. in seiner Thätigkeit nach Wittenberg gelangte, schrieb ihm Luther (23. Juni 1523), er möge sich um des Erasmus Mißtrauen nicht kümmern. Nun hatte er es erst recht mit Erasmus verderben, aber er gewann als Ertrag die Freundschaft Zwinglis, um die er in einem Briefe (10. Dez. 1522, vgl. die Antwort Zwinglis: Stäbelin I, 249) gebeten hatte.  
 50 Die Nachbarschaft zwischen Zürich und Basel, ihre gemeinsame Stellung innerhalb der Eidgenossenschaft ließen es Oef. rätlich erscheinen, mit dem Führer der Evangelischen in der Schweiz, für den er eine tiefe Achtung besaß, in ein näheres Verhältnis zu treten. Die natürliche Folge war, daß er, der bei aller persönlichen Initiative und Klarheit seines Denkens stets der Anlehnung an einen Stärkeren bedurfte, sich in Zukunft immer  
 55 weniger von Luther und immer mehr von Zwingli beraten ließ. Ihre Freundschaft war stets innig und ungetrübt. Von Angesicht zu Angesicht sahen sie sich nur selten.

Ende 1522 wollte die Universität, um der latenten Krisis ein Ende zu bereiten, einen Schlag gegen die neue Richtung führen. Der Jurist Wonnecker, ein hohler Kopf, schlug am Weihnachtstag Thesen gegen Luther an. Man erwartete Haber und Zwingli  
 60 zu der Disputation, sie kam aber nicht zu stande. Zwingli hatte ein Interesse, die erste

Disputation auf Zürcher Boden zu veranstalten und lud nun nicht nur neben den eidgenössischen Ständen und den Bischöfen die Basler Universität ein. Die Stände trauten aber dieser Veranstaltung nicht und zogen es damals vor, die Religionsangelegenheiten kantonal zu behandeln. Auch die Basler Universität blieb fern.

Der Erfolg der Zürcher Disputation, welche trotzdem stattfand, ermunterte die Freunde der Reformation in der ganzen Schweiz, und auch Dek. fühlte sich so gestärkt, daß er nun seinerseits (30. August 1523) zu einer öffentlichen Disputation vier Sätze aufstellte, und sie trotz des Widerstandes der Universität unter großer Beteiligung verteidigte. Ueber diesen Erfolg stellt Erasmus an Zwingli (vgl. Zw. an Dek. 11. Okt. 1523) geschrieben haben: „Oecolampad apud nos triumphat“. In den uns erhaltenen Erasmusbriefen findet sich nur die Bemerkung: „Er (Dek.) ist ein ganz trefflicher Mann, aber für Ermahnungen unzugänglich, auch wenn sie von befreundeter Seite stammen“ (Erasmus an Zwingli Ende August 1523). Den Wortlaut der Sätze giebt Hagenbach S. 47. Das Wort „Oecolamp. triumphat“ war übrigens der Wahrheit durchaus entsprechend. Schon seine ersten Predigten waren durchschlagend und rissen das Volk mit, so daß bald nach seinem Amtsantritt verschiedene Ceremonien unterlassen wurden, Priester sich verheirateten und in seine Bahnen traten, und die Bevölkerung sich mit der Geistlichkeit in zwei scharf geschiedene Parteien spaltete (vgl. Nyff S. 35 ff.). Die Mehrheit der städtischen Priesterchaft bekämpfte ihn aufs leidenschaftlichste, aber der Rat war damals der Reformation eher günstig gesinnt. Er erließ, im Frühjahr 1523 sein erstes Reformationsmandat, „das erste Dokument der Oberherrlichkeit des Staates über die Kirche in Basel“, welches allen Predigern angedeihen „der durch das zwiespältige Predigen entstandenen Zwietracht“ gebot, „nichts anderes denn allein das hl. Evangelium und Lehr Gottes frei, öffentlich und unverborgen zu verkündigen“. Dasselbe bedeutete noch keine ausdrückliche Zustimmung zur Reformation, insofern die dem Evangelium nicht entsprechenden Lehren, „sie wären schon von Lutero oder andern Doctoribus ausgegangen“, abgewiesen werden, aber die Freigabe der Predigt des göttlichen Wortes war ein so bedeutender Fortschritt, daß darin implicite die Bejahung der Reformation lag (über das Mandat und seine Chronologie vgl. Blicher: Nyff S. 37; Miggelbach, Pellikan S. 88 ff.; Burckhardt, Anz. f. Schw. 1891 S. 117 ff.).

Am 16. Februar 1524 fand eine zweite Disputation statt. Der Viefaler Leutpriester Stephan Stör, der bisher im Konfubinat gelebt hatte, verheiratete sich mit seinem illegitimen Weibe und ließ sich kirchlich trauen. Da er aber sein Amt gerne beibehalten wollte, machte er durch den Stadtrat von Viefal dem Rat von Basel Mitteilung von seinem Schritte und bat um die Erlaubnis, denselben öffentlich verteidigen zu dürfen. Auch diese Disputation fand Widerspruch von seiten der Universität. Stör verteidigte seine Sätze über die Ehe, ohne daß ihm einer der anwesenden Vertreter der Universität und des Bischofs entgegengetreten wäre. Dek. stimmte mit Berufung auf seine Predigten der Priesterehe zu, doch erklärte er, immerhin mit der Reserve von 1 Ko 7, 7–9, das Eölibat habe den Vorteil, daß man seinem Amte besser leben könne. Entschiedener wurde die Priesterehe von Pellikan, dem Franziskaner Jakob Wirben und dem Laien Hartmut von Kronberg verteidigt. Der Erfolg der Disputation war durchschlagend.

Ungefähr zur selben Zeit kam der feurige Jarel von Meaur als Flüchtling nach Basel und erbot sich alsbald zu einer Disputation an. Der Rat erteilte der immer widersprechenden Universität zum Trotz die Erlaubnis und befahl allen Geistlichen und Professoren, daran teilzunehmen (Die Thesen Jarels und das Mandat des Rates vgl. Nyff S. 10 ff.). Die Disputation fand wahrscheinlich Ende Februar statt (27. oder 29. Febr., nicht schon am 15.). Der Erfolg der Disputation war eine erneute Stärkung der evangelischen Partei. Jarel freilich wurde, weil er mit Erasmus in Streit geriet, ausgewiesen (vgl. A. Jarel Bd V, S. 763).

Dek. wurde nun, als infolge einer Berufung des Herzogs Ulrich von Württemberg der Stadt sein Weggang drohte, zum Prediger von St. Martin erwählt, und ihm auf seinen Wunsch gestattet, das Wort Gottes nach seiner Überzeugung zu predigen, und die der Schrift entsprechenden Änderungen vorzunehmen. Auch gab man ihm einen Diakon. Sie taufte nun in deutscher Sprache, teilten (nach Wurst) das Abendmahl in beiderlei Gestalt aus und stellten die „unnützen“ Ceremonien ab, alles mit Bewußten des Rates. Später, im Sommer des Jahres 1526, folgte dann auch die Einführung des deutschen Kirchengesanges in Basel, indem Dekolampad am 10. August in der St. Martinskirche deutsche Psalmen singen ließ (vgl. Miggelbach S. 12 ff.).

Inzwischen rafften sich die kath. Stände der Schweiz zu einem energijchen Vorgehen an

gegen die Reformation auf, und das Jahr 1525 schien das bisher Erreichte in Frage stellen zu wollen. Am 5. Jan. traten die Boten der sechs katholischen Orte vor den Rat und mahnten ihn, beim alten Glauben zu bleiben. Sie fragten an, ob Basel zu einem gemeinsamen Vergehen gegen Zürich geneigt sei, sie klagten, daß die Stadt vertriebene Praedikanten aufnehme, „Schand- und Schmachbüßli“ drucken lasse und entgegen den beschworenen Bünden mit Straßburg in Bündnisverhandlungen stehe. Basel schlug das Hilfesuch gegen Zürich ab mit der Begründung: das sei auch gegen den Bund. Infolgedessen blieb der Friede noch einige Jahre gesichert, und damit war die schweizerische Reformation gerettet. Gleichwohl schöpften die Altgläubigen Basels wieder Mut. Gegen Def.s ziemlich einschneidende Reformationspläne erhob sich Widerspruch, und der Rat, dadurch bedenklich gemacht, erbat sich von Erasmus ein Gutachten (vgl. Wurst. VII, 14). Dasselbe ist sehr diplomatisch gehalten, giebt die Berechtigung der Reformation teilweise zu, rät aber, man möge sich vertrauensvoll an den Papst wenden und inzwischen den Empörungen vorbeugen. Nicht ohne Absicht hatte Erasmus in diesem Gutachten das Gespenst des Aufrubrs an die Wand gemalt, dehnten doch die aufrührerischen Bauern ihre Streifzüge bis fast vor die Thore der Stadt aus. Der Sundgau, das Elßaß, der Breisgau, der Schwarzwald und teilweise die Basler Landschaft (Stephan Stör) war von ihnen besetzt. Dank der einmütigen Haltung der Bevölkerung Basels blieb die Stadt verschont, und ein Vertrag mit den Bauern kam zu stande. Natürlich gab man von katholischer Seite nachher der Reformation Schuld, unbegreiflicherweise wurde dieser Vorwurf auch von lutherischer Seite gegen Def. erhoben.

In ähnlicher Lage befand sich Def. gegenüber den Wiedertäufern, deren Radikalismus auch in Basel die Reformation diskreditierte. Def. stand ihnen anfänglich, wie Zwingli, nicht sehr fern, hatten doch viele spätere Wiedertäufer zu den eifrigsten und zum Teil geschicktesten Anhängern der Reformation gehört. Als Karlstadts Buch über die Kindertaufe erschien, schrieb er am 21. November 1524 an Zwingli, er könne dieser Ansicht noch nicht zustimmen und bitte um Belehrung. Er suchte auch freundschaftlich mit ihnen zu verkehren, und unterredete sich mit Dend, Hubmeier, Karlstadt und Münzer, die in Basel Zuflucht gesucht hatten. Den Münzer hatte er, ohne ihn zu kennen, als bemitleidenswerten Fremdling in sein Haus aufgenommen. Als er sich aber zu erkennen gab, verwies er ihm seinen Zwiespalt mit Luther. Als von der Kindertaufe die Rede war, gestand Def., daß das für ihn noch eine offene Frage sei. Münzer hat sich später auf der Folter auf diese Unterredung berufen, was für Def. sehr peinlich war. Auch sein christlicher Verkehr mit Hubmeier verrät noch diese Unsicherheit (Januar 1525), aber im August 1525 vertritt er (an Haller vom 8. August) bereits mit Entschiedenheit jene abweisende Stellung, die er auch bei einer Privatdisputation mit den Wiedertäufern in seinem Hause (August 1525) einnahm. Die Taufe gilt ihm jetzt als das Seitenstück der Beschneidung: durch sie trete das Kind in die christliche Familie ein. Einen Erfolg hatte das Gespräch nicht, und von da an gingen ihre Wege auseinander. (Vgl. Burckhardt, 12—27.)

Auch der Sakramentsstreit warf seine Wellen bis in die Kreise der Basler Reformierten. Ursprünglich stimmte Def. materiell mit Karlstadt überein (*quamvis non subscribamus illi per omnia, summam tamen rei non improbandam esse censeo*), was ihm nicht nur bei seinen altgläubigen Gegnern, sondern auch beim Rat Mißfallen zuzog. Die in Basel gedruckten Schriften Karlstadts wurden verboten, und der Verleger mit Gefängnis bestraft. Die Geistlichen Basels entzweiten sich darob (Wolfgang Weisenburg z. B. dachte lutherisch), so daß Zwingli sie zur Einigkeit ermahnen mußte (5. April 1525) und ihnen den Defolampad als einen Mann von unvergleichlicher Gelehrsamkeit und Mäßigkeit hinstellte, der nur den einen Fehler habe, daß er zu zurückhaltend sei. Andererseits ermahnte ihn Melancthon, nicht von der Wahrheit zu weichen. So war er von beiden Seiten umworben. Da eine zur Beilegung des Streites in Basel in Aussicht genommene Disputation nicht zu stande kam, veröffentlichte Def. zur Verteidigung seines Standpunktes im August 1525 die Schrift: *de genuina verborum Dom. „hoc est corp. meum“ . . . expositio* (ohne sein Wissen verdeutscht durch den wenig rühmlich bekannten Ludwig Heyer). Die maßvolle Schrift führte nicht zur Verständigung, sondern offenbarte, wie groß bereits die Kluft war. Die litterarische Erörterung wurde immer gereizter. Selbst der sonst so milde Def. ließ sich hinweisen, Luther den sächsischen Abgott zu nennen. Eine vom Rat zur Prüfung des Buches eingesetzte Kommission (Erasmus, Bar [Muss], und die Juristen Cantimacula [Claude Chaponnet] und Bonifaz Amerbach) verwurfen das Buch (vgl. Müss 15), obgleich es Erasmus privatim gelobt hatte.

Woll Enttäuschung schrieb Zef. an Zwingli (12. Oktober 1525): „Ich, Elende, der seine Feder dazu hergibt, gegen die ihm offenbar geordnete Wahrheit zu schreiben“. Auch außerhalb Basels erregte das Buch Widerspruch, z. B. bei Billican und Betschmer. Ausserantwortete und Brenz und Schepf gaben gegen ihn das Syngramma Suevicum heraus. Fast schon in Basel seine Stellung erschüttert zu sein, so daß man ihm von 6 Straßburg und Zürich aus einen neuen Wirkungskreis anbot. Aber er blieb fest, ob schon der neue 1526 gewählte Weihbischof Marius (Augustin Maier) ihn unerbittlich bekämpfte. Dazu kam der Weggang Pellikans nach Zürich (Februar 1526) und das allgemeine Vordringen der katholischen Partei in der Eidgenossenschaft im Jahre 1526.

Die katholischen Stände der Schweiz bereiteten, um die ihnen günstige Lage auszunützen, einen Hauptschlag vor. Sie veranstalteten die Badener Disputation vom Mai 1526 (vgl. d. Art. Bd II S. 347), welche ihnen die moralische Basis bereiten sollte, um Zürich zur Rückkehr zum alten Glauben zu zwingen. Sie war so vorbereitet, daß der Sieg der Altgläubigen von vornherein sicher war. Zwingli fehlte, Haller von Bern redete nicht sehr geschickt, war auch nicht frei zu reden, was er wollte, und so kam alles 1 auf Zef. an, der in täglicher Verbindung mit Zwingli stand. Seine Reden machten trotz der ungünstigen Bedingungen, unter denen er disputieren mußte, auf manche seiner Gegner einen tiefen Eindruck. Andere verspotteten freilich seine Schüchternheit, und nachher ging in Deutschland das Gerücht um, Zef. sei „mit aller seiner Macht zu Boden gestreckt, er habe auf alles zaghaft und schwach geantwortet, so daß die meisten den alten 20 Zef. in ihm vermißten“. Am Schluß des Gesprächs unterschrieben nur 10 für Zef., und 82 für Eck, so daß dieser und Wurner triumphierend den Sieg der katholischen Partei verkündigten. Von diesem Ausgang hofften die Altgläubigen nun eine entscheidende Wirkung zu ihrem Gunsten, und sie thaten schon die einleitenden Schritte, um die neue Lehre im ganzen Gebiet der Eidgenossenschaft zu unterdrücken. Auch Zef. hatte 25 gefürchtet, daß ihm der Rat in Basel nunmehr das Predigen untersagen werde. Schließlich war der Erfolg der Katholiken doch nicht so groß, wie sie gehofft hatten. Ja, sie verzögerten durch ihren Übermut diejenigen, welche sie hatten gewinnen wollen, ebensosehr, wie sie sie durch die Verweigerung der Herausgabe der Akten gegenüber den Siegesberichten mißtrauisch machten. So erfolgte in Bern gerade infolge dieser Nachklänge der Badener 30 Disputation wider alles Erwarten der entscheidende Umschwung (vgl. Müll. Mannuels Sportgedicht: Ecks und Zabers Badenfabrt, Bächtold, S. 214f. und A. Haller Bd VII S. 366f.), so daß Zef. auf der Berner Disputation für eine Sache plädieren konnte (1528), die ebenfalls schon vor dem Gespräch entschieden war (vgl. d. A. Berner Disputation Bd II S. 615 ff.). Zef., der hier seinen Freund Zwingli wohl zum ersten Male 35 sah, ergriff an dieser Disputation über 40mal das Wort.

Auch in Basel erfüllten sich nach der Badener Disputation die Hoffnungen der Gegner und die Befürchtungen Zetolampads (Zetolampad, Zw. II, 35) nicht. Der Rat wollte nicht nur die bisherigen Reformen nicht aufgeben, er schritt sogar zu weiteren Änderungen (Verminderung der Festtage, Einführung der Sittenpolizei). Das Vergehen 40 Berns übte einen nachhaltenden Einfluß aus. Am 20. Mai 1527 verlangte der Rat ein Gutachten über die Messe. Zef. und 7 Geistliche übergaben ihm die von Zef. verfaßte „Christliche Antwort der Diener des Evangeliums zu Basel, warum die jetzt bei den Päpstlichen übliche Messe kein Opfer, sondern ein Greuel sei“. Marius hatte sich mit Zögern zu einer lahmen Verteidigung herbeigelassen. Noch wollte der Rat die Ent- 45 scheidung über die Messe einem Konzil überlassen, aber schon im Herbst 1527 beschloß er, sie dem Gewissen des Einzelnen frei zu geben. Sie solle weder gelobt noch getadelt werden. Die Bürgerchaft verstand das behutsame, kluge Vergehen des Rates nicht, welches in den eigenartig komplizierten Verhältnissen der Stadt begründet war. Wenn auch langsam, und mit steter Zerschmung der immer noch einflussreichen Freunde des alten 50 Glaubens an der Universität und unter den Vornehmen, hatte der Rat doch Schritt für Schritt Reformen durchgeführt. Aber das ungeduldige Volk, welches von Anfang an zu Tumulten geneigt war, begehrte nunmehr eine rasche entscheidende Lösung. Am 22. Oktober nach der Predigt versammelte sich die Bürgerchaft beim Augustinerkloster und beschloß durch eine Abordnung beim Rat Klage einzulegen, daß sein Beschuldigungsmandat 55 von der Gegenpartei nicht gehalten werde, und Beilegung des Zwiespaltes zu verlangen (damit „einbelliglich gepredigt wurd“). Der Rat beschuldigte die aufgeregten Bürger und stellte in einem neuen Mandat den Grundsatz fest, daß jeder seines Glaubens leben dürfe. Die Einführung der Reformation in Bern, 1528, übte auf Basel einen starken Rückschlag in evangelischem Sinne aus, obschon zuerst der Widerstand der Altgläubigen 60

troziger und kühner wurde. Es erfolgte am Charfreitag und Ostermontag 1528 ein Bildersturm zu St. Martin und den Augustinern. Die Übeltäter wurden gefangen gesetzt, aber ihre Freunde retteten sich zusammen und verlangten stürmisch ihre Freigabe. Der Rat wollte entgegenkommen und ordnete die Entfernung der Bilder aus 5 Kirchen an, aber das war nun den Freunden der Reformation zu wenig. Sie wollten keine „Zwiespältigkeit“ mehr in der Stadt, sondern eine einheitsliche Regelung der Religionsangelegenheit. Das Mandat des Rates, welches nach dem Ostermontagsauflauf die „Zwiespältigkeit“ gleichsam gesetzlich festlegte und aus Basel eine paritätische Stadt zu machen drohte, war für die gedeihliche Entwicklung der Reformation eine dauernde Gefahr (über das Mandat vgl. Ryff S. 58). So kam es mit Vorwissen des R. zu Weihnachten 1528 zu einer erneuten Kundgebung der Evangelischen auf der Gartnern-Zunft, wo eine Supplikation an den Rat beschlossen wurde zur Abbestellung des zwiespältigen Predigens und der Messe (Ryff S. 67 ff.). Dieser Schritt rief eine gewaltige Aufregung in der Stadt hervor. Die Altgläubigen bewaffneten sich, worauf sich die Evangelischen ebenfalls auf die Gegenwehr rüsteten. Der befürchtete den Ausbruch des Bürgerkrieges und bat Zwingli um Vermittelung. Es kamen Gesandte von Zürich (Werdmüller), von Bern (Einhart Hübschi, Niklaus Manuel, Willading), welches letzteres von den Zünften angegangen worden war, von Schaffhausen, Mülhausen und Straßburg, die den Streit zu schlichten suchten und das Blutvergießen zu verhindern vermochten. Aber auch von den VI alten Orten kamen, von den Altgläubigen gerufen, Gesandte. Doch hatten sie einen schweren Stand, da sich diese Stände bei der letzten Bundesbeschwörung geweigert hatten, den Baslern den Eid zu geben und abzunehmen. Die Boten von Zürich und Bern schlugen eine Disputation vor, welche zu Pfingsten 1529 stattfinden sollte. Dieser Vorschlag wurde in einer Versammlung von über 3000 Bürgern am 6. Januar 1529 einmütig angenommen (vgl. die Verhandlungen des Rates bei Ryff S. 76 ff.). Allein das war nur ein Notbehelf, ein Aufschub der unvermeidlichen Krisis. Da der Rat, entgegen seinem früheren Verhalten, der Reformation mehr und mehr einen passiven Widerstand entgegensetzte, brach im Februar 1529 der Volkssturm los. Zahlreich kamen die Reformierten zusammen und verlangten stürmisch ohne eigentliche gesetzliche Berechtigung, „dieweil so viel gegen die Verträge, Briefe und Siegel geschehen sei“, daß die mit den Pfaffen verwandten und befreundeten Ratsmitglieder austreten und die falschen Prädikanten entfernt werden sollten. Es betraf dies 12 Ratsherren, darunter den katholisch gesinnten Bürgermeister Meltinger. Ferner verlangte die Gemeinde jetzt, daß der Rat in Zukunft von dem Großen Rat und die Meister und „Sechser“ von den Zünften gewählt würden. Der Rat zauderte. Da rottete sich das Volk auf dem Kornmarkt zusammen, die Thore und das Zeughaus wurden besetzt, die Geschütze fuhrten aus. Jetzt ergab sich der Rat. Am Abend des 8. Februar traten die 12 Räte aus. Marius und Meltinger flohen. Tags darauf stürmte die Menge die Kirchen und Klöster, und zertrümmerte die Bilder. Unter dem Druck dieser Ereignisse erklärte der Rat („als er nun geäubert war“) die Abschaffung der Bilder und der Messe und ordnete selbst am 10. Februar die Wegschaffung der noch übrigen Bilder an. Erasmus, Glarean und Bär verließen die Stadt sofort, ebenso viele Altgläubige, die ihr Bürgerrecht aufgaben. Am 14. Februar fand zum erstenmal im Münster evangelischer Gottesdienst statt „wart das erimol dutsch psalmen dorin gesungen“ (vgl. Weber, Gesch. des Kirchengesangs in der deutsch-reform. Schweiz, Zürich 1876) und am 25. Februar trat Basel in das christliche Bürgerrecht ein. Damit war die Reformation Basels entschieden. An die Universität kamen Simon Grynaüs und Sebast. Münster. Der, der zum Antistes der Geistlichkeit und zum ersten Pfarrer am Münster gewählt wurde, nahm seine Vorlesungen erst 1531 wieder auf. Ihm lag nun vor allem die Ordnung des Kirchen- und Schulwesens ob. Unter seiner Mitwirkung erschien am 1. April 1529 die neue Reformationsordnung, die Verfassung der reformierten Kirche Basels (Ochs V, S. 680 ff.).

V. Glücklicherweise fand die Reformationsbewegung in Basel ihren Abschluß, bevor die Krisis in dem gewaltigen Ringen der Abendmahlsanschauungen eintrat. Der, der neben seiner Thätigkeit in Basel mehrmals in den Streit eingriff, bat seine Auffassung in seiner bereits erwähnten Schrift von 1525 niedergelegt. Er vertritt in derselben in historischer, ergetischer und dogmatischer Beweisführung die sog. tropische Auslegung, nur mit der Modifizierung, daß er nicht wie Zwingli in der Kopula das Tropische suchte und nicht „est“ mit „bedeutet“ übersetzte (da ja in der aram. Ueform die Kopula fehle), sondern das corpus als figura corporis (Bild oder Zeichen meines Leibes) erklärte und die symbolische Bedeutung des Brotbrechens als des Bildes des Sterbens zu ihrem Rechte



kommen ließ. Die Annahme eines leiblichen Genusses wies er ab auf Grund von Jo 6. Def. wurde wegen seiner symbolischen Auffassung heftig angegriffen. Schon vor dem Erscheinen seines Buches (November 1521) hatte Luther geschrieben: „Auch Def. und Bellikan bekennen sich zu Karlstads Lehren, sich die wunderbare Macht Sacram.“ Dann haben, als das Buch erschienen war, seine humanistischen Gegner an der Universität ihn gerade wegen seiner Abendmahlslehre angegriffen (vgl. Zwinglis scharf kontr. Antwort. Zw. Op. VII, 172). Neben Brenz entgegnete ihm Birkheimer (1526, über das wahre Fleisch . . .) und Luther (Juli 1526: Sermon vom Sakrament des Leibes . . .), welche letzterer Def.s Ausführungen mit der gewaltthätigen Bemerkung abthat, Eccolampad und Zwingli brächten, weil vom Satan befüßt, dem Worte Jesu nicht Glauben entgegen. Mit derselben Gewaltthätigkeit gegen den Gegner hatte er Zwinglis, Def.s und Karlstads Schriften in Sachsen verbieten lassen. Seinem maßlosen Eifer setzte er, unbeirrt durch alle Entgegnungen Zwinglis und Def.s (von letzterm: Antisyngramma, 1526, an Brenz; epist. et respons. de re eucharist. prior 1526, respons. posterior 1527, beide an Birkheimer; Billige Antwort N. Eccolampadii uff D. M. Luthers Bericht des Sakraments, 1526), die Krone auf durch die Schrift (Krübling 1527): „Daß die Worte Christi . . . noch feststehen, wider die Schwärmeister“. Def. und Zwingli wurden in derselben als rettungslos dem Teufel verfallen bezeichnet und der Sünde gegen den hl. Geist angeklagt. Def. antwortete mit sichtbarer Mäßigung: „Daß der Mißverständnis Dr. M. Luthers auf die ewig beständigen Worte: das ist mein Leib, nicht bestehen mag, die andere billige Antwort Eccolampads“ (1527), worauf 1528 Luthers „großes Bekenntnis vom Abendmahl“ folgte. Zwingli und Def. beantworteten diese Schrift mit einer gemeinsamen Entgegnung: „Über D. Mart. Luthers Buch, Bekenntniß genant | zwei antworten, Joannis Eccolampadij und Huldreichs Zwinglis. Im MDXXVIII jar.“

Nach dem bisherigen Verlauf des Streites erschien in Anbetracht des gereizten Tonens und der Beschimpfungen, gegen welche diejenigen der katholischen Gegner oft barmlos waren, der Versuch eines Religionsgespräches zur Vereinigung der Streitenden von vorne herein als aussichtslos. Daß es dennoch im Oktober 1529 in Marburg zu stande kam, beweist, daß das Verlangen nach Frieden doch groß und allgemein war. Def. namentlich ließ es an Entgegenkommen und verständlichen Worten nicht fehlen. Er hatte die Bucer'schen Unionsversuche eifrig unterstützt. Dieselbe Haltung nahm er auch in Marburg bei den Verhandlungen ein (vgl.: Def. Bericht an Haller in Bern, Epp. 24; Bullinger, Hist. Gesch. II, S. 223—39; handschriftl. Bericht im Basler Kirchenarchiv, vermutlich von dem Begleiter Def.s, dem Basler Malsbern Rud. Frei verfaßt | benützt von Schmitt: Relig. Gespräch in Marbg. 1840); ebendasselbst ein Gespräch zwischen Luther und Def., bei Hagenbach S. 111 ff. abgedruckt [Achtbeit sehr unsicher]. Def., der mit Zwingli am 6. September von Basel aufgebrochen und von Straßburg her mit Bucer, Hedio und Sturm am 27. September in Marburg eingetroffen war, wurde mit großer Freundlichkeit begrüßt. Melandthyon war von seiner „wunderbaren natürlichen Güte und Milde“ entzückt, während ihm Zwingli in seinem äußeren Auftreten zu wenig fein war. Trotzdem ist sehr fraglich, ob, wenn auch nur Def. und Melandthyon die entscheidenden Verhandlungen zu führen gehabt hätten, eine Einigung zu stande gekommen wäre. Auf jeden Fall waren sie nur die Sekundanten. Bei den Vorverhandlungen des 1. Oktober disputierten Luther und Def. zusammen, und zwar, falls das oben erwähnte Gespräch inhaltlich auf gute Tradition zurückgehen würde, bereits über den Hauptpunkt, das hl. Abendmahl, aber ohne daß man sich näher gekommen wäre. Def.s Anteil an der Hauptverhandlung war sehr gering. Als Luther die Bitte Zwinglis um seine Freundschaft mit den Worten zurückwies: bittet Gott, daß ihr euch bekehren möget, entgegnete Def.: bittet auch ihr darum, denn ihr habt es ebenso nötig“. Man war in allen übrigen Punkten einig und doch stand man sich ferner als je. Zwingli und Def. gingen sehr weit in ihrem Entgegenkommen, sie wollten sogar nach dem Vorschlage Bucers zugeben, daß für die Gläubigen Christus wahrhaft im Abendmahl gegenwärtig sei und genossen werde, aber dem von Luther verlangten Zusatz, daß er mit dem Munde gegessen werde und leiblich gegenwärtig sei, konnten sie doch nicht zustimmen. Das Marburger Gespräch hatte dem Sakramentsstreit kein Ende bereiten können. Luther setzte alsbald die literarische Feinde fort und Def. mußte sich gegen Melandthyon wenden, dessen Unversöhnlichkeit in Marburg gegen seine sonstige zu jedem Entgegenkommen geneigte Gewohnheit merkwürdig abthat. Def. stellte ihm gegenüber fest, was die lateinischen und griechischen Väter über die Eucharistie gelehrt hätten. Doch war er noch jetzt zu einer Einigung bereit. Er nahm am 4. September 1530 an einer von Capito nach Zürich einberufenen Konferenz mit Zwingli

und Megander teil zur Aufstellung eines Bekenntnisses zu banden des in Augsburg weilenden Bucer. Die Einigungsformel, an der Zwingli keine besondere Freude hatte, kam jetzt den Luthern noch näher. Sie betonte die wahrhafte und sakramentale Gegenwart Christi beim Abendmahl „für den reinen Geist, aber nicht im Brot oder mit dem Brot vereinigt“. Als nun unter dem Druck der Feindseligkeit des Kaisers Luther zu einem Bündnis mit den Schweizern endlich willig war, und Bucer die neue Einigungsformel vorlegte: „daß Christi Leib und Blut wahrhaft im Abendmahl sei für den Geist, nicht für den Leib,“ da wollte Zwingli, trotzdem ihm Oek. zuredete, nicht mehr darauf eintreten. Die unklare zweideutige Formel mißfiel ihm, und um den Preis einer politischen Verbindung wollte er die Wahrheit nicht schmälern. Noch einmal wirkte Oek. für die Versöhnung, indem er den Beitritt zum schmalkaldischen Bund und die Annahme der Tetrapolitana befürwortete (Februar 1531), aber Bern und Zürich weigerten sich. So haben seine aufrichtigen Unionstendenzen in dem ganzen Streit im Grunde Niaso gemacht, indem der reale Erfolg ausblieb. Lediglich das Band mit den Straßburgern wurde durch sie gestärkt. Auch seine litterarischen Produkte haben trotz seiner maßvollen Form nicht der Versöhnung gedient, und das, was er von Zwingli abweichend originelles brachte, vermochte sich nicht weiterzupflanzen, trotzdem er unstreitig einer der tüchtigsten Theologen der Reformationszeit war. Sein Verdienst in diesem Streite besteht darin, daß er als Theologe Zwinglis Lehre tapfer und mit guten Gründen verteidigt hat.

Die von ihm erstrebte Einigung nicht sowohl der streitenden Parteien als vielmehr der wesentlichen evangelischen Momente in den beiden Theorien hat ein Größerer zu stande gebracht, als er war, — Calvin. Aber sein Ehrendenkmal ist in dem ganzen Kampfe unbeschädigt geblieben.

VI. Oecolampad galt seit der Badener Disputation als der Führer der Evangelischen in der Schweiz neben Zwingli, und er wurde je länger je mehr mit der Leitung der reformierten Kirchenpolitik betraut. Er führte in Mun, wo seit 1524 Son das Evangelium in zwinglischem Sinne verkündigte, im Auftrag der Stadt im Mai 1531 die neue reformierte Kirchenordnung durch. An ihn wandten sich auch die Gesandten der Waldenser, welche im Herbst 1530 über Basel nach Straßburg reisten, um mit den Evangelischen in Verbindung zu treten. Sie reichten ihm eine Denkschrift ein, in welcher sie ihre kirchliche Lage schilderten und um Belehrung baten (Oek.s Antwort ist in Epp. S. 2 wiedergegeben; vgl. Herzog, Oek. II, S. 240 ff.; Scultetus, Anal. p. 290 ff.). Der eine der Deputierten, Masson, wurde auf der Heimreise gefangen gesetzt und in Dijon hingerichtet, der andere, Morel, referierte auf der Synode von 1532 über das Ergebnis seiner Reise. Später nahmen sich die französischen Reformatoren der Waldenser an. Bei den vielen Beziehungen zwischen Basel und Mülthausen übte Oek. naturgemäß auch auf diese Stadt einen Einfluß aus. So richtete er, als 1529 unter den Geistlichen dieser Stadt Zwistigkeiten ausgebrochen waren, mit seinen Kollegen ein herzliches Ermahnungsschreiben an sie. Wie weit sein Ruf gedungen war, beweist endlich der Umstand, daß er durch Vermittelung von Grynäus um ein Gutachten betreffend die Ehescheidung Heinrichs des VIII. ersucht wurde. Er empfahl mit Zwingli (entgegen Luther) wenigstens mit schwerem Herzen die Scheidung als das kleinere Übel gegenüber der Doppelheirat. Noch unangenehmer waren für ihn die erneuten Verhandlungen mit den Wiedertäufern und Antitrinitariern, die ihm seine letzten Lebensjahre verbitterten. Servet drängte sich brieflich an ihn heran und legte ihm das Manuskript seines Buches „De Trinitatis erroribus“ vor, worauf er ihm freundlich aber ganz entschieden seine eigene total ablehnende Stellung mitteilte (vergl. Epp. 1 f.). Haller in Bern glaubte sich daraufhin verpflichtet, ihm wegen seiner Feindschaft die schwersten Vorwürfe machen zu müssen. Auch die Wiedertäufer regten sich wieder und „Herrn Doctor Oecolampadio widerfuhr im dreißigsten Jahr von derley Leuten ein frecher Trotz“ (Wurst.). In Läuferingen fand er bei der Visitation, daß fast das ganze Dorf „von der Sekte eingenommen war“. Alle seine Ermahnungen wurden mit Widerspruch und Schimpfsworten beantwortet, und schließlich mußte man mit der Strenge des Geiehes einschreiten. Man mag daraus ersehen, wie viel auf Oek. lag, und man wird begreifen, warum er frühzeitig ein gebrochener Mann war.

Denn nicht nur die Anliegen der reformierten Gesamtkirche waren seiner Fürsorge anbeimgestellt, in seinem eigentlichen Wirkungskreis Basel wartete der Ausbau des Reformationswerkes auf ihn. Brennend war namentlich die Frage des richtigen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche wegen der Kirchenzucht (die Wiedertäufer warfen der neuen Kirche vor, sie übe keine Kirchenzucht aus). In Abweichung von der staatskirchlichen Theorie Zwinglis führte deshalb Oecolampad den Kirchenbann ein (vgl. Epp. 112,

oratio de reducenda excommunicatione apostolica 1530; *Verordnung* wegen der Bänne, Antiq. Gernl. I p. 77 und 105), dessen Handhabung er zuerst den Geistlichen und später einer besonderen Behörde von Ratshmitgliedern und Geistlichen übertrug, welche das sittliche Leben überwachen und die offenbaren Sünder vom Abendmahl ausschließen sollten. Def. wollte diese Einrichtung auf einer Versammlung in Marau 1530 in allen 5 reformierten Kirchen einführen, aber Bern und Straßburg waren ebenso entschieden da gegen wie Zwingli, aus Furcht vor Übergriffen der Geistlichen. Def. verteidigte sie mit dem Hinweis: „Noch unerträglicher als der Antichrist sei eine Obrigkeit, welche der Kirche ihre Autorität wegnehme. Die Obrigkeit könnte durch ihre Strenge die Besserung ver hindern, während die Ermahnung der Kirche das Heil wirke. Christus habe die Unbuß 10 fertigen nicht der Obrigkeit sondern der Kirche zugewiesen, während jene, um Ärgeres zu verhüten, oft das Böse dulden müsse, ein Zustand, der mit der Heiligkeit der Kirche un verträglich sei“. Im November 1530 beschloß man deshalb zu Basel, den Bann jedem Orte freizustellen. Seine Durchföhrung in Basel stieß naturgemäß auf Schwierigkeiten, da die Bevölkerung wie anderwärts so auch in Basel dem Bann abgeneigt war. Aber 15 Def. trat mit Leidenschaftlichkeit für diese Institution ein und über die rigorese Hand habung des Bannes und das rücksichtslose Vorgehen gegenüber Andersgesinnten vernahmen wir härtere Urteile. Amerbach hatte namentlich darunter zu leiden, da er, innerlich noch unfertig und ringend, sich dem allgemeinen Abendmahlszwang nicht fügen wollte (vgl. Burckhardt, Benj. Amerb. S. 78 ff.). Def. gilt in der Tradition besonders im Gegensatz 20 zu Zwingli als der „milde“ unter den schweizerischen Reformatoren. Dieser Eindruck ist vielleicht durch sein Abhängigkeitsbedürfnis und durch seine Vermittelungsversuche hervor gerufen worden. In Wirklichkeit war er fest und konnte auch hart sein bis zur Intole ranz. Man vergesse aber nicht, daß die damalige Zeit nur harte, einseitige Leute brauchen konnte, um einerseits das Errungene festzuhalten mit eiserner Hand, und andererseits, da 25 mit die Reformation nicht zur Revolution ausarte, das freigewordene Volk unter die Zucht des Evangeliums zu beugen. In dieser Hinsicht hat Def. nicht vermittelt. Bezeichnend ist das Urteil Amerbachs: „Lutber, mit unsern Leuten, nämlich Zwingli und Def., ver glichen, könnte gleich dem Papst und als ein Verehrer des Alten erscheinen, so sehr haben sich die Unsern verschworen alles Alte zu vernichten“. (Vgl. Lenz, Zwingli und 30 Landgraf Philipp, ZRG II, 1879, 265 ff.) Basel nahm in der Politik der Städte des christlichen Burgrechts eine Mittelstellung ein, welche auch Def. bis zu einem gewissen Grade verrät. Als sich aber im Herbst 1531 die Verhältnisse in der Eidgenossenschaft so zugespitzt hatten, daß eine friedliche Lösung ausgeschlossen war, tadelte er die weitere Nachgiebigkeit der Basler Gesandten und trat mit bestrigenden Worten für den Krieg ein. 35 Ebenso entschieden hat er nach dem unglücklichen Ausgang der Kappeler Schlacht Zwinglis Persönlichkeit und seine Politik verteidigt.

Zwinglis Tod brach auch den Freund. Man bot ihm Zwinglis Stelle in Zürich an, aber er lehnte ab. Nach längerer Kränklichkeit sank er am 24. November 1531 ins Grab. Er hinterließ eine Witwe, Sibrandis Keller geb. Rosenblatt (die er 1528 unter 10 dem Spott des Erasmus geheiratet hatte) und drei Kinder. Seine Frau hat nachher den Capiro und nach dessen Tod den Bucer geheiratet. W. Sadorn.

**Defonomos**, Konstantinos, hervorragender griechischer Theologe, gest. 1857. — Literatur: Herkberg, Gesch. Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart Bd 3 n. 4, Götta 1878 und 1879. Nicolai, Gesch. der neugriechischen Literatur, 15 Leipzig 1876. Von Maurer, Das griechische Volk, 3 Bde, Heidelberg 1835. Kyriakos-Kausch, Geschichte der orientalischen Kirchen, Leipzig 1902. Wenger, Beiträge zur Kenntnis des gegen wärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und in der Türkei, Berlin 1839. K. Σίβρινς, Υπόμνημα αὐτοσχέδιον περὶ — Κοινότητων τοῦ ἐκ Οὐζορούου. Ἐν Τεγορέστῃ, 4007. Μιχαήλ Γ. Σχερὰς, λόγος ἐκφωνηθεὶς κατὰ τὴν τελευτὴν τῆς ζωῆς τοῦ Κ. Οὐζορούου. Ἐν Ἀθήναις 1857. Ἀρθ. Πηγόπουλος, λόγος ἐκτελούμενος εἰς Κ. Οὐζορούου. Konstantin Tischendorf in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 10. April 1857. Βίος καὶ ἀγάτης Κοινότητων Οὐζορούου ἐκ τῆς οὐλοῦσας ἱστορίας. Ἐν Ἡεροουπόλει 1860 (Rusijisch). Ἡ Παυδοόπουλος Βορέας, Νεοελληνική φιλοσοφία, 2 Bde, Athen 1851 und 1857. Κοινότητων Κ. Σίβας, Νεοελληνική φιλοσοφία, Ἐν Ἀθήναις 1868. Θεόκλητος Παγ- 55 μαζίδης, Ἀπολογία, Ἐν Ἀθήναις 1840. Tischler Jahrgang 1841, S. 7—53. Wiederaufänge der theologischen Literatur in Griechenland. (Anonym, vielleicht von Pharmatides).

Konstantinos Defonomos (Οὐζορούος) wurde im Jahre 1780 geboren. Als seinen Heimatsort geben Zachas u. a. das thessalische Städtchen Tscharitichena an. S. selbst schreibt einmal „ἐκ Καππαδίας“, so auch Bretos (a. a. S. II, 182 und 313). Von seinem 60 Vater, der Presbyter und οὐζορούος des Bistums Claffen in Thessalien war, empfing

er den ersten Unterricht, den späteren von dem Arzte Ζήσης Κούρας in Ampelafia, der bei seinem Studium in Jena abendländische Bildung sich angeeignet hatte. (Sathas, a. a. D. S. 619). Im übrigen war Konstantinos Autodidakt, doch hatte Adamantios Koraïs auf seine Ausbildung wohl Einfluß. Fröh erhielt Oikonomos die Weihen. Als Presbyter wurde er in Nachfolge seines Vaters Oikonomos von Klassen. Später, wie wir sehen werden, auch zum μέγας οἰκονόμος des ökonomischen Stuhls ernannt, pflegte er sich, um seinen Titel von seinem Namen zu unterscheiden, Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος, ὁ ἐξ Οἰκονόμων γυναικολογούμενος oder kürzer ὁ ἐξ Οἰκονόμων oder Οἰκονομίδης zu nennen (Bretos a. a. D. II, 225, 231 u. 221). Schon 1801, als er noch in Klassen war, trat er mit einer kleinen gediegenen Schrift hervor, dem Τόμος τὰ καθήκοντα τοῖς ἑσπεδοῖς θεσπίζων. Diese findet sich, wie viele andere kleinere Schriften in Τὰ Σωζόμενα ἐκκλησιαστικά συγγράμματα Κωνστ. Προββ. καὶ Οἰκ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων, herausgegeben von seinem Sohne Σοφοκλῆς Κ. ὁ ἐξ Οἰκονόμων, Athen, 3 Bde, 1862—1866, Bd II, S. 345 ff. Er trat mit ihr für seinen Bischof Ioannikios ein, in dessen Sprengel es allerdings schlimm ausah. Doch war seines Bleibens in Klassen nicht lange. Der Teilnahme an dem unglücklichen Aufstand der thessalischen Armatolen unter Εὐθύμος Βλαζάβας gegen Ali-Pascha von Janina verdächtigt (Hertzberg a. a. D. III, S. 313) wurde er flüchtig und konnte von Glück sagen, daß er 1808 von seinem Gönner, dem Patriarchen Gregorios V. in das Nebamistikloster in der Eparchie Serres gerettet wurde. Gregor bewirkte auch seine Anstellung in Smyrna, wo er nun die idealsten Jahre seines Lebens zubringen sollte. Hier war neben der schon seit 1723 bestehenden berühmten Ἐπαγγελικὴ σχολή namentlich auf Betreiben des Koraïs, der selbst Smyrniet war und darum großen Einfluß auf seine Landsleute hatte, 1809 das φιλολογικὸν γυμνάσιον errichtet, eine Anstalt, die dem bildungsdurstigen Griechen Volk sowohl die Schätze der Antike als die der abendländischen modernen Bildung vermitteln sollte. Dort fand Oikonomos mit seinem Bruder Stephanos unter Konstantinos Kumas, dem späteren Verfasser des großen Geschichtswerks Ἱστορίαι τῶν ἀνθρώπων πράξεων (Wien 1838), als Direktor der Anstalt einen fruchtbaren und weitreichenden Wirkungsbereich. Er bewährte sich als ausgezeichnete Erzieher und tüchtiger Philolog. Daneben gewann er als ein Kanzelredner, der in schöner Form die befreienden Gedanken des Evangeliums mit hinreichender Überzeugungskraft vortrug, großen Einfluß. Aus der Stimmung dieser reichen Thätigkeit schuf er 1813 das Werk, das m. E. sein bedeutendstes theologisches bleibt, die κατήχησις ἢ δογμολογία διδασκαλία τῆς χριστιανικῆς πίστεως, zuerst gedruckt in Wien, auch in den Σωζόμενα ἐκκλησ. συγγράμματα Bd I, S. 1—132. Diese Katechesis, eine Bearbeitung des Katechismus von Platon, darf doch als ein völlig selbstständiges Werk gelten, wie sich aus der Vergleichung der beiden Arbeiten ergibt. Das Bedeutende an dem Buch, abgesehen von seiner schönen und leichtverständlichen Form, ist, daß der Verfasser, soweit das einem orthodoxen Theologen möglich ist, der paulinischen Ausprägung des Evangeliums sich anschließt. Der große Gegensatz von Sünde und Gnade beherzucht den Oikonomos und bringt ihn zu schönen Konsequenzen. Man ist überrascht, wenn man bei der Lehre vom θεῖος νόμος (συγγράμματα I, S. 79) liest: Εἶναι ἀληθές, ὅτι ἐκ πίστεως μόνως δικαιώμεται ὁ ἄνθρωπος, καὶ ὅταν ἐπιστρέφῃ εἰς τὸν θεόν, δὲν ἔχει τὰ καταγγελλόμενα ἄλλοι, πάρεξ εἰς τὴν πίστιν καὶ ἐλπίδα τὴν εἰς Χριστόν, ὅπως ἀπέθανεν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ ἐπροξένησεν εἰς ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ ὁσίου πατρὸς — ἀλλ' ὅμως τοῦτο δὲν ἀποκλείει τὴν γυναισίαν τῶν καλῶν ἔργων, ἀλλὰ μάλιστα ἐξ ἐναντίας καὶ τὴν συνιστᾷ διότι, ἀφ' οὗ διὰ πίστεως δικαιωθῇ ὁ ἄνθρωπος, χρεωστῇ τὰ ἀποδείξῃ ἐξ ἁμαρτίας τὴν ἰδίαν ἐπιστροφήν διὰ τῶν κατὰ τὴν ἀγάπης καὶ τὰ βεβαιώσῃ τὴν πίστιν τοῦ μετὰ τὰ κατὰ ἔργα, τὰ ὅποια εἶν' ἐκείνης ἐπιζωονομήματα κατ'. Diesem Gedanken giebt D. weitgehende Folge, so z. B. in seiner Stellung zu den ἐθίμα der Überlieferung, zu denen er ausdrücklich auch das Feiern der Festtage und den Bilderdienst rechnet. Da heißt es a. a. D. S. 73: Εἰς τὴν Ἐκκλησίαν διετάχθησαν ἐπὶ τῶν ἀποστόλων ἢ τῶν διαδόχων αὐτῶν πολλὰ ἐθίμα, τὰ ὅποια ἐβλάψεν ὁλῆ ἡ σεβασμὸς ἀρχιερέων· οὐχὶ διότι ἐξήσθηται ἐξ αὐτῶν ἀναγκαίως ἡ σωτηρία ἐκείστων, ἀλλ' ὅτι ὁφειλοῦσι τὴν κοινότητα τῶν πιστῶν παντοιοιότως — Ταῦτα καὶ ἄλλας παραδόσεις φυλάττει ἁγίως ἢ ἡμετέρα ἐκκλησία, ἀποβάλλει ὅμως τὰς δεισιδαιμονίας, αὐτὴν ἐπὶ τὸ σχῆμα τῆς εὐσεβείας ἀντιφύσονται εἰς τὴν θείαν γραφὴν, ἢ εἶναι ἄγροστοι εἰς τὴν ἁγίαν ἀρχιερέων. Konstantinos wurde allerdings auch wegen dieser Katechesis angegriffen, aber wegen nebensächlicher Punkte bei der Taufe. Die Angriffe hatten auch keine weiteren Folgen (συγγράμματα I, 573 ff.).

Leider dauerte sein Aufenthalt in Smyrna nicht lange. Der Versuch der Freunde und Beschützer der evangelischen Schule brachte es 1819 zur Auflösung des Gymnasiums (Παράλειψας, ἱστορία τῆς ἐναργεστάτης σχολῆς Σμύρνης, ἐν Ἀθήναις 1885). Τσιφονόμος entging den bedrohlichen Wirren, indem er von dem Patriarchen nach Konstantinopel gerufen wurde. Dort zum μέγας οἰκονόμος τοῦ οἰκουμένης αὐτοῦ πατρὸς und zum καθολικός ἱεροκήρυξ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ πᾶσιν τῶν ὁμοδόξων ἐκκλησιῶν ernannt, konnte er in der Zentrale der orthodoxen Christenheit eine um so größere Wirksamkeit als Prediger entfalten. Doch auch diese Arbeit wurde jah abgebrochen, als 1821 der griechische Freiheitskampf aufflammte. Konst. entfloh mit Her den Nachstellungen der Barbaren und rettete sich auf dem Schiffe des Κρουαζὸς Κορυμπίου nach Odessa. Inzwischen war der Wut des Sultans der Patriarch Gregor zum Opfer gefallen. Seine Leiche wurde nach Odessa überführt. Dort konnte Τσιφονόμος unter gewaltiger Teilnahme dem Märtyrer der griechischen Freiheit am 19. Juni 1821 die Leichenrede halten, die auch im Auslande Anerkennung und Bewunderung fand. Sie ist gedruckt 1821 mit russischer Übersetzung διὰ ἐγγυλῶν δοτισμοῦ bei Ν. Γότζ in Petersburg und in Moskau ἐπὶ Νικολάου Β. Γκουβέρνι παρὰ τῷ τριτοτάτῳ Ἀρχιεπισκοπῇ Σιγέρῳ (Bretos I, S. 165), auch mit fünf anderen gleich zu nennenden Reden in Berlin unter dem Titel: Λόγοι ἐκκλησιαστικοὶ ἐκφωνηθέντες ἐν τῇ Ῥωσικῇ ἐκκλησίᾳ τῆς Ὁδοῦ κατὰ τὸ 1821—1822 ἐπὶ Ο. Κ. Ο. Ἐν Βερολίῳ 1833. Von diesen übrigen fünf Reden ist die erste ebenfalls eine Gedächtnisrede und zwar auf den Patriarchen und die mit ihm hingerichteten Metropolit. Die folgenden drei handeln περὶ γνησιότητος, περὶ συνεισεργουῶν, und περὶ προσενήτης. Die letzte ist der Προσπετυχὸς πρὸς τοὺς Ἕλληνας. Alle zeigen eine feurige Vaterlandsliebe. Wiederum erwecken sie auch Sympathie durch viele evangelische Gedanken, vgl. z. B. die Ausführung über das Gebet des Zöllners (S. 207).

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Gunst des russischen Kaisers dem so berühmten gewordenen Prediger, Freiheitsredner und tüchtigen Gelehrten sich zuwandte. Konst. wurde sehr bald nach Petersburg berufen. Damit beginnt die zweite Epoche in seinem Leben, zunächst eine arbeitsfrohe und glänzende Zeit. Er hatte Muße, seine großen philologischen Werke auszuarbeiten, sein δοκίμιον περὶ πλησιεστάτης συγγενείας τῆς Σλαβονο-Ρωσικῆς γλώσσης πρὸς τὴν Ἑλληνικὴν, Petersburg 1828, 3 Bde und περὶ τῆς γνησίας προγοῦν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης, Petersburg 1833 (Sathas a. a. O. S. 735). Auch durfte er hier seine Predigtthätigkeit fortsetzen. Keine Anerkennung wurde ihm für seine Leistungen zu teil. Nicht nur, daß der Patriarch Konstantios seine Würde als μέγας οἰκονόμος und ἱεροκήρυξ erneute (Abdruck der Urkunde in der Biographie des Patriarchen von Demetrios Papas, Konstantinopel 1866 S. 131 f.), die geistliche Akademie in Petersburg ernannte ihn zu ihrem Vizepräsidenten, die kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu ihrem Mitgliede und die Akademie der Wissenschaften in Berlin zu ihrem korrespondierenden Mitgliede. Doch begann mit dieser Zeit äußerer Erfolge auch die weniger erfreuliche Periode seines Lebens. Ich lasse es dahingestellt, ob die Verwürfe gegen seinen Charakter berechtigt sind, die ihm in dieser Zeit von seinen Gegnern gemacht wurden, der Vorwurf der Undankbarkeit gegen Κρουαζὸς Κορυμπίου, seinen einstigen Retter aus den Händen der Türken, und der Vorwurf schändlichen Eigennutzes gegen die verwaisete Tochter seines einstigen Vorgesetzten, des Konst. Kumas (Pharmatides, Apologie S. 226 ff. und Bretos a. a. O. II, S. 344). Aber in seiner religiösen, theologischen und kirchenpolitischen Stellungnahme vollzieht sich jetzt bei ihm eine Änderung und Wendung, die ihn dem Verdacht ausgesetzt hat, daß fortbin die evangelische Wahrheit, die wissenschaftliche Unparteilichkeit und die Liebe zu seinem hellenischen Vaterlande nicht mehr seine Ideale waren. Schon 1823, kurze Zeit nachdem er in Petersburg seinen Aufenthalt genommen, konnte derselbe Τσιφονόμος, dem einst die Heiligenverehrung zu den Neben- sachen in der Religion gehört hatten, eine Askurie für den heiligen Alexander Newski schreiben, den der Kaiser Alexander besonders verehrte. Zwar blickt aus seinem ausgezeichneten σχέδιον ἐκκλησιαστικῆς ἀκαδημίας διὰ τοὺς Ἕλληνας (συγγράμματα I, S. 134—223), einem Gutachten, das er 1828 auf Erfordern des Grafen Johann Kapodistrias verfaßte, noch einmal die edlen und freien Gedanken von oben heraus. Was er dort z. B. über die Erziehung des Klerus, über die Bedeutung der Kirchengeschichte als die grundlegende Disziplin der Theologie, über den irdischen Charakter der systematischen Theologie sagt, sichert ihm, wie manches andere in der Schrift, dauernde Anerkennung. Aber zwei Jahre später kann er ein γήγισμα συνοδικὸν an den ökonomischen Patriarchen senden, das die Grundlage des 1850 von der Synode erlassenen τόμος

bildete, der gegen die Unabhängigkeit der griechischen Kirche gerichtet war (*συγγράμματα* II, 3. 1 f.). Deutlich tritt indessen die von Dikonomos nunmehr eingenommene Stellung erst im Jahre 1831 hervor, als dieser „durch die Gnade des Kaisers von Rußland reichlich versorgt“ (ThStKr S. 11) zu gelehrter Muße in Nauplia sich niederließ, von tiefer

5 blickenden Hellenen sofort als ein Agent der Politik des Patriarchen und Rußlands bezargwöhnt (Pharmakides, Apologie S. 43 ff.). Nun standen allerdings damals in Hellas die Dinge so, daß man zweifeln konnte, ob die Staatsleitung den richtigen Kurs hielt. Die bayerische Regenschaft, die 1833 die Regierung für den noch nicht mündigen König

10 Otto angetreten hatte, war namentlich auf kirchlichem Gebiete ohne genügende Berücksichtigung des geschichtlich Gewordenen vorgegangen. Gewiß durfte Hellas völlige Unabhängigkeit der Kirche von allen äußeren Mächten beanspruchen, aber die Loslösung von

dem Patriarchen hätte auf gütlichem Wege geschehen können. Daß der König, der noch dazu Katholik war, durch die neue Kirchenverfassung zu einem *ἐξωτερικός ἀρχηγός* der Kirche geworden war, konnte jedenfalls mißdeutet werden. Die Einziehung von Bis-

15 tümern und Klöstern, die gesamte Beteiligung des Staates an der Regierung der Kirche war zu plötzlich gekommen, als daß nicht namentlich der ältere Klerus hätte mißgestimmt werden können, zumal er bei dem russischen Gesandten geneigtes Ohr fand. Aber es

20 lagen noch weitergehende Differenzen vor. Durch die enge Verührung mit dem Abendlande seit der Mitte des 18. Jahrhunderts war ein Zug von abendländischer Aufklärung in die Bildung der Griechen eingedrungen, die sich auf kirchlichem Gebiete namentlich

durch den Geist der historischen Kritik bemerkbar machte. Dazu hatten die Schriften des Korais, den Wengler gut mit Erasmus vergleicht, nicht wenig beigetragen. Unter den in

25 Griechenland lebenden Vertretern dieser Richtung war Theoklitos Pharmakides ohne Frage der bedeutendste. Dieser war seit 1833 Sekretär der Synode von Hellas und vertrat

auch in der Verwaltung die moderne Richtung. Neben ihm mag Neophytos Vamvas genannt werden. Es wäre nun gewiß segensreich gewesen, wenn die Kirche in Hellas

den wissenschaftlichen Geist dieser tüchtigen Männer und ihrer Partei hätte in sich aufnehmen können, allein auch hier fehlte die historische Vermittelung zwischen dem Alten

30 und Neuen. Gegen diese Strömungen in der Kirche übernahm nun Dikonomos die

Führung einer Opposition, die kein höheres Ziel kannte, als möglichst bald wieder in die alten Bahnen des orthodoxen Katholicismus einzulenken. Ihr Organ wurde die 1835 ge-

gründete Zeitschrift „die evangelische Posaune“ (*ἡ εὐαγγελικὴ σάλπιξ*), deren Schrift-

35 leiter der harmlose Mönch Germanos, deren Geist aber Dikonomos war. Wie diese Zeitschrift die „Modernen“ ansah, mag folgendes Citat aus einem Artikel von 1837 (*συγ-*

*γράμματα* I, 518) zeigen: *Ἐλευθερίαν ἀπεριόριστον καὶ πλατυσενειδίητον ἐπαγγέ-
 λονται αἱ τοιαῦται διδασκαλίαι, δελεάζουσαι τὴν φαντασίαν τῶν ἀπλουστέρων καὶ τοιαύτην ἑλευθερίαν ὀνομάζουσι τὴν ἐποδοῦλωση τοῦ πνεύματος εἰς τὰ θελή-
 ματα τῆς σαρκός, τὴν ἐξουδένωση τῆς σώφρονος ἐγκρατείας, τὴν κατάργησιν τῶν ἀγριστικῶν ἡρσιεῶν, τὴν ἀπολάττωσιν τῶν ἱερῶν προσευχῶν, τὴν καταπάτησιν*

40 *τῶν θεῶν κανόνων, τὴν ἀθέτησιν τῶν ἀποστολικῶν παραδόσεων, τὴν παρεξή-
 ρησιν τῶν θεοπνεύστων Γραμμῶν, τὴν καταστροφὴν τῆς Ἱεροσύνης καὶ τῶν ἄλλων τῶν θεουργῶν τῆς πίστεως Μυστηρίων κτλ.* Doch nicht allein in dieser Zeit-

schrift, sondern auch in selbstständigen kleineren und größeren Werken verfocht Dikonomos

45 seine Meinungen. Man kann wohl sagen, daß er dabei in rein wissenschaftlichen Fragen,

in die sich, wie oft, die Lösung der praktischen Probleme hüllte, den kürzeren zog. Ihm

fehlte bei aller Gelehrsamkeit doch die dogmatische Unbefangenheit und der historische Sinn,

der die Stärke des Pharmakides ausmachte. Solche Fragen, bei denen es zu sehr erregten

Auseinandersetzungen kam, waren, wie das angeführte Citat schon ahnen läßt, der Streit

um die Echtheit der apostolischen Kanones, im tieferen Grunde die Frage nach der Be-

50 rechtigung des orthodoxen Kirchenamts, das sich wesentlich auf diese Kanones stützt. Hier

tritt Dikonomos mit seinem Werk: *περὶ τῶν τοιῶν ἱερατικῶν τῆς Ἐκκλησίας βαθ-
 μῶν ἐπιστολιμαία διατριβή, ἐν ᾗ καὶ περὶ τῆς γνησιότητος τῶν Ἀποστολικῶν κανόνων. Ἐν Ναυπλίᾳ 1835.* Ein anderer Streit befeuerte sich an die Auslegung des

*βαπτολογεῖν* Mt 6, 7, das Pharmakides mit *πολυλογεῖν* erklärte, worin die Gegenpartei

55 mit Recht oder mit Unrecht einen Angriff auf die langen und vielen Gebete im Kultus

und damit auf diesen selbst sah. Ebenso harmlos war dem Anscheine nach der Streit

darüber, wer der Zacharias Mt 23, 35, den Dikonomos mit der Auslegung der Kirche

nach apokrypher Tradition für den Vater des Täufers erklärte, gewesen sei. Hier lag

60 der Kernpunkt in der Frage nach der Wahrheit der evangelischen Überlieferung *extra*

*canonem*, die sich auch leicht gegen den Marienkultus wenden konnte (ThStKr S. 26).

Das lebhafteste Interesse aber rief der von Sifonomos begonnene Kampf gegen die vulgär-griechischen Bibelübersetzungen hervor, die namentlich von der kritischen Bibelgesellschaft verbreitet wurden. Hier hatte m. E. der Sache nach Sifonomos recht, denn die Kirche muß das Volk zum Verständnis des Altgriechischen erziehen, was ihr seit dem 16. Jahrh. 5 hundert auch schon gut gelungen ist. Aber die Begründung, die Sifonomos vorbrachte, namentlich die Apothecose der Septuaginta war sehr unglücklich. Abgesehen von kleineren Arbeiten dient dem sein großes vierbändiges Werk: *Περὶ τῶν ὁ ἱερουργησάντων τῆς παλαιᾶς θείας γραφῆς βιβλία δ'. Συναγμένα ἐπὶ τοῦ ποσβετητόου καὶ οἰονόμου τοῦ οἰκονομηνζοῦ πατριαρχζοῦ θρόνον, Κωνσταντινον τοῦ ἐξ Οὐζονόμου. Ἀθήνησιν. ὡριδ' ὃ', quattuor volumina eruditionis et studii plena* (Tischendorf). 10 Leider fehlte jede Kritik. Neben den Bibelübersetzungen, die von England ausgingen, verfolgten die Männer der Evangelischen Beseune auch die ausländischen Schulen, sowohl die, welche von Protestanten als die von Katholiken im Königreich gegründet waren und die von hier aus verbreiteten Unterrichts- und Kinderbücher. Viel Aufsehen erregte endlich die Verurteilung des Theophiles Maïris, des Direktors einer viel besuchten Schule auf Andros, 15 der die Konsequenzen der Aufklärung gezogen hatte und das Christentum in völlig rationalistischer Form lehrte. Auch hier war die Evangelische Beseune stark engagiert, die nach Pharmakides (Apologie S. 183 f.) den Maïris einst nur günstig beurteilt hatte. Zweifellos war es recht, dem Maïris das Handwerk zu legen, höchst bedauerlich aber, daß man nicht davor zurückschreckte, ihn ins Gefängnis zu setzen (Myriafes-Kausch a. a. O. 20 S. 191, genauer noch bei Γούδας, *Βίοι πρωτόκλητοι*, tom. II, Athen 1871 S. 115 ff.). Auch auf die kirchenpolitischen Kämpfe näher einzugehen, verbietet der Raum. Hier war es Sifonomos, der thunlichst eine Verbindung mit dem Patriarchen in Konstantinopel aufrecht erhalten wollte, selbst auf Kosten der Unabhängigkeit der Kirche von Hellas. Das größte Werk, in dem Sifonomos alle diese Kämpfe dargelegt hat, gleichsam eine Apologie 25 der zweiten Hälfte seines Lebens, ist die *Τοιμαζοντακτηρις ἐκκλησιαστικῇ ἢ συναγμάτιον ἱστορικὸν τῶν ἐν τῷ βασιλείῳ τῆς Ἑλλάδος ἐκκλησιαστικῶν συμβεβηκότων ἀπὸ τοῦ 1821 μέχρι τοῦ 1852*, herausgegeben in den *συγγράμματα* Band II u. III. Das Werk ist eine Fundgrube für die hellenische Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, wenn es auch selbstverständlich einseitig und daher mit Vorsicht zu benutzen ist. Leider 30 hat Sifonomos es nicht ganz beendet. Die letzten Partien des Werkes sind nur Entwürfe geblieben. Auch wird an dieser Stelle zu nennen sein: *Σιωπητὴς προσκνητῆς ἱστοῦ τοῦ ἐν ἀγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης αἱ περὶ τῶν ἱεροσολύμων διαλαμψάνουσαι δύο ἐπιστολαί*, Ἀθήνησι 1850, eine kleinere Schrift, in der Sifonomos das Wallfahren nach den heiligen Stätten in Jerusalem empfiehlt, dabei lebhaft gegen Luther und Calvin polemisiert, wie er denn auch am Ende die älteste Streit 35 schrift der griechischen Kirche gegen Luther von Pachomios Abusanos (Ph. Meyer, Die theol. Litt. der griech. Kirche im 16. Jahrh. 1899, S. 42 ff.) abdruckt.

Konstantinos und seine Partei hatten Erfolg in diesem ihren großen Kampfe gegen die moderne Richtung. Pharmakides wurde 1839 zeitweilig wenigstens seiner Stellung 10 als Sekretär enthoben, was ihm Anlaß zu seiner vielgenannten Apologie gab. Die Bibelübersetzungen wurden verboten, der Einfluß der fremden Konfessionen möglichst beschränkt, die kirchliche Verfassung des Reichs von ihrer freibeitlichen Tendenz zurückgebildet. Auch in der griechischen Kirche der Türkei wurden zu gleicher Zeit ähnliche Maßregeln von dem rigoren Patriarchen Gregorios VI. (vgl. Bd VII S. 136) gegen alles Abend- 15 ländische ergriffen, wofür Pharmakides dem Sifonomos ebenfalls die Schuld aufzubürden scheint (Apologie 58 ff.).

Übrigens betrieb Sifonomos in dieser Zeit nicht allein Kirchenpolitik und Polemik. Er schrieb auch wissenschaftliche Werke ohne nähere Tendenz. Namentlich ist da zu nennen das *Κυριοτικὸν ἢ προσκνητῆριον τῆς ἱερᾶς καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ μεγάλου Σπηλαίου. Ἀθήνησιν* 1840. Es mag bemerkt werden, daß Pharmakides in diesem Buch einen Anlaß fand, den Sifonomos wegen Gotteslästerung zu verklagen, weil dieser in einer Ode die Maria (S. 89 des *Κυριοτικόν*) *ἡ ἐξαίρετος κατοικία τῆς θεοσοφίας καὶ πανταίων τοιάδος* genannt hatte (*Συγγράμματα* II, S. 113 ff.). Ein Werk des Sifonomos ist auch der wertvolle, unter dem Namen des Zacharias N. Madaas, des 55 Bischofs von Idera herausgegebene, *Κατάλογος ἱστορικῶς τῶν πρώτων ἐπισκόπων καὶ τῶν ἐφεξῆς πατριαρχῶν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας καὶ μεγάλης τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας. Ἐν Ναυπλίῳ* 1837, der 1881 in Athen zum zweitemale gedruckt ist. Eine ebenso willkommene Gabe sind die *Ὑμνωδῶν ἀνέκδοτα. Ἐκ τῶν Ἀπογραφῶν τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου, Ἀθήνησι* 1840. Der Prolog des 60

Werkes, der literaturgeschichtlich von Bedeutung ist, findet sich *Συγγραμματα* I, S. 554 ff. Endlich mag noch auf den Brief an Lamproslos (*Συγγραμματα* I, S. 549 ff.) von 1850 hingewiesen werden, in dem Eikonomos noch die angeblich 1150 in Konstantinopel abgehaltene Synode verteidigt (dagegen neuerdings Papajoannu, Byz. Zeitschrift, Jahrgang V, S. 237 f. und VI, S. 216). Es soll aber hier ausdrücklich hervorgehoben werden, daß Eikonomos auch in der Evangelischen Botschaft einige sehr instructive und ruhige Abhandlungen veröffentlicht hat, die wiederum in den *Συγγραμματα* abgedruckt sind.

Neben seiner schriftstellerischen Thätigkeit predigte Eikonomos noch fleißig, namentlich

- 10 Er starb 1857. Man kann über sein Lebenswerk verschieden urtheilen. Leicht wird man dabei geneigt sein, seinen Kampf gegen die neue Zeit zu verdammen. Man hat aber dabei zu überlegen, ob Eikonomos nicht die Eigenart der hellenischen Kirche als einer orthodoxen gerettet und sie davor bewahrt hat, daß die Aufklärung ihr empfindlichen Schaden brachte. Denn die Aufklärung in sich verarbeiten kann nur die Kirche, 15 in der die Kraft des Evangeliums nicht gebunden ist. Ph. Meyer.

**Ekumenius.** — I. Ausgaben. *Oecumenii Enarrationes in Acta app., in Epp. S. Pauli omnes, in omnes Canonicas, graece ed. Donatus, Verona 1532. Eadem lat. ed. J. Henzenius, Antwerp. 1545. Gr. et lat. ed. J. Morellus, 2 voll. fol. Paris 1631; abgedruckt in MSG t. 118. 119. — Oecumenii comm. in Apocalypsis ed. J. A. Cramer, in Bd 8 der*

- 20 *Catenae in N. Test.*, Oxford 1840.  
II. Hilfsmittel: J. A. Fabricius, *Biblioth. graeca* VIII, 692—696. Fr. Overbeck, *Die sog. Scholien des Eikonomos zur Apokalypse*: *ZwTh* 1864, 192—201. Hergenröther, *Photius, Patr. v. Konstantinopel*, III, (1869), S. 70 ff. O. Wardenhewer, „*Eikon.*“, in *SkL* 2, IX, 708—711. Ehrhard bei Krumbacher, *Gesch. d. byz. Lit.* 2, 131—133. — Vgl. Heinrich, *Art.* 25 „*Catenen*“, Bd III S. 758. 762. 765.

- Eikonius (*Οικουμενιος*), angeblicher Verfasser eines catenenartigen Kommentars zur Apostelgeschichte, den vierzehn Paulusbriefen (einschließlich Hebr.-Br.) und den sieben katholischen Briefen, sowie einer *Σύνοψις σχολιαστί* zur Apokalypse, soll laut einer Notiz an der Spitze des letztgenannten Texts im Cod. Coisl. saec. 10—11 (fol. 330) Bischof 30 von Trifka in Thessalien gewesen sein. Als sein Zeitalter ist der Ausgang des 10. Jahrhunderts (ca. 990) anzunehmen, da einerseits die genannte Apokalypsauslegung in durchgängigem Abhängigkeitsverhältnis zu dem viel älteren Kommentar des Andreas von Caesarea (s. I, 511, 15 ff.) steht, ja mit demselben größtenteils gleichen Wortlaut hat, andererseits die handschriftliche Überlieferung jener übrigen Kommentare um etwa ein 35 halbes Jahrhundert über die Lebenszeit des die nämlichen Bücher (*Act.*, *Epp. Canon.* u. *Epp. Pauli*) kommentierenden Theophylakt hinausreicht. Freilich scheint die Apokalypsauslegung (deren Herrühren von jenem Andreas durch Erzbischof Metchas bestimmt verbürgt wird, vgl. II, 3, 7 ff.) dem Eikonius überhaupt abgesprochen werden zu müssen. Und was das Verhältnis der übrigen Kommentare zu Theophylakts gleichnamigen exegetischen Werken betrifft, so besteht zwar zwischen den die Alten und die katholischen Briefe behandelnden beiderseitigen Kompilationen ein enges Verwandtschaftsverhältnis von der Art, daß die den Namen des Eikonius führenden deutlich als die älteren erscheinen, während der Text des Eikoniuschen Pauluskommentars von dem des Theophylaktischen stärker differiert und dem den Wortlaut beider kollationierenden Forscher 45 eigentümliche Schwierigkeiten bereitet. Als „ein Mittelding zwischen exegetischer Catene und selbstständigem Kommentar“ nennt ersterer die Namen der älteren Ausleger, die er ausgeschrieben (dabei am häufigsten den des Photios), zwar bei einem Teil seiner Exzerpte, aber keineswegs jedesmal. Und die Sachlage wird noch verwickelter dadurch, daß unter diesen Quellenangaben bisweilen auch der Name *Οικουμενιος* selbst aufsteht; sowie ferner 50 durch das starke Variieren der Handschriften, von welchen manche sowohl vom gedruckten Eikoniusstext wie von dem des Theophylakt abweichen (Ehrhard, S. 132). Einstweilen repräsentiert also der Name Eikonius noch ein in mehrfacher Hinsicht ungelöstes Rätsel, zu dessen Aufhellung weitere Forschungen auf dem Gebiete der Catenenliteratur und sonstige Entdeckungen den Weg zu bahnen haben.

Zäffer.

- 55 **Elbaum** s. d. M. Fruchtbaum Bd VI S. 301, 24 ff.

**Übung**, die letzte. — Literatur: Für die römische Kirche: J. Chr. W. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäologie*, 9. Bd, 1828, S. 455 ff. (hier S. 464 Ueberblick über die ältere Literatur); A. Z. Winterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten d. christlath.*



Kirche, 6. Bd, 3. Tl, 1831, S. 217 ff. (hier einige weitere Notizen noch ältere Literatur); M. Heimbucher, D. heilige Ölung mit besonderer Rücksicht auf d. evang. Seelsorge, Regensb. 1888; Gaj, Handb. d. protest. Polemik<sup>1</sup>, S. 172—179; Voofs, Symbolik oder Christl. Konfessionstunde I (1902) S. 343 f.; Weinhart, Art. „Ölung, die letzte“, Kath. Kirchenlex.<sup>2</sup>, IX, 716—725; natürlich bieten alle katholischen Dogmatiken und Spezialwerke über die Sakramentenlehre Stoff, i. etwa aus neuester Zeit Th. H. Sinar, Lehrbuch d. Dogmatik, 2. Bd (1899), S. 910—919; M. Gühr, Die heil. Sakramente der katholischen Kirche, 2. Bd (1899), S. 271—311 (im 1. Bd S. XIII—XVII Uebersicht über die Literatur der Sakramentenlehre); für die ältere Entwicklung: Edm. Martene, De antiqu. ecclesiae ritibus I 1763 cap. 7 de ritibus ad sacr. extremae unctionis spectantibus; G. V. Hahn, Die Lehre von den 10 Sakramenten in ihrer gesch. Entwicklung innerh. d. abendl. Kirche bis z. Konz. v. Trient (1864), S. 348—354; zu benutzen sind auch: Jos. Bach, D. Siebenzahl d. Sakramente, Regensb. 1864; M. Kravinsky, Zählung u. Ordnung der heil. Sakramente, Breslau 1865; F. Probst, Sakramente und Sakramentalien in d. drei ersten christl. Jahrhunderten, 1872, S. 373 ff.; Schrod, Art. „Öle, heilige“, RAL<sup>2</sup> IX, 712—715 und „Ölgefäße“, ib. 715—716; J. Heuser, Art. „Öel“, und Krüll, Art. „Ölung, letzte“ in Kraus' Realencycl. d. christl. Altertümer II, 522, bezw. 526 ff.; die maßgebenden dogmatischen Bestimmungen bei Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum (7. ed. von J. Stahl, 1895), i. d. Index II unter sacramentum extr. unctionis; die solenne gegenwärtige Form des Vollzugs im Rituale Romanum Pauli V Pontif. Max. jussu editum et a Benedicto XIV auctum etc. (typische 20 Ausgabe, z. B. Regensburg bei Fustet) Tit. V. cap. 1 und 2 (folgen cap. 3—8 weitere Riten an Kranken- und Sterbebetten, die zum Teil kombiniert werden können mit dem Sakrament der Ölung).

Für die orthodoxe orientalische Kirche: Heineccius, Abbildung d. alten und neuen griech. Kirche (1711) II, 302 ff.; Gaj, Symbolik d. griech. Kirche (1872), S. 292 ff.; Kattenbusch, 25 Lehrb. d. vergl. Konfessionkunde I (1892), S. 434 ff.; Voofs a. a. O. S. 151 f.; *Εργολόγιον* s. Rituale Graecorum ed. J. Goar (2. Ausg. 1730): *ἀποστολὴ τοῦ ἁγίου ἔλαιου*, S. 332 ff. (Feier des Mysteriums im griech. Orient); M. von Maltzen, D. Sakramente d. orth. kath. Kirche d. Morgenlandes (1898), Einleitung S. CCCXXIII ff. und S. 450—553 (hier das Ritual wie es in Rußland üblich ist); von Muralt, Briefe über d. Gottesdienst d. morgenl. 30 Kirche (1838), S. 190 ff.; A. Beth, Die orient. Christenheit der Mittelmeerländer (1902), S. 316 ff.

Für die orientalischen Nebenkirchen: H. Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis sacramentis, 2 Bde (1863 und 64).

Eine genaue Untersuchung der Herkunft der kirchlichen Ölriten fehlt noch. Sie werden 25 festlich unter sich in der Vorstellung von der Kraft und Symbolik des Öls zusammenreffen, sind aber im einzelnen verschieden bedingt. Ob die religiöse Krankenölung mit jüdischen Anschauungen oder heidnischen Mythenbräuchen (vgl. z. B. Arnicius Maternus, De errore profan. religionum XXII, 1, ed. Halm, C. Script. Lat. Vindob. II, 111 ff.) in Zusammenhang steht, ist eine gänzlich offene Frage.

I. Römische Kirche. 1. Das sacramentum unctionis extremae wird von Petrus 10 Lombardus in der Serie der Sakramente an fünfter Stelle genannt und behandelt, Sentent. Libr. IV dist. 2 und 23. Es ist nie dogmatisiert, ist aber allgemeine Lehre geworden, daß es als „quintum sacramentum“ zu gelten habe und am nächsten zusammenhänge mit dem saer. poenitentiae. Als biblisches Fundament gelten die Stellen 15 Mc 6, 13 und Jak 5, 14—15. Es ist klar, daß diese nur wenig mit dem fixierten „Sakrament“ zu thun haben. Nach der ersten Stelle salbten die von Jesu ausgesandten Apostel viele Kranke mit Öl „und machten sie gesund“. Bei Jakobus handelt es sich um einen Rat: die Salbung mit Öl durch die Presbyter ist ein medizinales Verfahren; die Absicht desselben ist die Herstellung des Kranken, der in Aussicht gestellte Erfolg ist 20 bedingt durch die sittliche Qualität, insbesondere das Glaubensgebet der Gemeinde und des Empfängers; als zweite Wirkung wird dem Kranken, wenn er Sünde gethan hat, d. h. wohl wenn die Krankheit Folge der Sünde ist, die Vergebung derselben verheißen. Wir haben nicht viele Spuren von Krankenölung in der alten Kirche. Irenaeus bespricht die Jakobusstelle einmal genauer, In Levit. hom. II c. 1 (opp. ed. de la Rue 25 II, 190 f.), aber er bezieht sie auf die Sündenvergebung in der Metenikation, und erweitert den biblischen Text: vocet presbyteros ecclesiae et imponant ei manus ungentes cum oleo u. i. w. Ohne Zweifel hat er die infirmitas als moralische Krankheit gefaßt und verband man damals in Alexandrien die Handauflegung bei der Metenikation mit der Salbung. In demselben Sinne führt Chrysostomus (de Sacerd. III, 30 6 (opp. I, 2, MSG XLVII, 644) die Stelle als Beleg für die Macht des Priesters zur Sündenvergebung und Veröhnung der Gefallenen an. In der abendländischen Kirche erwähnt Irenaeus I, 21, 5 (Maß. = Harvey I, 14, 1), daß die gnostische Sekte der Markosier ihre Sterbenden mit einer Mischung von Öl und Wasser gesalbt und über ihnen gebetet

bätte, um ihre Seelen den feindlichen Mächten der Geisterwelt unzugänglich zu machen

- aber nur dogmatische Befangenheit kam mit Bellarmin, Binterim, Probst u. a. daraus schließen, daß auch in der katbolischen Kirche damals eine Ölung der Sterbenden üblich gewesen, die von den Häretikern nur imitiert und deparviert worden sei. Wohl aber be-
- 5 diente man sich im christlichen Privatleben des Öls zur Heilung von Krankheiten. Nach Tertullian (ad Scapul. 1) soll der Christ Proculus den Vater des Kaisers Antoninus, Severus, mit Öl (scil. geweihtem) hergestellt haben. Andere Beispiele hat Binterim S. 259 ff. 288 ff. gesammelt. Bald deutete der Aberglaube diese Erfahrung aus; wie das Tauf-
- 10 wasser in den Bassins, so plünderte er nicht minder das Öl in den Lampen der Kirchen und trug es in die Häuser als Bewahrungs- und Heilmittel gegen Krankheiten; Chrysostomus hat gegen derartiges nichts einzuwenden (in Matth. hom. XXXII al. XXXIII, 6, opp. VII, 1, MSG LVII, 381: er preist die Heiligkeit des Kirchengebäudes, alles ist da ehr-
- würdiger als in den Wohnhäusern: *καὶ γὰρ . . . ἡ λυγρία τῆς λυγρίας . . . καὶ ἴσους ὅσοι μετὰ πίστεως καὶ ἐνχαΐρας ἑλθοῦ χοιμαμένοι νοσήματα ἔλθουσιν*). Im
- 15 Jahre 416 läßt sich der römische Bischof Innocentius I. in seinem bekannten Briefe an den Bischof Decentius von Eugubium (ep. 25 c. 11, Epist. Roman. pontif. a S. Clemente I ad Leonem M., ed. Constant-Schönemann, S. 612 ff.) über Jak 5, 14, 15 aus. Er bezieht den Ausspruch auf die Ölung mit dem hl. Öle, das vom Bischof „bereitet“ sei und dessen sich nicht allein die Priester, sondern auch alle Christen „in sua
- 20 aut in suorum necessitate“ bedienen dürften. Nur den Penitenten sei dasselbe nicht zu gestatten, weil es eine Art von Sakrament (*genus sacramenti*) sei, denn welchen die anderen Sakramente versagt seien, dürfe auch dieses nicht zugestanden werden. Innocenz redet nur von der Krankenölung, nicht von der der Sterbenden, und betrachtet sie als ein Recht, nicht als eine Pflicht der Gläubigen. Interessant ist, daß er die *consuetudo*,
- 25 die er dem Decentius empfiehlt (im Notfalle Applikation des geweihten Öls auch durch Laien), als eine solche, die in Rom ihren Ursprung habe, bezeichnet. Ein Gebet für die bischöfliche (Wasser- und) Ölweihe, gerade auch für medizinale Zwecke, s. Constitt. apost. VIII, 29.

- Von dem Ende des 8. Jahrhunderts an beginnt die genauere Entwicklung der
- 30 Lehre von der kirchlichen Ölung. Theodulf von Orleans giebt im 2. Kapitulare an seine Klöster ausführliche Anweisungen über die Handlung; er stellt sie mit der Buße und der Eucharistie zusammen, MSL CV, 220 ff. Noch das zweite Aachener Konzil (836) bezeichnet als ihre Wirkung die *salvatio infirmorum* (cap. 2, Nr. 8; s. Harduin, Coll. Conc. IV, 1395). Dagegen nennt sie die Synode zu Chalons 813, can. 48 (Harduin
- 35 IV, 1040), bereits ein Heilmittel gegen die Schwächen der Seele und des Leibes; die *synodus Regiaticina* (zu Pavia, 850) empfiehlt sie als *magnum et valde appetendum mysterium*, das man gläubig begehren müsse, damit die Sünde vergeben und „consequenter“ die leibliche Gesundheit hergestellt werde (cap. 8, Harduin V, 27). Deutlich tritt jetzt die Beziehung auf die Sünde in den Vordergrund. Die Mönche von
- 40 Corbie fragen erst ihren Abt Adalhard in dessen von Paschasius Radbert verfaßten Biographie, ob er mit dem geweihten Öle gesalbt werden wolle, weil sie gewiß waren, daß er mit keiner Sünde belastet sei.

- Die nahe Beziehung, in welche so die Krankenölung zu der Buße, und zwar besonders zu der schwereren trat, veranlaßte die Frage, ob dieselbe wiederholt werden dürfe.
- 45 Als diese Frage von dem Abte Gottfried von Vendome (vgl. über ihn den Art. in Bd VII S. 37 f.) um 1100 an den Bischof Jvo von Chartres gerichtet wurde, verneinte letzterer sie, weil sie ein *genus sacramenti* sei und ein solches nach Augustin und Ambrosius die Möglichkeit der Wiederholung ausschließe. Diese Entscheidung, welche sich Gottfried aneignet (Epist. Lib. II, 19. 20), deutet darauf, daß man schon besonders an
- 50 die Sterbenden dachte. Das Konzil von Mainz 847 hat diese bereits im Auge (cap. 26, Harduin V, 13). Theodulf von Orleans empfiehlt noch die Ölung „in der Kirche“ vorzunehmen, denkt also sicher noch nicht vorwiegend an Sterbende, Capitulare II, 1. c.). Eine populäre Anschauung ging dahin, daß nach Empfang der Ölung der Wiedergenesende die Erde nicht mehr mit bloßen Füßen berühren dürfe und daß er sich des
- 55 ehelichen Umganges und des Fleischgenusses enthalten müsse. Er galt als ein bereits Abgeschiedener unter den Lebenden. Doch werden die Namen *Sacramentum exeuntium* oder *extrema unctio* erst im 12. Jahrhundert geläufig.

- Hugo a S. Victore (gest. 1141) hat als erster die letzte Ölung im Zusammen-
- 60 hange des theologischen Systems behandelt, vgl. in seiner *Summa sententiarum* den Tract. VI, wo er in cap. 15 (MSL CLXXVI) kurz davon handelt; (auch in Libri

duo de sacramentis christ. fidei beibringt er sie: II, pars XV, MSL I. c. 577 ff.). Der Lombard widmet ihr in Sentent. IV die Distinctio XXIII. Auch er wirft immer hin nur erst zwei Fragen auf, die er leicht erledigt, nämlich die nach der „institutio“ des Sakramentes und die nach der Wiederholbarkeit. Alexander von Hales (gest. 1245) streift die extrema unctio kurz. Er rechnet sie zu den sacramenta, widmet ihr aber keine besondere Erörterung (i. Summa IV, Quaest. VIII, Membr. VII art. 2). Dagegen die eigentlich großen Scholastiker wenden ihr eine genaue theologische Erörterung zu, so Albert d. Gr. in seinem Kommentar zu Sentent. IV, Dist. XXIII (opp. Lugd. tom. XVI), Bonaventura in der Elucidatio ebendazu, und zumal Thomas von Aquino, Summa IV, Dist. XXIII (Parmejer Ausg. VII, 2, 872 ff.). Der letztere hat, wie der Lombard, zwei Quästionen, nämlich: 1. de ipso sacramento (art. 1 de ipsa extr. unctione [utrum sit sacramentum], 2. de effectu ejus [utrum valeat ad remissionem pecc.], 3. de materia ipsius [utrum oleum olivae sit conveniens materia], 4. de forma [utrum habeat aliquam formam]); II. de administratione et usu sacramenti (art. 1: quis sit minister hujus sacramenti [utrum laicus possit hoc sacramentum conferre], 2. cui debeat conferri [utrum sanis debeat conferri], 3. in qua parte [utrum hoc sacramento totum corpus inungi debeat], 4. utrum debeat iterari). Seither steht die kirchliche Lehre in den Hauptsachen fest. Ihre sanktionierte Gestalt erhielt sie zuerst durch Eugen IV. auf dem Konzil zu Florenz 1439 in dem Decretum pro Armenis, Bulle „Exultate Deo“ (i. Denzinger-Stabl, Z. 160 ff., speziell Nr. 595). Definitiv fixiert wurde sie in Trident, Sess. XIV, (25. Nov. 1551). Siehe dann noch besonders den Catechismus Romanus, p. II, cap. VI und Bellarmin, De controversiis christ. fidei tom. III (Colon. 1615), Z. 483 ff.

2. Nach dem Lombarden ist das Sakrament von den Aposteln, nach Alexander von Hales von Christus durch die Apostel, nach Bonaventura vom hl. Geist durch die Apostel eingesetzt; nach Thomas hat es Christus wohl eingesetzt (Mc 6, 13), dagegen den Aposteln die Verkündigung überlassen. Daran schließt sich die Erklärung des Tridentinums, daß Christus selbst dies Sakrament gestiftet und den Aposteln Mc 6, 13 „insinuiert“ habe (salvator unctionis specimen quoddam dedisse visus est, sagt der römische Catechismus quaest. 8), daß es aber erst von Jakobus, dem Apostel und Bruder Jesu, „promulgiert“ und den Gläubigen empfohlen werden sei. Bellarmin versucht (cap. 2) diese Bestimmung zu rechtfertigen; er giebt zu, daß die Salbung Mc 6, 13 die Heilung des Leibes bezweckt, daß sie in allen Fällen unfehlbaren Erfolg gehabt habe und in keiner Weise sakramentlich gewesen sein könne, da die Apostel noch keine Priester gewesen seien; auf der andern Seite behauptet er, daß Ja 5, 14. 15 bereits alle wesentlichen Erfordernisse des Sakramentes gegeben seien, daß diese Salbung nicht vornehmlich die leibliche Heilung, sondern das Seelenheil bezweckt habe und daß jene darum auch nicht in allen Fällen erfolgt sei (cap. 2 u. 3); den Begriff der Insinuation durch Christus will er letztlich auf die Bedeutung der symbolischen Präfiguration (adumbratio) beschränken.

Als die „Materie“ des Sakramentes bezeichnen alle gleichmäßig das vom Bischof geweihte Olivenöl (Decret. Eugen. IV, Decreed. Trid. c. 1. Catech. Rom. qu. 5). Thomas erörtert (quaest. I, art. 3) die Frage, ob nicht Balsam besser „conveniens“ wäre, beruhigt sich aber bei dem Wortlaut von Ja 5, 14. Die Theologen stellen ausdrücklich fest, daß unter „Oleum“ nur Olivenöl zu verstehen sei. Das Krankenöl, oleum infirmorum, ist wohl zu unterscheiden von dem Katechumenenöl und dem Chrisma oder Chriam. Es muß unbedingt rein, d. h. unvermischt sein, während das Chriam einen Zusatz von Balsam hat. Ebenso unerlässlich ist, daß es von einem „Bischof“ geweiht ist. Paul V. hat 1655 die Frage, ob das Sakrament der letzten Stung oleo episcopali benedictione non consecrato in gültiger Weise ministriert werden könne, verneint. Gregor XVI. bestätigte 1842 diese Entscheidung und erklärte, daß ein Pfarrer auch nicht in casu necessitatis sich eines von ihm selbst geweihten Oles bedienen dürfe; vgl. Denzinger-Stabl Nr. 1194 und 1195. Die „Form“ des Sakramentes ist erst nach langem Schwanken festgestellt worden. Sofern die ersten Erwähnungen der Krankenölung auf Ja 5 zurückweisen, konnte für den Kranken nur gebetet werden. Je mehr indeß die Richtung der Zeit darauf hindrängte, diese Handlung in den Kreis des Sakramentlichen zu ziehen, mußte sich auch Neigung zeigen, die Fürbitte mit der indikativen Formel zu vertauschen. In der von dem Abte Grimbold von St. Gallen besorgten Bearbeitung des gregorianischen Sakramentars finden sich Formeln beider Art zum freien Gebrauch nebeneinander. Bonaventura (l. c. art. 1, qu. 4) und Thomas

(quaest. I art. 1) entscheiden sich für die deprefative: Per istam sanctam unctionem et piissimam suam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum, auditum etc. deliquisti. Bestätigt wurde dieselbe zu Florenz. Vgl. auch das *Rituale Romanum*. Der römische Katedbismus (I. e. qu. 7) sucht sie durch Hinweisung auf die Erfahrung zu rechtfertigen, daß die Herstellung des Kranken (von der sie jedoch kein Wort enthält) nicht in allen Fällen eintrete.

Was Zweck und Wirkung der letzten Sung betrifft, so wird sie von der tridentinischen Synode als das Sakrament bezeichnet, das nicht bloß der Buße, sondern auch dem ganzen christlichen Leben, das ja eine beständige Buße sein müsse, ihre Vollendung gebe (*sacramentum poenitentiae et totius Christianae vitae consummativum*). Danach müßte die letzte Sung an Wirksamkeit alle übrigen Sakramente weit überbieten, und dennoch nimmt sie im römischen Christenstume im Vergleiche zu Taufe, Abendmahl und Buße nur eine untergeordnete Stelle ein; sie ist nur ein Anmerum zum Bußsakramente, eine Handlung, durch welche den beiden ihr in der Praxis vorausgehenden Sakramenten die Bedeutung der unmittelbaren Vorbereitung zum Tode aufgeprägt wird. Es ist daher auch nur wenig gelungen, eine spezifische Wirkung nachzuweisen, welche sie von den übrigen Gnadenmitteln unterscheidet und ihren selbstständigen sakramentlichen Charakter rechtfertigt. Der Lombarde giebt noch sehr allgemein als ihren Zweck an *peccatorum remissio et corporalis infirmitatis alleviatio*. Albert d. Gr. meint, da die Reinigung von der Erbsünde durch die Taufe, von der aktuellen Sünde durch die Buße geschehe, so könne nur an die Reinigung von den Überresten (*reliquiae*) der Sünde gedacht werden, welche den Eingang der Seele zur letzten Ruhe hinderten (in lib. IV. Dist. 23, art. 14). Thomas von Aquino bestimmte den Begriff dieser Überreste als geistliche Schwäche, eine Art von Mattigkeit und Untüchtigkeit, welche dem Menschen den *perfectus vigor ad actus vitae gratiae vel gloriae* nicht gestatte. Treffe die *gratia*, die in dem Sakrament der Sung wirkt, noch oder wieder (nämlich nach der poenitentia, die vorangegangen) auf ein *peccatum*, so nehme sie dieses freilich auch *quoad culpam* mit weg, aber „non semper invenit“. Das Sakrament zielt nicht auf die eigentlichen *peccata*, weder die *mortalia*, noch auch, wie einige meinten, auf die *venialia*, sondern *principaliter* eben auf die *reliquiae* der Sünde, für die es die „*medicina*“ sei; quaest. I art. 2 quaestione. 3 sol. 1. Es wolle keinesfalls *poenitentiae suum effectum* nehmen. Die körperliche Heilung ist nach Thomas nur sekundärer Zweck, sie tritt nur ein, wenn der primäre Zweck dadurch nicht gehindert, sondern gefördert wird, I. e. sol. 2. Anders als Thomas sieht Bonaventura gerade die Überwindung der lässlichen Sünden als die spezifische Wirkung der letzten Sung an. Im Leben, meint er, seien die lässlichen Sünden unvermeidlich; durch die letzte Sung würden sie so getilgt, daß ihre Wiederkehr nicht mehr zu befürchten stehe und daß die befreite Seele neue Kraft der andächtigen und liebevollen Erhebung zu Gott empfangen, was notwendig auch erleichternd auf die Schwäche des kranken Leibes zurückwirken müsse; diese letztere Wirkung aber werde nur *per accedens* gelbt (in lib. IV. Dist. 23, art. 1, qu. 1). Das Tridentinum begnügte sich (e. 2), sämtliche positive Behauptungen, welche von der Scholastik aufgestellt worden waren, einfach zu summieren, und überließ es den Theologen, was darin disparat war, dialektisch zu vermitteln. Es erklärte, durch die *unctio* mit dem hl. Geiste, welche die *res* dieses Sakramentes sei, würden die Vergehungen, wenn deren noch einige zu sühnen seien, und die Überreste der Sünde getilgt, des Kranken Seele aber erleichtert und gestärkt im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, so daß er sein Leiden leichter trage und den Versuchungen des Teufels erfolgreicher widerstehe; auch die körperliche Genesung erfolge bisweisen, wenn sie dem Seelenheile zuträglich sei. Dieser mittlere Durchschnitt scholastischer Vebildung konnte nicht befriedigen und mußte zu dem Versuche reizen, die tridentinische Bestimmung schärfer zu fixieren. Der römische Katedbismus nimmt zwei Wirkungen dieses Sakramentes an; die erstere ist die Nachlassung der leichten oder lässlichen Sünden; die zweite die Aufhebung der durch die Sünde verschuldeten Schwäche samt den sonstigen Überresten der Sünde (I. e. e. 11). Bellarmin unternahm eine präzisere Definition des Begriffs der *reliquiae peccati*; er verstand darunter einerseits solche Vergehungen, lässliche oder tödliche, in welche der Mensch nach der Beichte und der Eucharistie wieder falle, oder welche trotz derselben ungesühnt geblieben seien, weil er beide Sakramente, ohne es zu wissen, nicht in der rechten Weise und folglich ohne die rechte Wirkung empfangen habe; andererseits die Angst und Trauer, welche als Folge der Sünde die Todesstunde verbittert und erschwert (e. 8). Die neueren Dogmatiker haben die Sache nicht weiter gefördert.

3. Das Krankenöl wird von dem Bischof am dritten Sonntag unter der Messe zugleich mit dem Katechumenenöl und dem Chrisma geweiht. Jedem Dekanate wird eine Quantität desselben zugestellt und von diesem an die einzelnen Paredieen verteilt. Ist das Öl nach Ablauf des Jahres noch nicht aufgebraucht, so wird der Rest (in der Lampe vor den Hostien) verbrannt; dreht es früher auszugehen, so darf unge- 5 weihetes Öl, aber nur in geringer Quantität, zugegossen werden. Vgl. *Rituale Rom.* I. e. cap. 1, § 3.

Die Salbung selbst geschieht vom Priester, der dabei nicht in seiner Person thätig ist, sondern die Stelle der gesamten Kirche und Jesu Christi vertritt, Thomas, quaest. II, art. 1 quaestione. 3, sol. 1. Seine Würdige, die dem Sakramente die Form, d. h. 10 nach scholastischem Sprachgebrauche das Wesen gibt, hat nach ihrem primären Zwecke eine unfehlbare Wirkung („quantum est de se habet certitudinem“), freilich nur wenn kein defectus ex parte recipientis vorhanden ist, Thomas, quaest. I, art. 1 quaestione. 3, sol. 2. Der Laie kann dieses Sakrament nicht spenden, weil er, als Privat- 15 person ohne öffentlichen kirchlichen Charakter, nicht in der Person der Kirche beten kann. Thomas, quaest. II, art. 1 quaestione. 3, sol. 1. Nach der Jakobusstelle kann aber auch kein Diakon die Ölung in gültiger Weise verrichten; auch der Papst vermag einen solchen nicht zu bevollmächtigen. Natürlich macht die oben (S. 306, 15) berührte Äußerung des Papstes Innocenz I. und die darin bezeugte alte consuetudo romana den neueren Theologen dabei zu schaffen; vgl. z. B. Gehr, S. 296. Wenn Jakobus von „presby- 20 teri“ spricht, so bedingt das doch nicht, daß das Sakrament von einer Mehrzahl von Priestern vollzogen werden müsse. Andererseits ist es freilich erwünscht, daß mehrere Priester oder doch Kleriker der Handlung assistieren, Gebete sprechen (die Bußpsalmen und die Litanei rezitieren). Das *Rituale Rom.* bestimmt ausdrücklich (Tit. V, cap. 2), daß „saltem unus clericus“ den Priester begleiten solle, um das geweihte Wasser mit dem 25 Weibwedel bereit zu halten u. Sind mehrere Priester zugegen, so „dürfen“ sie sich in die Handlung insoweit teilen, als verschiedene Sinne (Gliedermaßen) in Betracht kommen, doch muß jeder bei der unctio, die er vornimmt, auch die dazu gehörigen Worte sprechen, denn Materie und Form müssen immer von derselben Person administriert werden, Gehr, S. 297. 30

Zeit die Ölung ihren spezifischen Charakter als Sterbesakrament erhalten, also spätestens seit dem 12. Jahrhundert, ist strittig, bei welchem Maße von Krankheit sie spendend werden dürfe oder solle. Thomas, quaest. II, art. 2 quaestione. 1, sol. 2 bezeichnet das Sakrament als ultimum remedium quod ecclesia potest conferre und als quasi immediate disponens ad gloriam, jenach „soll“ es nur denen erbi- 35 biert werden „qui sunt in statu exeuntium“. Aber freilich, es ist schwer zu entscheiden, wann dieser status anzunehmen ist. Das Tridentiner Dekret drückt sich unbestimmt aus: esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur (cap. 3). Der römische Katechismus beschränkt seine Spendung auf schwer Erkrankte und empfiehlt, daß 40 diese es zur Zeit des noch ungetrübten Bewußtseins begehren sollen, weil der Glaube und die religiöse Stimmung einen reicheren Empfang der Gnade vermitteln; Besinnungslose und Rasende sollen es dagegen nur empfangen, wenn sie es noch bei vollem Verstande begehrt haben, aber vor der Auspendung in ihren Zustand versinken. Ebenso soll es Kindern nicht gegeben werden (I. e. qu. 9). Indem der Begriff der Krankheit festgehalten wird, 45 gilt als ausgemacht, daß keiner, der in „Gesundheit“ dem Tode sicher oder möglicherweise entgegensteht, das Sakrament empfangen dürfe. *Rit. Rom.* I. e. cap. 1, § 9: non ministretur praelium initurus aut navigationem, aut peregrinationem, aut alia pericula subituris, aut reis ultimo supplicio mox afficiendis; auch Frauen, die der Geburt entgegenstehen, dürfen es nicht erhalten u. 50

Indem Thomas in quaest. II, art. 3 erörtert, ob totum corpus zu salben sei, stellt er fest (quaestione. 3, sol. 2), daß es für die Sünden drei principia gebe, 1. das principium dirigens sel. vis cognoscitiva, 2. das princ. imperans sel. vis appetitiva, 3. das princ. exequens, sel. motiva. Das erstere ist repräsentiert durch die fünf Sinne und ist das wichtigste; diese (die Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände) 55 sind demnach in erster Linie zu salben. Sekundär kommen die beiden anderen Prinzipien in Betracht, sie haben ihren Sitz in den Nieren bez. Lenden und in den Füßen. So sind jedenfalls nicht mehr als sieben Salbungen nötig und sie bilden die eigentlich selenne Gestalt des Sakraments. Das *Rit. Rom.* gestattet für eilige Fälle die möglichste Ab- 60 kürzung. Es genügt, daß eine Salbung vorgenommen wird, wobei die „Form“ fürs

zusammenzuziehen ist. Bei Frauen ist mit Rücksicht auf das Schamgefühl von einer Salbung der Lenden und Füße abzusehen. — Um die Ölung würdig zu erhalten, soll der Kranke in der Regel vorher das Bußsakrament und die „heilige Wegzehrung“ empfangen haben. In einigen Fällen genügt die Ölung für sich selbst als Bereitung zur

5 Seligkeit.

Die Möglichkeit der Wiederholung der letzten Ölung galt im 12. Jahrhundert im allgemeinen für ausgeschlossen. Doch wurde sie in Clugny behauptet und Petrus Venerabilis (seit 1122 Abt von Clugny, gest. 1156) rechtfertigt sie (Epist. Libr. V Nr. 7, MSL CLXXXIX, 392 ff.) in weitläufiger Erörterung damit, daß auch die Wiederkehr  
10 der Sünden unvermeidlich sei, gegen welche dieses Sakrament geordnet sei. Hugo von St. Viktor und Peter der Lombarde treten ihm darin bei. Bonaventura begründet die Iterabilität derselben damit, daß sie keinen Charakter imprimiere (l. c. art. 2, qu. 4), Thomas damit, daß sie keinen „effectus perpetuus“ habe (quaest. II art. 4 quaestione. 2 sol. 1). Die Frage war nun im allgemeinen erledigt, und die Scholastiker  
15 stritten nur darüber, wann die Wiederholung stattfinden dürfe. Albert der Große entschied: erst nach Ablauf eines Jahres (l. c. art. 20). Bonaventura fand es absurd, die Verwaltung der Sakramente nach dem Lauf der Gestirne zu regeln, und verlangte, daß der kritische Moment der Krankheit den Ausschlag gebe. Nach Thomas (l. c. sol. 2) kann es schon in derselben Krankheit bei einer Recidive gegeben werden, weil diese als  
20 alia infirmitas angesehen werden dürfe. Das Tridentinum und der Katechismus begnügen sich, die Wiederholbarkeit im allgemeinen auszusprechen.

II. Die griechische Kirche stimmt nur in beschränktem Maße mit der römischen überein. Seit dem Konzil von Lyon 1271 bzw. dem von Florenz 1439 gilt ihr die Krankenölung als eins der Hauptmysterien und als Äquivalent der römischen letzten Ölung. Sie ver-  
25 wirft jedoch die Bezeichnung *εὐχάρις*, und hält an dem Namen *εὐχέλαιον* (Gebetsöl) fest, weil sie die Ölung nicht erst in der letzten Not, sondern gerade, wenn noch Hoffnung zur Genesung ist, anwendet. Die einigermaßen romanisierende *Confessio orthodoxa* des Mosilas bietet nur ganz knapp die dogmatische Lehre p. I quaest. 117—119, der Katechismus des Philaret (im Anhang zu Philaret, Gesch. der Kirche Rußlands II,  
30 Z. 293 ff.) sagt fast dasselbe. Beide geben Heilung der Seele und des Leibes als „Frucht“ des Mysteriums an. Metrophanes Kritepidos, *Confessio* cap. 13 (*Monumenta fidei ecclesiae orient.* ed. Kimmel, App. S. 151 ff.) ist ausführlicher, er schildert besonders den Ritus. Ihm steht die leibliche Heilung als Zweck im Vordergrund, freilich unter Betonung der Sünde als Quell vieler Krankheiten und der „vergebenden“ Gnade als  
35 Grundlage des Mysteriums. Es scheint, daß sich ein gewisser Unterschied zwischen der Betrachtung der Gebetsölung bei den Russen einerseits, den Griechen andererseits herausgebildet hat, denn bei ersteren bleibt die körperliche Heilung eine Hauptsache, während die Griechen, wie wenigstens Beth S. 316 f. es darstellt, jetzt ganz vorab an Vergebung der Sünde denken. Beth sagt, es werde in der griechischen Kirche empfohlen, das Mysterium  
40 möglichst oft zu begehren, häufig werde es vor dem Abendmahl anstatt der Beichte oder aber nach der Beichte zur völligen Reinigung und Kräftigung der Seele in Anspruch genommen. Griechen und Russen begehren die Feier, wo möglich, in der Kirche. Malzew schreibt (a. a. O. 150 Anm. 1): „Die heilige Ölung wird in der Kirche voll-  
45 gezogen, wenn der Kranke sein Lager verlassen kann, oder zu Hause inmitten des versammelten Volks. Die Kirche wünscht auch, daß die Vollziehung des Sakraments von einer Versammlung von Priestern geschehe“. Es gehören sieben Priester zu der Feier, aber man muß sich notgedrungen oft an nur einem genügen lassen. Jeder der sieben vollzieht die volle Salbung, die während siebenfacher biblischer Vorlesungen (sieben epistolischer, sieben evangelischer) und siebenfacher Gebete, sowie unter vielen Ge-  
50 sängen geschieht. Gesalbt werden (Malzew S. 493) die Stirn, die Nasenflügel, Wangen, Mund, Brust und beide Hände, indem eine Kreuzform darauf beschrieben wird. Das Gebet, unter dem jeder Priester die Salbung vornimmt, vgl. bei Malzew S. 493 ff., Beth S. 418. Das *εὐχέλαιον* wird stets für den Einzelfall geweiht von dem „ersten Priester“ (Malzew S. 175); die Ölweihe (mit vielen Gebeten und Gesängen) bildet den  
55 Eingang der Feier, es handelt sich um das Öl der heiligen Lampe, die der Priester eventuell in das Haus des Kranken mitbringt (s. v. S. 306, 10 ff. die Notiz aus Chrysostomus). Alljährlich am Gründonnerstag (bei den Griechen nach Beth am Karntittwoch) wird in der Kirche ein „Fest des Eudelacon“ gefeiert, an dem alle, auch Gesunde, gesalbt werden; der Ritus hat statt „vor der Liturgie“, s. ihn bei Malzew S. 549 ff.

60 Die Nestorianer und Armenier üben keine Krankenölung, doch haben wenigstens die

letzteren sie ebendam gekannt; f. Denzinger, Ritus Orient. I 181ff., auch Matzew E. CCCXXXIII ff. Die Repten und sprichen Jakobiten haben einen Ritus derselben, der dem der „orthodoxen Kirche“ zu vergleichen ist; Denzinger, II, 183 ff. 306 ff.; Matzew, E. CCCXXIX ff. (G. E. Steig \*) R. Stattenbush.

**Österreich** (Cisleithanien, „die im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder“), 5  
 kirchlich-statistisch. — Literatur: Juitiz-Gesetz-Sammlung v. 1780—1848, 11 Bde;  
 Politische Gesetz-Samm. v. 1781—1848, 76 Bde; G. Nechberger, Handbuch d. österr. Kirchen-  
 rechts, 1807, 3. A. v. Gapp 1816; Das allgem. bürgerl. Gesetzbuch v. 1811; Histor. und  
 topograph. Darstellung der Pfarren, Stifte . . im Erzherzog. Österreich, 1821—40, 18 Bde;  
 Wanisch, Statistik aller Seelsorgerbezirke, Kirchen und Klöster im Königreich Böhmen, 1835; 10  
 B. Barthenheim, Österreichs geistl. Angelegenheiten in ihren polit.-administrativen Beziehungen,  
 1841; v. Helfert, Die Rechte u. Verfassung der Kathol. i. d. österr. Kaiserstaat, 3. A., 1843;  
 Philips, Kirchenrecht, 1845 ff., 6 Bde; Bericht über die v. 3. bis 11. Aug. 1848 in Wien  
 abgehaltene Konferenz frei gewählter Vertreter mehrerer Gemeinden, 1848; v. Helfert, Hand-  
 buch d. Kirchenrechts aus den gemeinen und österr. Quellen, 3. A., 1848; Reichs-Gesetz-Blatt, 15  
 seit 2. Dez. 1848; seit 1870: Reichs-Gesetz-Blatt für die im Reichsrat vertretenen Königreiche  
 und Länder; Weidtel, Untersuchungen über die kirchl. Zustände in den faul. Staaten, 1849;  
 Verhandlungen und Vorschläge der zur Regelung des Verhältnisses d. ev. Kirche zum Staat  
 im Sommer 1849 nach Wien einberufenen Versammlung der österr. Superintendenden und  
 ihrer Vertrauensmänner, 2. A., 1850; Schimfo, D. kirchl.-rel. Leben im konstitution. Staat, 20  
 1850; Brühl, Acta ecclesiastica, T. VI, 1853; (Neßler), Studien über das österr. Konkordat,  
 1856; Jacobson, Ueber das österr. Konkordat v. 18. Aug. 1855, 1856; Kuzmann, Lehrbuch  
 des allgemeinen und österr. ev.-protest. Kirchenrechtes, 1856; Günzel, Handbuch des neuesten  
 in Österreich geltenden K.-Rechtes, 1857 ff., 3 Bde; Kuzmann, Handbuch d. allg. u. protest.  
 Ehrerechtes, 1860; Schulte, Betrachtungen über die Stellung d. kath. Kirche u. d. protest. Kirche 25  
 in Österr., 1861; Fuß, Österreichs Umbau im Verhältnisse des Reiches zur Kirche, 1862;  
 Bachmann, Lehrbuch des K.-R. mit Berücksichtigung der auf die kirchlichen Verhältnisse Bezug  
 nehmenden österr. Gesetze und Verordnungen, 3 Bde, 3. A., 1863/66; Neher, Kirchl. Geog-  
 raphie und Statistik, 1. Abt. 2. Bd, 1865; Roscovam, Monumenta Catholica T. VI, 1865;  
 Porubsky, Die Rechte der Protestanten in Österreich, 1867; Schulte, Die juristische Persön- 30  
 lichkeit der kath. Kirche, ihrer Institute und Stifungen, sowie deren Erwerbsfähigkeit nach  
 dem gemeinen, bayerischen, österreichischen u. Rechte, 1869; ders., Die Stifte der alten Orden  
 in Österreich ihre Aufgabe, Stellung, Wirksamkeit, 1869; Michner, Compendium juris ecclies.  
 cum singulari attentione ad leges partic. vi conventionis XVIII. Aug. MDCCCLV, cum  
 sede apostol. initae in Imp. Austriaco vigentes, 3. A., 1870; Porubsky, Kritische Befund- 35  
 ung der neuen österreichischen Gesetze vom 25. Mai 1868 über Ehe, Schule und interkon-  
 fessionelle Verhältnisse. In: Ztschr. f. KR. IX. Bd, 1870; Schulte, Lehrbuch des Kirchen-  
 rechts, 3. A. 1873; Sammlung der allgemeinen kirchlichen Verordnungen des f. k. ev. Ober-  
 kirchenrates A. u. H. Befennnisses seit 1873; Statistische Monatschrift, Wien 1875 ff. Heraus-  
 gegeben von der f. k. Statistik. Centralkommission; Die Länder Österreichs-Ungarns, 13 Bde, 40  
 1880 ff.; Die Völker Österreichs-Ungarns, 11 Bde, 1881 ff.; Umlauf, Die österr.-ungar.  
 Monarchie, 2. A., 1881 ff.; G. Frank, Das Toleranzpatent Kaiser Josephs II., 1882; E. Fried-  
 berg, Die geltenden Verfassungs-gesetze der evangelischen Landeskirche in Österreich u. Sieben-  
 bürgen AB. 1885; J. P. Jordan, Schematismus der gesamten katholischen Kirche Österr.- 5  
 Ung., 1887; Schematismus d. ev. Kirche Augsburg. und Helvet. Bekenntnisses in den im Reichs-  
 rate vertretenen Königreichen und Ländern, 1887; D. Werner, Orbis terrarum cath., 1890,  
 S. 87—100; Organische Bestimmungen für die Militär-Seelsorge. Normal-Verordnungs-Blatt  
 für das f. u. k. Heer, 15. Stück A—1, h; Brachelli, Statistische Skizzen d. österr.-ungar.  
 Monarchie, 13. Aufl. 1892; Verfassung der ev. Kirche Augsburg. u. Helvet. Bekenntnisses in  
 den vom Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern, 1892; G. Frank, Die Lipowaner, 50  
 ZvTh 35 (1892), 93—98; Niefer, Die rechtl. Stellung der ev. Kirche Deutschlands, 1893;  
 Bering, Lehrbuch d. kath., oriental. und protest. KR. mit besonderer Rücksicht auf Deutschland,  
 Österreich und der Schweiz, 3. A., 1893; Joh. Heindl, Das kirchliche Österreich-Ungarn. Allg.  
 Real- und Personal-Handbuch der katholischen Kirche in Österreich-Ungarn einschließlich  
 Bosnien und Herzegovina, 1894; Hermann Pfaff, Die theologischen Studien und Anstalten 55  
 d. katholischen Kirche in Österreich 1894; Neher, Österreich in Vergangenheit und Weltes Kirchen-  
 lexikon, 2. A., 9 (1895), 728—761; Weidtel-Huber, Geschichte der österr. Staatsverwaltung,  
 1896/98; E. Mischler u. J. Albrich, Österr. Staatswörterbuch, 2 Bde, 1895—97 (Neue Aufl. im  
 Erscheinen); Hans Mayerhofer, Österreich-ungar. Pfarrorte-Lexikon, 1896, enthaltend die  
 Pfarrorte, Kultusgemeinden und Filialen aller Konfessionen; Beer, Kirchl. Angelegenheiten 60  
 Österreichs (1816—1842) in „Mt. d. Instituts f. österr. Geschichtsforch.“, Bd XVIII, 1897;  
 G. A. Stalský, Zur Geschichte d. evang. Kirchenverfassung in Österreich, 1898; Ch. A. Wig,  
 Die evang. Kirchen Augsburg. und Helvet. Bekenntnisses, 1898; (Johann Schrammel), Reich 65  
 illustr. Schematismus sämtlicher Männer- und Frauenklöster, Abteien, Stifte . . in Österr.-  
 Ungarn . . . Wien, ohne Jahrzahl [1900] 2 Bde; Groß, Katholisches Kirchenrecht, 3. A. 1900; 67

S. Braunsberger, Rückblick auf das kath. Ordenswesen im 19. Jahrh., 1901, S. 124 ff.; P. W. Baumgarten, D. kath. Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild, 3 Bde, 1902 (3. Bd); Frommes Kalender für d. kath. Klerus Oesterr.-Ungarns, 24. J., 1902; D. Hübner-v. Zuralschke, Geogr. statist. Tabellen 51 ff., 1902; Loeische, Geschichte des Protestantismus in Oesterreich 1902 (u. die Quellen dafelbst); Vollständiges Christen-Verzeichnis der im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, hrsggeg. v. d. k. k. statistischen Central-Kommission 1902; Schematismus der allgemeinen Volks- und Bürgerschulen, Wien 1902; Oesterreichische Statistik, hrsggeg. v. d. k. k. Statist. Central-Kommission, 62. Bd, 2. H. 1902 (Statistik der allgemeinen Volks- und Bürgerschulen v. 15. Mai 1900); 63. Bd, 1. H., 1902; 10 (D. Ergebnisse d. Volkszähl. v. 31. Dezember 1900, S. XXXII f. und Tabelle II, S. 38 f.); Kathol. Volkskalender, 13. Jahrg. 1903, S. 29—34; M. L. Sidmann, Entwicklung Wiens im 19. Jahrh., Histor.-stat. Atlas mit 41 Tafeln, 1903, (Tafel 29/30); Akten des k. k. ev. Oberkirchenrates in Wien.

Unwesende Bevölkerung nach der Religion s. S. 313.

15

### Die katholische Kirche.

Nachdem der Staat durch Gewaltmittel und Reformationsmaßregeln die katholische Kirche von dem Protestantismus befreit hatte, begann er, sie zu beherrschen. Lange vor Kaiser Joseph II. waren Gallikanische und Jansenistische Lehren eingedrungen, die durch den Hebronianismus (siehe Bd V S. 787) vertieft wurden. Unter Joseph II. wurde 20 die katholische Kirche Oesterreichs fast in eine schismatische umgewandelt. Es hatte sich ein Kirchenregiment ausgebildet, infolge dessen das *jus circa sacra* bis in die Einzelheiten der kirchlichen Angelegenheiten durch Staatsgesetze festgestellt war. Es gab kaum ein Gebiet der kirchlichen Thätigkeit, Rechtssprechung und Verwaltung, wo die Staatsgewalt ihren Einfluß nicht hätte geltend machen können. Ein neuer Abschnitt brach mit 25 dem Konkordat vom J. 1855 an. Nachdem das kaiserliche Patent vom 4. März 1849, sowie die kaiserlichen Verordnungen vom 18. und 23. April 1850 den Grundsatz der vollen Selbstständigkeit der Kirche ausgesprochen hatten, begannen im Jahre 1853 die Unterhandlungen mit der mehr unworbeneben alswerbenden Kurie zur Durchführung jenes Grundsatzes. Das Ergebnis war das Konkordat vom 18. August 1855, welches 30 durch eine Bulle des Papstes und durch ein kaiserliches Patent, beide datiert vom 5. November 1855, veröffentlicht wurde. In 36 Artikeln wird die Zuständigkeit in Bezug auf sämtliche kirchliche Angelegenheiten endgültig geordnet. Die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung (*jurisdietio et administratio*) ist in allen innerkirchlichen Dingen der Kirche selbst vollständig freigegeben, namentlich der Wechselverkehr zwischen den Bischöfen, 35 der Geistlichkeit, dem Volke und dem hl. Stuhle, die Erziehung für und die Aufnahme in den Klerus, die Bestellung der Organe für die Diözesanverwaltung, die Anordnung von öffentlichen Gebeten, Prozessionen, Wallfahrten, Leichenbegängnissen, Provinzial-Konzilien und Diözesansynoden; die Überwachung und Leitung des Unterrichtes der katholischen Jugend und der gesamte Religionsunterricht von der theologischen Fakultät bis 40 zur Volksschule herab, das kirchliche Recht der Bücherzensur, die Jurisdiktion in Ehefachen, in Betreff der Disziplin des Klerus und der geistlichen Strafgewalt über die Laien und hinsichtlich des Patronatsrechtes; die Besitzergreifung von Kirchengut, die innere Leitung des Ordenswesens. Dem Staate bleibt vorbehalten das Urteil über die bürgerlichen Wirkungen der Ehe, die bürgerlichen Rechtsverhältnisse des Klerus und die Strafgerichtsbarkeit über denselben. Das Einvernehmen zwischen Staat und Kirche wird gefordert 45 für Neuerrichtung oder Veränderung der Diöcesen, Pfarreien und sonstigen Benefizien, Besetzung der Pfründen und kirchlichen Ämter, Anstellung von Professoren der Theologie, Katecheten, Schuloberaufsehern, Einführung von Orden und religiösen Genossenschaften, Verwendung der Mittel des Religionsfonds. Ausdrücklich wurden „alle bis gegenwärtig 50 in was immer für einer Weise und Gestalt erlassenen Gesetze, Anordnungen und Verfügungen, insoweit sie diesem feierlichen Vertrage widersprechen, durch denselben aufgehoben“. Das Konkordat sollte „von nun an immerdar die Geltung eines Staatsgesetzes“ haben. — Die Wirkungen des Konkordates, das freilich nur in wenigen Punkten ins Leben trat, machten sich auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens besonders nach zwei 55 Richtungen sofort geltend. Das bisher zu Recht bestandene Ehegesetz (Allgem. bürgerl. Ges.-Buch, II. Hauptst.) wurde einer einschneidenden Prüfung unterzogen und für die Katholiken durch das kais. Patent vom 8. Oktober 1856 ein neues Ehegesetz veröffentlicht, das in jeder Beziehung den Beschlüssen des Conc. Trid. entsprach und die Ehegerichtsbarkeit den neu eingesetzten bischöflichen (geistlichen) Ehegerichten überwie. So kam aber 60 wurden in allen Diöcesen die von dem Conc. Trid. vorgegebenen, in den Art. VI und



Anwesende Bevölkerung nach der Religion  
nach den Ergebnissen der Volkszählung vom 31. December 1900.

	Römisch-katholisch		Griech.		Armen.		Christenbisch.		Griech. Armen.		Evangelisch		Königlicher	Mennoniten	Unitarier	Eippovanner	Serafisten	Wahanne	Andere Konfessionen	Zusammen
	uniriert		orientalisch		Konfession		Königlicher		Königlicher		Königlicher									
Nieder-Österreich	3,215	96	1,054	4,285	119	58,052	7,408	5	552	7	84	6	157,278	891	265	2954	3,100,493			
Oberr-Österreich	88	4	193	47	4	18,143	230	—	12	—	—	—	1,280	—	4	58	810,246			
Salzburg	7	—	7	14	—	1,211	73	—	11	—	—	—	199	—	1	17	192,763			
Graz	117	—	281	850	2	12,675	484	—	35	1	—	4	2,283	362	9	148	1,356,194			
Kärnten	65	—	9	31	—	20,100	383	—	10	—	—	—	212	—	1	14	367,324			
Krain	357	1	3	289	—	285	128	1	14	1	—	—	145	—	—	—	11	508,150		
Triest u. Gebiet	41	2	10	1,378	47	13,16	456	2	134	—	1	—	4,954	4	22	291	178,399			
Görs u. Gradista	9	—	—	59	—	289	85	—	15	—	—	—	295	—	—	—	3	232,887		
Görz	61	1	—	389	—	290	187	—	2	1	—	—	285	—	—	—	3	17	315,050	
Küstenland*)	111	3	10	1,826	47	19,05	748	2	151	1	—	—	5,534	1	28	330	756,346			
Tirol	100	—	15	54	—	28,06	426	—	87	—	—	—	1,008	5	6	16	852,712			
Bozarlberg	7	—	8	3	—	946	589	—	2	1	1	—	117	—	—	—	1	8	120,237	
Tirol n. Vorarlbg. *)	107	—	23	57	2	37,52	1,015	—	89	22	5	—	1,725	5	7	54	981,917			
Stähnen	1,784	15	10,351	369	23	72,922	71,746	483	135	—	5	—	92,745	2	973	1,891	6,318,697			
Stähnen	513	1	910	184	1	26,695	37,700	53	25	—	—	1	14,255	1	50	282	2,437,706			
Stähnen	397	1	10	38	—	91,264	477	6	3	1	2	—	11,988	—	12	126	680,122			
Stähnen	3,570,512	3,104,103	1,732	69	2,233	110	40,655	5,327	—	—	—	—	811,371	1	15	219	7,315,990			
Stähnen	86,656	23,388	439	10,500	262	381	18,383	889	1	—	1	354	96,150	3	19	10	730,195			
Stähnen	187	1	4	96,278	—	153	29	—	2	2	—	—	334	12	2	—	593,781			

\*) Küstenland (umfassend: Triest und Gebiet, Görz und Gradista, Görz) sowie Tirol und Vorarlberg sind nochmals zusammengefasst, weil sie je meiste Zahl hatten.

Man vgl. die Einleitung dieser Tabelle in der Statistik, I. c. 63. 88. 1. 8. 2. XXXII ff. Im Bezug auf Statistik ist nachträglich eine hier bereits zum Ausdruck gekommene amtliche Verbesserung erfolgt. Das geschlossene Gebiet des griechisch-orientierten Glaubens liegt in Statistik, des armenisch-orientierten in 694 lizen und in der Autonomia, des griechisch-orientierten in der Autonomia und in Dalmatien, des armenisch-orientierten in der Autonomia und in Ostlizen das der Statistiken hauptsächlich in Nieder-Österreich, Statistik und Wädrn auslizen sind. Auch die Hälfte der Konfessionslosen unter sich in Nieder-Österreich, verteilt als das Selbständige, denen Selbster meißt in Böhmen und Wädrn auslizen sind. Auch die Hälfte der Konfessionslosen unter sich in Nieder-Österreich, Ueber die konfessionellen Verhältnisse in der Armee sind außer für Wien allein neuere Daten nicht zugänglich.

XVII des Konkordates zugestandenen Knabenseminare errichtet. Diese Anstalten bildeten die Pflanzschule für die künftigen Kleriker (*Seminarium Dei ministrorum perpetuum*). Unmittelbar aus der Volksschule wurden ehelich geborene Knaben, meist aus den niederen Ständen, aufgenommen, fanden volle Verpflegung und empfingen neben der Gymnasialbildung zugleich die Vorbereitung für die späteren theologischen Studien. Zur Erhaltung wurden die Mittel teils den Kirchenfonds entnommen, teils durch Beiträge aus den Einkünften der Benefizien gedeckt. Der staatliche Einfluß erstreckte sich nur auf die Überwachung der vermögensrechtlichen Verhältnisse und auf die Oberaufsicht über den Schulunterricht, soweit sie dem Staate zustand. Die Folge war, daß die Zahl der Studierenden der katholischen Theologie wuchs; sie betrug im Jahre 1861 1801, im Jahre 1868 3286. Ein Rückschlag fand von 1869 bis 1879 statt und das Jahr 1879 weist gegen 1868 einen Ausfall von 10,5% auf. Der Grund hierfür ist in der Staatsgesetzgebung zu suchen, besonders in dem Wehrgezeß vom 5. Dezember 1868, welches die seitherige Befreiung der Studierenden der Theologie vom Militärdienst aufhob (vgl. die Wehrgesetze vom 5. Dezember 1868, 2. Oktober 1882, 11. April 1889), und in der Schulgesetzgebung von 1868 und 1869, welche die Aufnahme in eine Fakultät von dem Nachweis der bestandenen Reifeprüfung abhängig machte. Im J. 1899/1900 studierten an allen eisleithanischen Universitäten katholische Theologie, im Wintersemester 1171, im Sommersemester 1098, oder 6,6% und 7% der einzelnen Fakultäten von der Gesamtzahl. Die Miße in das Konkordat wurden sehr rasch vergrößert: durch das Gesetz vom 25. Mai 1868 wurde das kaiserliche Patent vom 8. Oktober 1856 aufgehoben und die Vorschriften des II. Hauptst. des Allg. B.G.B. über das Eheverbot auch für die Katholiken wieder hergestellt, die Gerichtsbarkeit in Ehefachen staatlichen Gerichtsbehörden überwiesen und Bestimmungen über die Zulässigkeit der Eheschließung vor weltlichen Behörden (sakultive Civilehe) erlassen. Endlich erklärte Österreich mit einer Depesche vom 30. Juli 1870 zufolge kaiserlicher Verfügung das Konkordat „als in sich verfallen und abgeschafft, weil der römische Mitkontrahent ein anderer geworden und es unmöglich sei, mit dem Mitkontrahenten, welcher sich für unfehlbar erklärt habe, im Vertragsverhältnisse zu verharren, und weil der Staat die Aufgabe habe, den gefährlichen Folgen, welche aus dem neuen Dogma (der Unfehlbarkeit) für den Staat selbst sowie für das bürgerliche Leben entstehen, zu begegnen“.

Die theologische Bildung des katholischen Klerus vermitteln teils die theologischen Fakultäten an den verschiedenen Universitäten, teils die Diözesan-Lehranstalten an den Sigen der Ordinariate. Theologische Fakultäten bestehen an den Universitäten Wien, Graz, Innsbruck, Prag (zwei), Lemberg (für den lateinischen und griechischen Ritus gemeinsam), Czernowiz und Krafau; zwei selbstständige, zu keinem Universitätsverband gehörende theologische „Fakultäten“ befinden sich in Salzburg und Olmütz. (Näheres „Die katholische Kirche“ I. c. 3, 316 f.) Zuschnitt und Lehrgang an den Diözesan-Lehranstalten entspricht im wesentlichen dem an den Universitäts-Fakultäten; es mangelt diesen Lehranstalten jedoch das Recht der Verleihung akademischer Grade und der Bischof hat die Leitung der Anstalt ganz in der Hand. Einzelne Orden besitzen eigene „Hausstudien“, in 20 Kloster-Lehranstalten, deren verschiedene Jahrgänge in Tirol in verschiedene Klöster verlegt sind. (Die Tabelle: „Der Klerus im Jahre 1895“ s. nächste Seite.)

Die Militär-Geistlichen gehören der „gemeinsamen Armee“ an und können nicht für Eisleithanien allein aufgeführt werden.

Der Aktiv-Personalstand derselben besteht im Frieden aus:

Röm.-kathol.	1	apostol Feldvikar,
"	"	1 Feld-Konistorialdirektor,
"	"	2 Feld-Konistorialsekretären,
"	"	15 Militär-Pfarrern,
Griech.	1	Militär-Erzpriester
" orient.	1	"
Röm.-kathol.	32	Militär-Kuraten,
"	39	römisch-kathol. Militär-Kaplänen,
Griech.	11	griechisch-kathol. Militär-Kaplänen,
" orient.	8	griechisch-orient. Militär-Kaplänen,
Röm.-kathol.	8	geistlichen Professoren in den Militär-Erziehungs- und Bildungsanstalten.

(Dazu für das „Okkupationsgebiet“ [Bosnien und Herzegowina] 1 Militär-Pfarrer, 2 Militär-Kuraten 1. Klasse, 6 Militär-Kapläne 2. Klasse.)

Die Zahl der Ordenshäuser und Mitglieder im Jahre 1895 s. Z. 316.

## Der Klerus im Jahre 1895.

	Zahl der				Anzahl der						
	Erzbistümer	Bistümer	Dome- und stiftskapitel bzw. Konvikte	Pfarrern	Kaplanen, 60 positiven und konfession generellen	Seminarien	Kaplanare	An der Zede- sorgebedürftige und konfession angehörige	Seminar- Kaplanare	Summa des Zufuturs beim Nachtrags	
1. Römisch-kathol. Kirche											
a) Lateinisch- und armenisch-katholische											
Niederösterreich . . . . .	1	1	2	814	82	2	23	1077	170	1270	
Oberösterreich . . . . .	—	1	1	415	44	1	7	560	75	612	
Salzburg . . . . .	1	—	1	125	4	1	12	306	58	376	
Steiermark . . . . .	—	2	2	556	366	2	16	923	143	1082	
Kärnten . . . . .	—	1	1	352	162	1	8	355	60	423	10
Krain . . . . .	—	1	1	283	30	1	12	476	90	578	
Triest mit Gebiet . . . . .	—	1	1	16	6	—	7	72	—	79	
Görz und Gradiska . . . . .	1	—	1	73	160	1	7	143	120	270	
Italien . . . . .	—	2	6	160	51	—	28	281	—	309	
Küstenland*) . . . . .	1	3	8	249	217	1	42	496	120	658	15
Tirol . . . . .	—	2	2	502	252	2	15	1569	264	1848	
Vorarlberg . . . . .	—	—	—	107	—	—	—	175	—	175	
Tirol und Vorarlberg*) . . . . .	—	2	2	609	252	2	15	1744	264	2023	
Böhmen . . . . .	1	3	7	1863	8	4	56	4011	386	4453	
Mähren . . . . .	1	1	4	911	31	2	34	1523	343	1900	20
Schlesien . . . . .	—	—	—	157	30	—	—	370	—	370	
Galizien . . . . .	2	3	5	876	4	4	35	1579	134	1748	
Bukowina . . . . .	—	—	—	14	13	—	—	39	—	39	
Dalmatien . . . . .	1	5	10	308	133	1	78	432	60	570	
Summa	8	23	44	7572	1376	22	338	13891	1903	16132	25
b) Griechisch-katholische											
Niederösterreich . . . . .	—	—	—	1	—	—	—	2	—	2	
Galizien . . . . .	1	2	3	1893	—	3	20	2579	24	2623	
Bukowina . . . . .	—	—	—	4	12	—	—	21	—	21	
Dalmatien . . . . .	—	—	—	3	—	—	—	3	—	3	30
Summa	1	2	3	1901	12	3	20	2605	24	2619	
2. Griechisch-orient. Kirche											
Niederösterreich . . . . .	—	—	—	1	—	—	—	1	—	1	
Triest mit Gebiet . . . . .	—	—	—	2	—	—	—	4	—	1	
Görz und Gradiska . . . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	35
Italien . . . . .	—	—	—	1	—	—	—	2	—	2	
Küstenland*) . . . . .	—	—	—	3	—	—	—	6	—	6	
Galizien . . . . .	—	—	—	—	1	—	—	1	—	1	
Bukowina . . . . .	1	—	1	237	21	1	14	310	50	374	
Dalmatien . . . . .	—	2	2	96	9	1	5	74	14	93	30
Summa	1	2	3	337	31	2	19	392	64	175	

\*) Siehe die Anmerkung auf S. 313.

Kirchenvermögen. Wo der Tischtitel, d. h. der Anspruch auf ein bestimmtes Einkommen nicht kanonisch ist, d. h. aus dem Vermögen der Brüder oder des Benefiziums nicht gedeckt werden kann, da hilft der titulus fundi religionis (Religionsfonds), wohl auch der Staat aus. Der Anspruch auf den Tischtitel und auf die Versorgung im Defizientenstande beginnt mit dem Empfang der Priesterweihe. Wollen Stifte und Klöster einem Nichtangehörigen den Tischtitel verleihen, so haben sie die Bewilligung der Landesstelle nötig. Der Religionsfonds ist gebildet aus dem Vermögen der unter Kaiser Joseph II. und später säkularisierten Klöster, der aufgelassenen Kirchen, aufgehobenen

Zahl der Ordenshäuser und =Mitglieder im Jahre 1895.

Verwaltungsgebiete	Männerorden		Frauenorden		Zusammen	
	Ordens- häuser	Ordens- mitglieder	Ordens- häuser	Ordens- mitglieder	Ordens- häuser	Ordens- mitglieder
5 a) Lateinisch- u. armenisch kathol. Regular-Klerus						
Niederösterreich . . . . .	36	1 686	70	3 046	106	4 732
Oberösterreich . . . . .	22	590	97	1 311	119	1 901
Salzburg . . . . .	10	186	9	822	19	1 008
10 Steiermark . . . . .	35	900	14	1 140	49	2 040
Kärnten . . . . .	12	208	16	266	28	474
Krain . . . . .	8	94	4	161	12	255
Küstenland . . . . .	17	203	10	214	27	417
Tirol und Vorarlberg . . . . .	68	1 605	56	3 320	124	4 925
15 Böhmen . . . . .	78	1 050	142	1 399	220	2 449
Mähren . . . . .	29	260	60	856	89	1 116
Schlesien . . . . .	8	70	41	668	49	738
Galizien . . . . .	94	1 205	119	2 288	213	3 493
Butowina . . . . .	—	—	—	—	—	—
20 Dalmatien . . . . .	71	473	9	125	80	598
Summa	488	8 530	647	15 616	1 135	24 146
b) Griechisch-oriental. Regular-Klerus						
Butowina . . . . .	3	48	—	—	3	48

25

Vgl. dazu die Tabelle in: Die kath. Kirche I. c. 3, 313.

Bruderschaften, Kanonikate, Benefizien und geistlichen Leben. Er erhält einen fortdauernden Zufluß durch die Interkalarien (das Einkommen der unbezetzten vakanten Stellen), durch die Religionsfonds- und geistlichen Ausbilsstenern der Bistümer und Orden, endlich in Böhmen durch ein bestimmtes Prozent vom Salzverkauf. Der Fonds besteht jetzt, wo die meisten Güter verkauft sind, in Staats-Obligationen und ist Eigentum der betreffenden Kirchenprovinz, beziehungsweise der Diöcese und wird von der Landesstelle unter Mitwirkung des Bischofs oder der Bischöfe verwaltet. Er ist belastet mit der Bestreitung prinzipieller Verpflichtungen (so beziehen die Domkapitel von Budweis, Salzburg, Trient und Brixen ihr Einkommen ganz aus dem Religionsfonds) und aller jener Bedürfnisse, für welche eine Verpflichtung Dritter nicht vorhanden ist. Demnach hat der Fonds aufzukommen für Patronatslasten, die Tischel und Dotierung neu errichteter Pfarreien, für Kirchenbauten, Ergänzung der Kongrua (festes Einkommen einer Pfründe), Besoldung der Kaplanen, Pension der Defizienten, Unterstützung der Bettelorden, Besoldung der Religionslehrer an den Staatslehranstalten, Unterhaltung der theologischen Fakultäten und der Seminare. — Laut Gesetz vom 7. Januar 1894 haben die ersten Dignitäten der Domkapitel den Anspruch auf ein Jahresgehalt je nach den verschiedenen Ländern, von 1600 bis 2000 fl. Die übrigen Kapitular auf einen solchen von 1200—1800 fl., so daß der Religionsfonds bzw. die staatliche Dotation desselben ein Jahres Einkommen bis zu jener Höhe leistet, wenn die eigenen Güter des Kapitels ein solches nicht ergeben. Ähnlich ist das Einkommen des Seelsorgeklerus, soweit dafür nicht gesorgt ist, durch Gesetz vom 19. Sept. 1898 durch Kongrualbeiträge des Religionsfonds und der staatlichen Dotation desselben gewährleistet, so daß je nach den Ländern und anderen Rücksichten (Stadt, Land) selbstständige Seelsorger Anspruch auf 600—1200 fl. (1800 fl. Wien), Hilfspriester auf 300—400 fl. (für Wien 500 fl.) Jahresgehalt haben. — Ein anderer Fonds ist der Studienfonds; er ist gebildet aus dem Vermögen der durch die Resolution der Kaiserin Maria Theresia vom 23. Dezember 1774 aufgehobenen Jesuitenklöster und bestimmt für die Bestreitung der Kosten des mittleren und höheren katholischen Unterrichtes. Aus den Erträgen dieses Fonds werden seit der neuen Schulgesetzgebung auch die

notwendigen Zuschüsse für die konfessionslosen Kommunalsschulen gelistet, da die Güter der Jesuitenklöster als Kirchengut nicht betrachtet werden. Über den Ertrag der Pfründen und die Einkünfte der Ordenshäuser sind keine neuen Daten vorhanden. Nach denen vom Jahre 1875 betrug der erstere für alle Länder 7611611 fl., die letzteren 4100375 fl.

Kirchliche Einteilung. Das gesamte Gebiet ist in neun Kirchenprovinzen geteilt.

I. Kirchenprovinz Wien für Nieder- und Oberösterreich, mit den zwei Suffragan Bistümern St. Pölten und Linz.

II. Kirchenprovinz Salzburg für Salzburg, Steiermark, Kärnten, Tirol und Vorarlberg, mit den fünf Suffragan-Bistümern Siedau, Lavant, Gurk, Brünn und Trient.

III. Kirchenprovinz Görz für Krain, das Küstenland und die Insel Arbe, mit den fünf Suffragan-Bistümern Laibach, Triest, Capodistria, Parenzo Pola und Veglia.

IV. Kirchenprovinz Prag für Böhmen, mit den drei Suffragan Bistümern, Leitmeritz, Königgrätz und Budweis.

V. Kirchenprovinz Smüg für Mähren und einen Teil von Schlesien, mit dem Suffragan-Bistum Brünn.

VI. Der österreichische Teil der exempten Diöcese Breslau für die übrigen Teile Schlesiens.

VII. Der österreichische Teil der Kirchenprovinz Warschau mit der Diöcese Krakau.

VIII. Kirchenprovinz Lemberg für Galizien (ohne Krakau) und die Butowina, mit den zwei Suffragan-Bistümern Przemyśl und Tarnow.

IX. Kirchenprovinz Zara für Dalmatien (ohne Arbe) mit fünf Suffragan-Bistümern: Sebenico, Spalato-Macarsca, Fesina, Nagusa und Cattaro. (Vgl. zum Folgenden: „Die kath. Kirche“ I. e. Tabelle bei 3, 312.)

I. Die Kirchenprovinz Wien. Ihr Gebiet umfaßt die beiden Erzherzogtümer Österreich unter und ob der Enns.

1. Die Erzdiöcese Wien. Zu ihr gehören die beiden Viertel oder Kreise unter dem Mannhartsberg und unter dem Wiener Walde mit der Reichs-Haupt- und Residenzstadt Wien. Das Bistum ist 1469 gestiftet (Bulle Pauls II. vom 18. Januar 1468), seit 1722 Erzbistum, der Bischof seit 1631 Reichsfürst. 29 Dekanate (1 Stadt-, 25 Land-) mit 520 Pfarreien. Die Residenz des Erzbischofs ist in Wien, wo sich auch das Metropolitan-Kapitel, bestehend aus 16 Domherren (darunter 5 Dignitäre: infizierte Prälaten) befindet; 8 derselben werden von dem Kaiser, 4 von der Universität und 1 von dem Fürsten von Liechtenstein ernannt. Die Würde des Dompropstes (der zugleich Cancellarius perpetuus der Wiener Universität war, eine Würde, die seit Geies vom 27. April 1873 auf die kath.-theol. Fakultät beschränkt ist), wird von dem Papst verliehen. Zur Erziehung des Säkular-Klerus befindet sich in Wien das fürsterzbischöfliche Alumnat, für dessen Zöglinge die theologischen Vorlesungen an der Universität gehalten werden; das Augustineum ist eine höhere Bildungsanstalt für Weltpriester, die sich für die akademische Laufbahn an den theologischen Fakultäten vorbereiten; das Pazmaneum (gestiftet 1623 von dem Kardinal Peter Pazmany (s. d. N.), Erzbischof von Gran, ist für ungarische Kleriker, und das ruthenische Seminar für griechisch-katholische Studierende der Theologie. Das erzbischöfliche Konfistorium besorgt mit seinen zahlreichen Beamten die Verwaltung der Diöcese. (Vgl. „Die kath. Kirche“ I. e. 3, 479.)

2. Die Diöcese St. Pölten (Sti. Hippolyti), 1476 als Bistum Wiener-Neustadt errichtet, 1784 nach St. Pölten übertragen, erstreckt sich über die Kreise ober dem Mannhartsberg und ober dem Wiener Wald. 20 Dekanate mit 386 Pfarreien. Die Residenz des Bischofs ist St. Pölten (Opp. Sampolitanum, Fanum Sti. Hippolyti). Das Domkapitel zählt 8 Domherren, den Propst ernennt der Papst. Die Kleriker werden in dem bischöflichen Seminar gebildet. Zu den Räten des Konfistoriums gehören sämtliche Dekane der Diöcese. Unter den Männerklöstern ragen die großen Abteien Göttweig und Melk hervor; das Haus der englischen Fräulein zu St. Pölten ist das Mutterhaus aller übrigen in der Monarchie befindlichen Anstalten dieses Namens.

3. Die Diöcese Linz, errichtet 1784, umfaßt das ganze Erzherzogtum Österreich ob der Enns. 31 Dekanate mit 415 Pfarreien. Die Residenz des Bischofs ist Linz; das Domkapitel zählt 7 Domherren; das Konfistorium und das Diöcesan-Seminar befindet sich an dem Sitze des Bischofs.

II. Die Kirchenprovinz Salzburg umfaßt das Gebiet der Herzogtümer Salzburg, Steiermark, Kärnten, die gefürstete Grafschaft Tirol und Vorarlberg. Außer

den gegenwärtigen fünf Suffraganbistümern gehörte ehemals auch das Bistum Leoben zu dieser Kirchenprovinz; es wurde 1786 errichtet, hatte aber nur 1 Bischof, wurde seit 1800 nicht mehr besetzt und ist seit jener Zeit von dem Bischof von Seckau bis zum Jahre 1858 verwaltet worden, wo es ganz aufgehoben und seit 1. September 1859 mit der Diözese Seckau vereinigt wurde.

1. Die Erzdiözese Salzburg (gestiftet angeblich 580, seit 798 Erzbistum) umfaßt das Herzogtum Salzburg mit 18 Dekanaten und 5 weiteren Dekanaten in Tirol, 181 Pfarreien. Der Klerus empfängt seine Bildung an der theologischen Fakultät in Salzburg. Der Erzbischof ist *legatus natus sedis apostolicae* und *Primas Germaniae*; er hat seine Residenz in Salzburg, wo sich das Metropolitan-Kapitel befindet, dessen Mitglieder sämtlich vom Kaiser ernannt werden. Außerdem besteht ein Kollegiatstift zu Mattsee (gestiftet 760) und eines zu Seckirchen (gestiftet 1679). Konfistorium in Salzburg.

2. Das Bistum Trient, angeblich gestiftet im 2. Jahrhundert, umfaßt die drei südlichen Kreise von Tirol (Movereto, Trient und Bozen) und ist in 35 Dekanate, davon 25 mit italienischer Sprache, geteilt. 162 Pfarreien. Der Bischof hat seine Residenz in Trient; außer dem Domkapitel in Trient bestehen 2 Kollegiatstifte: zu Bozen und zu Arco. Statt des Konfistoriums das Ordinariat.

3. Das Bistum Brixen (gestiftet im 6. Jahrhundert) umfaßt den übrigen Teil von Tirol, mit 22, und Vorarlberg mit 6 Dekanaten — die letzteren sieben unter einem Generalvikar, der zugleich Weibbischof und *episc. in part. infid.* ist; er hat seinen Sitz in Feldkirch. Das Bistum hat 391 Pfarreien; das Domkapitel in Brixen, das Kollegiatkapitel zu Immen und 2 Propsteien. Der Fürstbischof hat seine Residenz in Brixen, wo auch das Priesterseminar und das theologische Studium sich befindet; zur Diözese gehört auch die theologische Fakultät an der Universität Innsbruck. Die Verwaltung der Diözese wird von dem Ordinariat (an Stelle des Konfistoriums), für Vorarlberg aber durch das Generalvikariat in Feldkirch besorgt.

4. Das Bistum Gurk umfaßt das gesamte Herzogtum Kärnten und wurde 1071 von dem Erzbischof Gebhard II. von Salzburg gestiftet. Es ist in 24 Dekanate geteilt, mit 347 Pfarreien. Die Residenz des Fürstbischofs ist Klagenfurt, die Hauptstadt Kärntens. Dort befindet sich auch das Konfistorium, das bischöfliche Seminar mit dem theologischen Studium und das Domkapitel. Im Lande sind noch das Kollegiatkapitel Maria Saal, die Propstei Friesach, Strassburg (ehemals Sitz des Bischofs) und Völkermarkt.

5. Das Bistum Seckau, gestiftet 1219 von Salzburg aus, umfaßt Ober- und Mittelsteiermark und teilt sich in 14 Dekanate mit 332 Pfarreien. Die Residenz des Fürstbischofs ist die Landeshauptstadt Graz, wo sich nebst dem Konfistorium auch das bischöfliche Seminar befindet, dessen Zöglinge an der theolog. Fakultät der Universität ihre Studien machen. Dem Domkapitel stehen zwei Propsteien zur Seite.

6. Das Bistum Lavant, gestiftet 1228 durch den Metropolitan von Salzburg, wird aus einem kleinen Teile Kärntens und aus Unter-Steiermark gebildet; es ist dies der ehemalige Marburger Kreis, die Einwohner gehören dem südslavischen Stamme (Slovenern) an. Der Name des Bistums ist dem Lavantthal entlehnt, in welchem der ehemalige Sitz des Bischofs, St. Andrä liegt; jetzt hat der Fürstbischof seinen Sitz in Marburg, wo sich das Domkapitel, das Seminar mit dem theolog. Studium und das Konfistorium befindet. 24 Dekanate, 219 Pfarreien.

III. Die Kirchenprovinz Görz (Prov. Goriciensis) erstreckt sich über das Herzogtum Krain, Görz und Gradiska, das Küstenland, die Markgrafschaft Istrien, die Stadt Triest mit deren Gebiet. Im J. 1827 wurden die Grenzen dieser Kirchenprovinz festgestellt, zugleich auch in Görz ein Central-Merikalseminar mit einer theologischen Lehranstalt für die ganze Provinz errichtet.

1. Das Erzbistum Görz (Archidioec. Goriciensis et Gradiscana) umfaßt die gefürstete Grafschaft Görz und Gradiska und zählt 16 Dekanate mit 85 Pfarreien. Der Sitz des Erzbischofs ist Görz, wo sich auch das Konfistorium, das Metropolitankapitel und das Centralseminar befindet.

2. Das Bistum Laibach (Dioec. Labacensis) umfaßt das Gebiet des Herzogtums Krain. Die Diözese ist in 21 Dekanate geteilt und zählt 287 Pfarreien. Der Fürstbischof hat seinen Sitz in Laibach, der Hauptstadt des Landes; daselbst befindet sich das Konfistorium, ein Merikalseminar und das Domkapitel — ein Kollegiatkapitel ist in Neustadt.

3. Das Bistum Triest-Capodistria (Dioec. Tergestina et Justinopolitana) besteht eigentlich aus 2 Diöcesen; ihm gehört das Gebiet der Stadt Triest nebst einem

kleinen Teile von Görz und Gradiska an. Das ursprüngliche Bistum Triest wurde schon im J. 521 gestiftet, auch das Bistum Capodistria stammt aus dem 6. Jahrhundert. Beide zusammen zählen jetzt 7 Dekanate mit 100 Pfarreien. Die Residenz des Bischofs ist Triest; dasselbst befindet sich das Domkapitel und das Konsistorium. Das Kathedral-Kapitel zu Capodistria besteht noch aus alter Zeit.

4. Das Bistum Parenzo-Vola, seit 1827 aus den beiden kleinen Diocesen Parenzo und Vola (im 6. und 5. Jahrhundert gestiftet) bestehend, umfaßt das Gebiet der Markgrafschaft Istrien und zählt in 7 Dekanaten nur 50 Pfarreien. Der Bischof residirt in Parenzo, wo das Domkapitel sich befindet. Auch in Vola ist ein Domkapitel, Kollegiatstifte dagegen in Rovigno, Montona, Albena und Barbana.

5. Das Bistum Veglia-Urbe, gestiftet zu Anfang des 11. Jahrhunderts, umfaßt die Inseln Veglia, Cherso, Urbe und mehrere der kleineren quarnerischen Inseln, sowie einen Teil von Fago. Das Bistum ist zusammengesetzt aus den alten Diocesen Veglia (seit 1116 unter Zara, seit 1830 unter der Metropole Görz), Urbe und Tsero. Es ist eingeteilt in 6 Kuralkapitel und 7 Dekanate mit 20 Pfarreien. Der Bischof hat seinen Sitz in Veglia, wo sich auch das Domkapitel befindet.

IV. Die Kirchenprovinz Prag mit den drei böhmischen Suffraganbistümern Leitmeritz, Königgrätz und Budweis.

1. Erzbistum Prag. Anfangs der Jurisdiktion des Bischofs von Regensburg unterworfen erhielt Böhmen 973 einen eigenen Bischof mit der Residenz in Prag. Im Folge der Bulle vom 30. April 1314 wurde 1316 der Bischof von Prag zum Erzbischof erhoben und demselben (neben Olmütz in Mähren) das neu errichtete böhmische Bistum Leitomischel untergeordnet. (Letzteres ging schon in den ersten Tagen der Hussitenkriege wieder unter). Die Prager Erzbischöfe stiegen nach und nach an Macht und Ansehen und jetzt führen sie den Titel: Primas von Böhmen, Legatus natus in Böhmen und in den Diocesen Bamberg, Meißen und Regensburg; sie haben das Recht, die Könige von Böhmen zu salben und zu krönen.

Das Metropolitankapitel zu St. Veit in Prag („semper fidele“), welches 12 Domherren zählt, hat 4 Dignitäten: 1 Presb., 1 Dechant, 1 Archidiacon (zugleich Generalvikar und Offizial) und 1 Scholastikus. Außerdem bestehen im Erzbistum 3 Kollegiatkapitel: a) zu St. Peter und Paul am Wysehrad bei Prag, b) zu St. Cosmas und Damian in Alt-Bunzlau und c) zu Allerheiligen in Prag. In der Spitze des erzbischöflichen Konsistoriums steht der Generalvikar; dasselbe zählt 12 wirkliche und 2 Kate extra statum. 40 Dekanate 172 Pfarreien (ohne die Grafschaft Glatz). Bischöfliches Seminar.

Die Erzdiözese erstreckt sich über den Prager, Taborer, Čáslauer, Bunzlauer, Leitmeritzer, Eggerer, Saazer, Pilsener und Bistzer Kreis, ist also sprachlich gemischt.

2. Bistum Leitmeritz, 1654 durch Ferdinand III. unter Innocenz X. gegründet. Das Domkapitel besteht aus 1 Dechant, 5 Kapitularen und 6 Ehrendomherren. Bischöfliches Konsistorium und Seminar. 26 Dekanate, 127 Pfarreien.

3. Bistum Königgrätz, durch Alexander VII. im J. 1664 errichtet. Das Domkapitel besteht aus 1 Dechant, 6 wirklichen und 8 Ehrendomherren. Bischöfliches Konsistorium und Seminar. Das Bistum erstreckt sich über den Königgrätzer, Bidschauer, Chrudimer und Čáslauer Kreis; 31 Dekanate, 160 Pfarreien.

4. Bistum Budweis, wurde durch Pius VI. 1785 errichtet und umfaßt den südlichen Teil Böhmens, nämlich den Budweiser, Klattauer, Prachiner und Taborer Kreis. Bischöfliches Konsistorium und Seminar, 34 Dekanate, 123 Pfarreien.

V. Die Kirchenprovinz Olmütz erstreckt sich über die Markgrafschaft Mähren und einen Teil von Oö. und preuß. Schlesien.

1. Die Erzdiözese Olmütz zählt (ohne preuß.-schles. Anteil) 8 Archipresbiteriate mit 50 Dekanaten und 593 Pfarreien in Mähren. Der Erzbischof, der seine Residenz in Olmütz hat, ist Reichsfürst und Comes regiae capellae Bohemiae; neben seinem Metropolitankapitel am Sitz des Erzbischofs besteht noch ein Kollegiatkapitel zu Kremsier. In Olmütz befindet sich das Diöcesanseminal und das erzbischöfliche Konsistorium.

2. Das Bistum Brünn, gestiftet 1777, bestehend aus 7 Archipresbiteriaten mit 36 Dekanaten und 128 Pfarreien. Der Bischof hat seinen Sitz in Brünn, wobei sich auch das Konsistorium, das bischöfliche Seminar und die theologische Lehranstalt befinden. Die Mitglieder des Brünner Domkapitels sind sämtlich von Adel; wird ein Bürgerlicher in das Kapitel berufen, so erhält er den Ritterstand. Außerdem das Kollegiatkapitel zu Nikolsburg.

VI. Der österreichische Teil des exemten Bistums Breslau. Es ist dies derjenige Teil von österr. Schlesien, der nicht zum Erzbistum Olmütz gehört; steht unter der Administration des Generalvikariates zu Teschen (Johannesberg). 12 Archipresbyteriate mit 81 Pfarreien.

VII. Der österreichische Teil der Kirchenprovinz Warchau für die Diözese Krakau. Das Bistum Krakau ist schon im J. 1000 gestiftet und umfaßt den österreichischen und russisch-polnischen Anteil des ehemaligen Großherzogtums Krakau. Das österreichische Gebiet hat in 3 Dekanaten 72 Pfarreien; es wird von einem Kapitularkapitel verwaltet. Das Domkapitel befindet sich in Krakau.

VIII. Die Kirchenprovinz Lemberg umfaßt das ganze Königreich Galizien und Podomeren (ohne den österreichischen Anteil des Bistums Krakau) und das Fürstentum Bukowina.

1. Das Erzbistum Lemberg (Archidioec. Leopoliensis) begreift den östlichen Teil Galiziens und die Bukowina in sich; 26 Dekanate, 242 Pfarreien. Der Sitz des Erzbischofs ist die Hauptstadt Lemberg, wo sich auch das Priesterseminar mit einer theologischen Lehranstalt befindet, außerdem das Metropolitankapitel und das Konsistorium.

2. Das Bistum Przemyśl (Dioec. Presmiliensis) umfaßt das mittlere Galizien. 26 Dekanate, 282 Pfarreien. Die Residenz des Bischofs ist Przemyśl; ebendasselbst das Priesterseminar, eine theologische Bildungsanstalt und das Domkapitel mit dem Konsistorium.

3. Das Bistum Tarnow bildet der westliche Teil Galiziens; eine Schöpfung des Kaisers Joseph II. 20 Dekanate, 179 Pfarreien. Der Sitz des Bischofs ist Tarnow, woselbst auch das Domkapitel.

IX. Die Kirchenprovinz Zara erstreckt sich über das Königreich Dalmatien ohne die Insel Arbe.

1. Die Erzdiözese Zara (Archidioec. Jadrensis). Die Hauptstadt Dalmatiens, Zara, war schon im 4. Jahrhundert Sitz eines Bischofs, der im 12. Jahrhundert zum Metropolitenerhoben wurde. Die gegenwärtige Erzdiözese besteht aus einem Teil des Festlandes von Dalmatien und aus den Inseln Selva (Salbon), Gissa (Pagus), Ulbo (Aloëpium), Premuda (Palmodon), Melada (Meleta), Zsola Lunga-Großa, Kava, Chi, Ugljan, Zetrinij, Pasman u. s. w. 11 Dekanate, 54 Pfarreien. Der Erzbischof hat mit dem Metropolitankapitel seinen Sitz in Zara; das dortige Centralseminar will mit seiner theologischen Lehranstalt der ganzen Kirchenprovinz dienen.

2. Das Bistum Sebenico wurde aus den ehemaligen Bistümern Scardona und Nin, sowie aus einem Teil der alten Diözese Trau gebildet. In all diesen Gegenden war das Christentum schon sehr frühzeitig verbreitet. Innerhalb seiner jetzigen Grenzen zählt die Diözese 8 Dekanate mit 50 Pfarreien. Der Bischof residiert in Sebenico; ebendasselbst das Domkapitel.

3. Das Bistum Spalatro-Macarsca. Der Sitz des Bischofs war ursprünglich in Salona, der alten, 639 von den Varen zerstörten Hauptstadt Dalmatiens; eine zweite Metropole war in Dioclea, dem Geburtsorte des Kaisers Diocletian. Aus dem Gebiete dieser beiden Bistümer entstand nach wechselvollen Geschichten die heutige Diözese, die in 1 Vikariat, 1 Provikariat und 7 Dekanaten, 98 Pfarreien zählt. Der Bischof residiert in Spalatro; hier und an der Kathedrale zu Macarsca befindet sich je ein Domkapitel, in Trau ein Kollegiatkapitel. Das Diözesanseminar zu Spalatro hat eine theologische Lehranstalt und ein philosophisches Hausstudium.

4. Das Bistum Lesina führt seinen Namen von dem Hauptort Lesina auf der gleichnamigen Insel und umfaßt die 3 Inseln Lesina, Brazza und Gissa. 8 Dekanate mit 28 Pfarreien. Die bischöfliche Residenz und das Domkapitel ist in Lesina.

5. Das Bistum Makusa zählt in 5 Dekanaten 45 Pfarreien. Der Sitz des Bischofs und des Domkapitels ist in Makusa; hier und in Curzola ist je 1 Kathedralkirche. Das Diözesanseminar in Makusa wird von Jesuiten geleitet.

6. Das Bistum Cattaro; die Stadt gleichen Namens war schon im 6. Jahrhundert der Sitz eines Bischofs. Zur Diözese gehören die zwei alten Bischofsstädte Budua und Nisano. Die heutige Diözese hat 1 Dekanate mit 19 Pfarreien. Das Domkapitel und ein Kollegiatkapitel haben mit dem Bischof ihren Sitz in Cattaro.

Die Bischöfe von Prag, Olmütz, Wien, Salzburg, Brixen, Gurk, Laibach, Lavant, Seckau, Trient und Görz führen den Titel „Fürstbischof“, beziehungsweise „Fürst-Erzbischof“; sie sind sämtlich Mitglieder des Herrenhauses. Der Erzbischof von Prag ist zugleich Primas von Böhmen. Jeder Erzbischof und Bischof ist in seinem Kronland



Mitglied des Landtags. Die Wahl der Bischöfe wird noch streng nach dem alten Recht vollzogen; sie geschieht in Linz und Salzburg durch das Domkapitel; in der Diöcese Gurk findet die Wahl abwechselnd statt, so daß bei den zwei ersten Vakanten der Kaiser dem Erzbischof von Salzburg den Bischof präsentiert, bei der dritten Vakanz ernimmt ihn der Erzbischof von Salzburg selbstständig. Außerdem setzt der Erzbischof von Salzburg die Bischöfe von Zedau und Lavant ein. Alle übrigen Bischöfe werden vom Kaiser ernannt. Der apostolische Feldvikar oder Feldbischof (*Vicarius apostolicus castrensis*), der stets Bischof in *partibus infidelium* ist, wird vom Kaiser ernannt und vom Papst bestätigt. — Der vornehmste Kirchenfürst des Kaiserreiches ist der Primas von Ungarn, der jeweilige Erzbischof von Gran; ihm folgen der Erzbischof von Prag (als Primas von Böhmen), die Erzbischöfe von Linz, Salzburg, Wien, Lemberg, Erlau, Colecza, Zara, Görz und Agram, sodann die übrigen Bischöfe.

Vereinswesen. Wie das deutsche Reich ist auch Österreich von zahllosen katholischen Vereinen, Anstalten und Stiftungen überzogen.

Nach in allen Pfarreien giebt es Gebetsvereine und Bruderschaften; dazu die Ständebündnisse der Geschlechter und Altersstufen, Priestervereine, marianische Kongregationen, der dritte Orden des hl. Franziskus, der Verein d. hl. Familie (in der Lavanter Diöcese allein mit 25 000 Familien), Wallfahrtsvereine, solche für Kirchenbau und Verschönerung, Kirchenmusik, Volksmissionen und Exerzitien, Männer-, Frauen-, Mütter-, Jünglings- und Jungfrauen-Vereine, St. Michaelsbruderschaften, Severinus-Vereine; katholisch-politische Landes- und Bezirks-Vereine und Kasinos, allgemeine kath. Volks-Vereine (letztere allein in Oberösterreich mit 40 000 Gliedern); Missions-Stiftungen.

Der Förderung kath. Jugend-erziehung und Volksbildung dienen Kinderbewahranstalten, Kindergärten, Waisenhäuser, Konvikte, Pensionate, Asyle, Lehrlingsseminarien u. s. w. Der große kath. Schulverein zählt etwa 40 000 Mitglieder.

Die kath. Volksbildung fördert Les- und Fortbildungs-Vereine, Volksschulen, Pfarr- und Volksbibliotheken.

Die Pflege kath. Wissenschaft, Litteratur und Kunst bezwecken die Leo-Gesellschaft, der tschechische Verein Vlast, Zeitschriften, Litteraturblätter.

Zahllos sind die der Caritas im engeren Sinne gewidmeten Veranstaltungen; Armen- und Versorgungshäuser; Armen-Auspeisungen in Klöstern; Gedächtnis-Spenden, Armen-Zinnungstiftungen, Mikalai-Spenden; Aufwaid-, Getreide-, Brot-, Weinstiftungen; St. Vincenz-, Elisabeth-, Agnes-Vereine, Kranken- und Ziechenhäuser mannigfacher Art. Katholisch-wirtschaftliche Zwecke verfolgen die Meister-, Gesellen- und Lehrlings-, Bauern-, Arbeiter-, Gewerke-, Kredit-, Konsum-, Versicherungsvereine.

Die kath. Studenten-Verbindungen sind erst in Ansätzen vorhanden. (Vgl. „Die kath. Kirche“ I. c. 3. Bd. Tabelle bei Z. 312.)

Neben den römischen Katholiken giebt es eine große Zahl von griechischen und armenischen Christen; sie sind teils uniert, teils nicht-uniert.

1. Die unierten Griechen, griechischen Katholiken bilden eine besondere Kirchenprovinz mit dem Erzbistum Lemberg und dem Suffraganbistum Przemyśl.

a) Das griechisch-unierte Erzbistum Lemberg zählt 30 Dekanate mit 755 Pfarreien; da der Säkularklerus sich verhebelichen darf, so besteht auch ein Pfarr-Witwen- und Waiseninstitut. Der Metropolit hat seinen Sitz in Lemberg, wo sich auch das Priesterhaus und das griechisch-katholische Generalseminar befindet.

b) Das Bistum Przemyśl zählt in 10 Dekanaten 686 Pfarreien. Auch hier besteht für die Pfarregeistlichkeit ein Witwen- und Waiseninstitut. Der Klerus wird in dem ruthenischen Generalseminar zu Lemberg gebildet; in Przemyśl selbst befindet sich ein Diöcesanseminar. Der Bischof und dessen Kapitel residirt ebendasselbst.

Für die gesamte Kirchenprovinz bestehen 14 männliche und 2 weibliche Ordenshäuser, deren Bewohner nach der Regel des hl. Basilus sich halten.

2. Das Erzbistum Lemberg des armenisch-katholischen Ritus (uniert). Die Union mit Rom wurde im J. 1624 vollzogen. Der Erzbischof, welchem auch die nicht-unierten Armenier Galiziens und der Bukowina untergeordnet sind, wird vom Kaiser aus drei von dem Klerus vorgeschlagenen Priestern ernannt. Es bestehen im ganzen nur 3 Dekanate.

3. Die nicht-unierten Griechen (Christen des griechisch-orientalischen Ritus) haben in der österr.-ungarischen Monarchie ein Patriarchat zu Carlowitz mit 10 Bistümern oder Eparchien, von denen 7 in Ungarn, 1 zu Czernowiz in der Bukowina, 1 in Hermannstadt in Siebenbürgen und 1 in Zebenico für Dalmatien und Istrien sich be-

sinden. Sämtliche Religionsgenossen bilden ein Ganzes, an dessen Spitze der Patriarch zu Carlowitz steht. Die Neubesezung des Patriarchenstuhles geschieht durch den serbischen Nationalkongress. Dieser muß so lange versammelt bleiben, bis der gewählte Patriarch die Bestätigung des Kaisers erhalten hat; hierauf folgt die feierliche Besezung mit der Patriarchenwürde. Zu dem Sprengel des Patriarchen von Carlowitz gehört auch die Wiener Gemeinde.

4. Die nicht=unierten armenischen (armenisch=orientalischen) Christen sind dem Vorstand des Meditaristenklosters in Wien und durch diesen dem armenisch=unierten Erzbischof in Lemberg untergeordnet.

10 Die Altkatholiken haben 3 Pfarreien, zu Wien, Wamnsdorf, Nied, seit 1902 zwei neue Kirchen zu Schönlinde und Blottendorf.

Aus Rußland vertriebene Philipponen oder Lippowaner bilden einige Gemeinden in Galizien und der Bukowina.

15 In diesem wesentlich katholischen Staate haben sich außer den nicht=unierten Griechen und Armeniern auch die

### Evangelischen

ein Daseinsrecht errungen.

Was sie einst bedeutet haben, wie sie vernichtet wurden und wieder emporkamen, gehört der Geschichte an und nicht hierher. Statt neun Zehntel in ihrer Blüte im 20 16. Jahrhundert betragen sie jetzt ein Fünftel der Gesamtbevölkerung; abgesehen von Schlesien, Galizien, der Bukowina und Dalmatien gehören in allen Ländern mehr als neun Zehntel dem römisch=kath. Bekenntnis an. Ihre großen Freibriefe sind das Toleranzpatent vom 13. Oktober 1781 und das Protestantenpatent vom 8. April 1861, welches letztere ihnen für immerwährende Zeiten die grundsätzliche Gleichheit vor dem Gesetz auch 25 in Betreff der Beziehungen ihrer Kirche zum Staat gewährleistet und die Gleichberechtigung aller anerkannten Konfessionen nach allen Richtungen des bürgerlichen und staatlichen Lebens zur Geltung bringt.

Nun war endlich die Zurücksetzung der „Altkatholiken“ in politischen, bürgerlichen und akademischen Rechten — grundsätzlich wenigstens — beseitigt; aufgehoben die Beitragsleistung zu gottesdienstlichen Zwecken einer anderen Kirche, alle frühere Einschränkung hinsichtlich der Kirchenausstattung, der religiösen Feste und Seelsorge. Am Tage nach dem Patent (9. April) erschien eine vorläufige Kirchenverfassung; die am 6. (23.) Januar 1866 oktroierte hat wichtige Rechte nach Seite der Selbstbestimmung beseitigt; die jetzt 35 gültige ist die von jener nur in untergeordneten Einzelheiten verschiedene vom 9. Dez. 1891. Die ev. Kirche, in der vierfachen Gliederung der Pfarr= (Pfarramt, Presbyterium, Gemeinde=Versammlung, =Vertretung), Seniorats= (Senior [auf 6 Jahre], Seniorats=auschuß, Senioratsversammlung), Superintendential= (Superintendent [auf Lebenszeit], Superintendential=Auschuß, Superintendentialversammlung), Gesamt= (Oberkirchenrat, Synodal=Auschuß, Generalsynode [alle 6 Jahre]) Gemeinde ordnet ihre Angelegenheiten 40 selbstständig, frei in ihrem Bekenntnis, ihren religiösen Büchern, in der Gründung der zu kirchlichen und Unterrichts Zwecken nötigen Vereine und deren Verbindung mit Auswärtigen. Im k. k. Oberkirchenrat (mit dem Präsidenten, je einem geistlichen und einem weltlichen ordentlichen und einem außerordentlichen geistlichen Räte A und HB, Sekretären nebst der Kanzlei) sind die beiden Konfessionen aufgegangen. Die hiesländige ev. 45 Kirche ist mühsam eine Landeskirche, als deren Bischof der Kaiser zu gelten hat; seine Befugnisse in ihr unterscheiden sich inhaltlich von den entsprechenden der kath. deutschen Landesherren nur dem Umfang, nicht der Beschaffenheit nach; aber in der Form geben sie auf die staatsrechtliche Stellung des Kaisers, nicht wie bei den deutschen Fürsten auf deren kirchliche zurück. Zur Vollziehung der gesetzlichen Verfügungen der ev. Behörden, 50 zur Einbringung der Einkünfte und Umlagen wird der staatliche Schutz zugesichert.

Kirchliche Einteilung. Die Kirche ist in 10 Superintendentenzen, 6 NB, 4 HB und eine gemischte eingeteilt.

1. Wiener Superintendentur NB (bisher in Utriach, Kärnten, unbesetzt, Vertretung in Schladming).

55 mit dem niederöstr. Seniorat (in Wien),

„ „ Triester Seniorat (in Triest),

„ „ steirischen Seniorat (in Wald, Steierm.),

„ „ Seniorat jenseits der Drau in Kärnten (in Feld, Kärnten)

und „ Seniorat diesseits der Drau und im Gmündthale in Kärnten (in Trebesing, Kärnten).

2. Oberösterreichische Superintendentur AB in Gallern, Oberöterr.)  
mit dem Oberländer Seniorat (in Gmunden, Oberöterr.),  
und „ Unterländer Seniorat (in Gallneukirchen, Oberöterr.).
3. Westliche Superintendentur AB in Böhmen (in Kufstei, Böhmen).
4. Ostliche Superintendentur AB in Böhmen (in Teplitz, Böhmen).
5. Mährer Superintendentur AB (in Mäh, Böhmen).  
Die drei letztgenannten ohne Seniorate.
6. Mährisch-schlesische Superintendentur AB (in Teichen, Schlesien)  
mit dem Brünnener Seniorat (in Brünn, Mähren),  
„ Zäuzler Seniorat (in Wjetin, Mähren)  
und „ schlesischen Seniorat (in Stokischau, Schlesien). 10
7. Galizisch-Bukowinaer Superintendentur A und AB (in Biala, Galizien)  
mit dem westlichen Seniorat AB (in Hohenbach, Galizien),  
„ mittleren Seniorat AB (in Brigidau, Galizien), 15  
„ östlichen Seniorat AB (in Czernowitz, Bukowina)  
und „ galizischen Seniorat AB (in Josefsberg, Galizien),  
alle, mit Ausnahme des letztgenannten Seniorates dem Kirchenregimente AB unterstehend.
8. Wiener Superintendentur AB (in Wien) ohne Seniorat. 20
9. Böhmisches Superintendentur AB (in Böhmen).  
mit dem Prager Seniorat (in Nebuzel, Böhmen),  
„ „ Chrudimer Seniorat (in Choben, Böhmen),  
„ „ Pödebrader Seniorat (in Chleby, Böhmen)  
und „ Cäslauer Seniorat (in Chwaletitz, Böhmen). 25
10. Mährische Superintendentur AB, in Mähren  
mit dem westlichen Seniorat (in Kufstei, Mähren),  
und „ östlichen Seniorat (in Stritz, Mähren).

Das unter 7. angeführte Seniorat AB, sowie die unter 8. bis 11. genannten unterstehen dem Kirchenregimente AB. Die kleine anglikanische Gemeinde in Triest der Wiener Superintendentur AB. 30

Mischchen.

Land	vor einem evangel. Pfarrer geschlossen			vor einem anderen Forum geschlossen			Zusammen			35
	in AB Ge- meinden	in AB Ge- meinden	Zu- sammen	in AB Ge- meinden	in AB Ge- meinden	Zu- sammen	in AB Ge- meinden	in AB Ge- meinden	Zu- sammen	
Niederösterreich . . .	303	35	338	189	—	189	492	35	527	
Oberösterreich . . .	35	—	35	18	—	18	53	—	53	
Salzburg . . .	6	—	6	2	—	2	8	—	8	
Steiermark . . .	42	—	42	26	—	26	68	—	68	10
Kärnten . . .	46	—	46	10	—	10	56	—	56	
Krain . . .	—	1	1	—	—	—	—	1	1	
Triest und Gebiet . .	7	2	9	2	—	2	9	2	11	
Görz und Gradiska . .	1	—	1	—	—	—	1	—	1	
Italien . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	15
Tirol . . .	17	—	17	5	—	5	22	—	22	
Voralberg . . .	—	4	4	—	—	—	—	4	4	
Böhmen . . .	226	138	364	180	40	220	106	178	284	
Mähren . . .	37	19	56	32	11	43	69	30	99	
Schlesien . . .	96	—	96	43	—	43	139	—	139	50
Galizien . . .	29	1	30	3	2	5	37	3	40	
Bukowina . . .	9	—	9	25	1	26	34	1	35	
Dalmatien . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	
Zusammen	854	209	1054	535	51	589	1394	254	1648	

Über die Kindererziehung in den Mischehen stehen keine Daten zur Verfügung, höchstens wird dieser Punkt von einzelnen Superintendenturen in ihren Zustandsberichten im allgemeinen berührt.

Uneheliche Geburten und Verhältnis derselben zu den gesamten Geburten.

Land	NB			SB			Zusammen		
	Uneheliche Geburten	Gesamtzahl der Geburten	Verhältnis der unehel. Geburten zur Gesamtzahl der Geburten	Uneheliche Geburten	Gesamtzahl der Geburten	Verhältnis der unehel. Geburten zur Gesamtzahl der Geburten	Uneheliche Geburten	Gesamtzahl der Geburten	Verhältnis der unehel. Geburten zur Gesamtzahl der Geburten
Niederösterreich .	395	1 728	22.86 %	42	226	18.58 %	437	1 954	22.41 %
Oberösterreich .	129	633	20.38 %	—	—	—	129	633	20.38 %
Salzburg .	2	38	5.26 %	—	—	—	2	38	5.26 %
Steiermark .	123	408	30.15 %	—	—	—	123	408	30.15 %
Närnten .	317	726	43.66 %	—	—	—	317	726	43.66 %
Krain .	—	—	—	20	0.— %	—	20	0.— %	—
Triest u. Gebiet	3	39	7.69 %	22	0.— %	—	3	61	4.92 %
Görz u. Gradiska	3	10	30.— %	—	—	—	3	10	30.— %
Isrien .	—	13	0.— %	—	—	—	—	13	0.— %
Tirol .	4	46	8.70 %	—	—	—	4	46	8.70 %
Borarlberg .	—	—	—	5	44	11.36 %	5	44	11.36 %
Böhmen .	287	2 461	11.66 %	211	2 438	8.65 %	498	4 899	10.17 %
Mähren .	137	1 174	11.67 %	125	1 474	8.48 %	262	2 648	9.89 %
Schlesien .	366	4 024	9.10 %	3	11	27.27 %	369	4 035	9.15 %
Galizien .	57	1 567	3.64 %	9	270	3.33 %	66	1 837	3.59 %
Bukowina .	39	797	4.89 %	1	12	8.33 %	40	809	4.94 %
Dalmatien .	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen	1 862	13 664	13.63 %	396	4 517	8.77 %	2 258	18 181	12.42 %

Zahl der geistlichen Stellen (Pfarrer und Vikare).

Land	NB	SB	Zusammen
Niederösterreich . . . . .	14	2	16
Oberösterreich . . . . .	18	—	18
Salzburg . . . . .	1	—	1
Steiermark . . . . .	12	—	12
Närnten . . . . .	19	—	19
Krain . . . . .	—	2	2
Triest und Gebiet . . . . .	2	1	3
Görz und Gradiska . . . . .	1	—	1
Isrien . . . . .	1	—	1
Tirol . . . . .	2	—	2
Borarlberg . . . . .	—	1	1
Böhmen . . . . .	44	67	111
Mähren . . . . .	22	31	53
Schlesien . . . . .	27	1	28
Galizien . . . . .	23	2	25
Bukowina . . . . .	5	1	6
Dalmatien . . . . .	—	—	—
Zusammen	191	108	299

Was die Militär-Pfarrer betrifft vgl. oben S. 314, 45.  
Für die gemeinsame Armee giebt es 1 Militär-Senior (derzeit SB) und 7 Militär-Seelsorger (1 NB, 3 SB).

In Cisleithanien sind ihre Amtssitze Wien mit dem Dienstbereich Wien, Graz, Innsbruck, Prag, Josefstadt; und Krakau mit dem Dienstbereich Krakau, Przemyśl und Lemberg.

Über die wahlfähigen Kandidaten werden wohl Verzeichnisse geführt, bezüglich der bis Ende 1900 im hiesländigen Kirchen- oder Schuldienste nicht Angestellten kann aber nicht mit Bestimmtheit angegeben werden, ob dieselben nicht vielleicht anderwärts Stellung genommen haben und infolge dessen - wenigstens vorläufig - auf eine Anstellung im hiesländigen Kirchen- oder Schuldienste nicht reflektieren.

Zahl der gottesdienstlichen Stätten:

Land	AB	SB	Zusammen	
Niederösterreich . . . . .	28	2	30	
Oberösterreich . . . . .	25	—	25	
Salzburg . . . . .	2	—	2	
Steiermark . . . . .	28	—	28	
Kärnten . . . . .	29	—	29	15
Krain . . . . .	—	4	4	
Friest und Gebiet . . . . .	1	1	2	
Görz und Gradiska . . . . .	3	—	3	
Stirien . . . . .	12	—	12	
Tirol . . . . .	7	—	7	20
Vorarlberg . . . . .	—	3	3	
Böhmen . . . . .	117	121	238	
Mähren . . . . .	55	64	119	
Schlesien . . . . .	34	2	36	
Galizien . . . . .	72	14	86	25
Bukowina . . . . .	25	1	26	
Dalmatien . . . . .	—	—	—	
Zusammen	428	212	640	

Zahl der Kirchspiele.

Land	Pfarrgemeinden			Zitilalgemeinden			Predigtstationen			Zusammen			
	AB	SB	Zusammen	AB	SB	Zusammen	AB	SB	Zusammen	AB	SB	Zusammen	
Niederösterreich . . . . .	<sup>1)</sup> 7	1	8	7	—	7	4	1	5	18	2	20	
Oberösterreich . . . . .	17	—	17	1	—	1	5	—	5	23	—	23	
Salzburg . . . . .	1	—	1	—	—	—	—	—	—	1	—	1	
Steiermark . . . . .	<sup>2)</sup> 7	—	7	3	1	4	6	—	6	16	1	17	35
Kärnten . . . . .	<sup>3)</sup> 17	—	17	10	—	10	3	—	3	30	—	30	
Krain . . . . .	—	<sup>4)</sup> 1	1	—	—	—	—	1	1	—	2	2	
Friest u. Gebiet . . . . .	1	1	2	—	—	—	—	—	—	1	1	2	
Görz u. Gradiska . . . . .	1	—	1	—	—	—	2	—	2	3	—	3	
Stirien . . . . .	1	—	1	—	—	—	1	—	1	2	—	2	10
Tirol . . . . .	<sup>5)</sup> 2	—	2	—	—	—	4	—	4	6	—	6	
Vorarlberg . . . . .	—	<sup>6)</sup> 1	1	—	1	1	—	—	—	—	2	2	
Böhmen . . . . .	<sup>7)</sup> 36	57	93	15	8	23	47	27	74	98	92	190	
Mähren . . . . .	<sup>8)</sup> 19	24	43	4	6	10	11	17	28	34	47	81	
Schlesien . . . . .	21	1	22	4	—	4	6	—	6	31	1	32	15
Galizien . . . . .	21	<sup>9)</sup> 3	24	47	9	56	3	1	4	71	13	84	
Bukowina . . . . .	4	1	5	12	—	12	—	—	—	16	1	17	
Dalmatien . . . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	
Zusammen	155	90	245	103	25	128	92	47	139	350	162	512	

Darunter gemischte Gemeinden: <sup>1)</sup> 3; <sup>2)</sup> 2; <sup>3)</sup> 1; <sup>4)</sup> 1; <sup>5)</sup> 1; <sup>6)</sup> 1; <sup>7)</sup> 1; <sup>8)</sup> 1; <sup>9)</sup> 1. 50

Sonach: Zahl der gemischten Gemeinden:

A. Dem Kirchenregimente NB unterstehend:

B. Dem Kirchenregimente HB unterstehend:

In Niederösterreich . . . . .	3	In Krain . . . . .	1
5 " Steiermark . . . . .	2	" Vorarlberg . . . . .	1
" Kärnten . . . . .	1	" Galizien . . . . .	1
" Tirol . . . . .	1		
" Böhmen . . . . .	1		
" Mähren . . . . .	1		
			<u>Zusammen 3</u>
	<u>Zusammen 9</u>		<u>Im ganzen 12</u>

10

Anzahl der Taufen (mit Ausschluß der unehelichen Kinder):

Land	NB			HB			Zusammen		Im ganzen
	Kinder aus		Zusammen	Kinder aus		Zusammen	Kinder aus		
	evang. Ehen	gemisch- ten Ehen		evang. Ehen	gemisch- ten Ehen		evang. Ehen	gemisch- ten Ehen	
15									
Niederösterreich . . .	719	579	1 298	101	83	184	820	662	1 482
Oberösterreich . . .	376	113	489	—	—	—	376	113	489
Salzburg . . . . .	21	14	35	—	—	—	21	14	35
Steiermark . . . . .	196	72	268	—	—	—	196	72	268
20 Kärnten . . . . .	320	82	402	—	—	—	320	82	402
Krain . . . . .	—	—	—	12	7	19	12	7	19
Triest und Gebiet . . .	16	19	35	12	14	26	28	33	61
Görz und Gradiska . . .	7	1	8	—	—	—	7	1	8
Istrien . . . . .	10	7	17	—	—	—	10	7	17
25 Tirol . . . . .	21	20	41	—	—	—	21	20	41
Vorarlberg . . . . .	—	—	—	29	8	37	29	8	37
Böhmen . . . . .	1 490	629	2 119	1 819	341	2 160	3 309	970	4 279
Mähren . . . . .	936	102	1 038	1 265	72	1 337	2 201	174	2 375
Schlesien . . . . .	3 537	263	3 800	7	—	7	3 544	263	3 807
30 Galizien . . . . .	1 491	65	1 556	257	2	259	1 748	67	1 815
Bukowina . . . . .	669	88	757	12	—	12	681	88	769
Dalmatien . . . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen	9 809	2 054	11 863	3 514	527	4 041	13 323	2 581	15 904

Anzahl der Konfirmierten:

Land	NB		HB		Zusammen	
	Insgesamt	darunter aus gemischten Ehen	Insgesamt	darunter aus gemischten Ehen	Insgesamt	darunter aus gemischten Ehen
40 Niederösterreich . . . . .	643	324	94	40	737	364
Oberösterreich . . . . .	293	52	—	—	293	52
Salzburg . . . . .	16	7	—	—	16	7
Steiermark . . . . .	183	43	—	—	183	43
Kärnten . . . . .	452	39	—	—	452	39
45 Krain . . . . .	—	—	4	2	4	2
Triest und Gebiet . . . . .	14	4	9	6	23	10
Görz und Gradiska . . . . .	12	8	—	—	12	8
Istrien . . . . .	3	2	—	—	3	2
Tirol . . . . .	16	7	—	—	16	7
50 Vorarlberg . . . . .	—	—	27	9	27	9
Böhmen . . . . .	1 148	269	1 354	164	2 502	433
Mähren . . . . .	480	36	875	39	1 355	75
Schlesien . . . . .	1 930	96	—	—	1 930	96
Galizien . . . . .	844	49	170	—	1 014	49
55 Bukowina . . . . .	423	49	20	2	443	51
Dalmatien . . . . .	—	—	—	—	—	—
Zusammen	6 457	985	2 553	262	9 010	1 247

Übertritte und Austritte:

Land	NB			SB			Zusammen		
	Über- tritte	Aus- tritte	Über- schuß (Minus)	Über- tritte	Aus- tritte	Über- schuß (Minus)	Über- tritte	Aus- tritte	Über- schuß (Minus)
Niederösterreich . . .	1 217	172	1 045	117	48	69	1 334	220	1 114
Oberösterreich . . .	79	15	64	—	—	—	79	15	64
Salzburg . . .	48	3	45	—	—	—	48	3	45
Steiermark . . .	506	19	487	18	2	16	524	21	503
Kärnten . . .	108	9	99	2	1	1	110	10	100
Krain . . .	4	2	2	10	—	10	14	2	12
Triest und Gebiet . . .	5	3	2	22	1	21	27	4	23
Görz und Gradiska . . .	2	3	1	1	1	—	3	4	1
Friien . . .	8	—	8	—	—	—	8	—	8
Tirol . . .	27	5	22	—	2	2	27	7	20
Vorarlberg . . .	1	1	—	—	—	—	1	1	—
Böhmen . . .	1 986	91	1 895	299	210	89	2 285	301	1 984
Mähren . . .	330	54	276	66	79	13	396	133	263
Schlesien . . .	113	35	78	1	—	1	114	35	79
Galizien . . .	53	37	16	3	—	3	56	37	19
Bukowina . . .	32	20	12	—	—	—	32	20	12
Dalmatien . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen	4 519	469	4 050	539	314	195	5 058	813	4 245

Abendmahlbeteiligung:

Land	NB	SB	Zusammen	
Niederösterreich . . .	13 885	1 658	15 543	
Oberösterreich . . .	20 038	—	20 038	
Salzburg . . .	474	—	474	
Steiermark . . .	9 209	—	9 209	
Kärnten . . .	14 604	—	14 604	30
Krain . . .	—	148	148	
Triest und Gebiet . . .	245	182	427	
Görz und Gradiska . . .	202	—	202	
Friien . . .	93	—	93	
Tirol . . .	959	—	959	35
Vorarlberg . . .	—	498	498	
Böhmen . . .	18 486	94 380	112 866	
Mähren . . .	22 456	59 103	81 559	
Schlesien . . .	104 207	387	104 594	
Galizien . . .	20 498	3 996	24 494	40
Bukowina . . .	7 492	268	7 760	
Dalmatien . . .	—	—	—	
Zusammen	232 848	160 620	393 468	

Während die Römisch-Katholischen sich im letzten Jahrzehnt nur um 9,12 v. H. vermehrten, betrug die Vermehrung der Evangelischen NB 15,71 v. H. gegen 9,28, der SB 6,67 gegen 9,05 im vorletzten Jahrzehnt. Sie haben sich in Böhmen um 20,06, in Steiermark um 25,90, in Niederösterreich sogar um 37,01 v. H. vermehrt. Nur in Schlesien und Galizien bleibt das Wachstum der Evangelischen hinter dem der Gesamtbevölkerung zurück. Das liegt an der steigenden Auswanderung aus den deutschen Gebieten Westschlesiens und den deutschen Kolonistendörfern Galiziens. Dazu kommt in Schlesien die massenhafte Einwanderung galizischer Arbeiter in das Sittauer Kohlenrevier.

Das Zahlenverhältnis der Protestanten nach ihren Muttersprachen ist nicht festzustellen. In Beziehung auf die Veränderungen infolge der Aus- und Einwanderungen werden wohl von einzelnen Gemeinden in ihren jährlichen Berichten Angaben gemacht; sie sind aber zu unvollständig, um als Grundlage für statistische Daten zu dienen.

## Trauungen und Ehebündnisse:

## A. Trauungen.

Land	NB			SB			Zusammen		
	Gez. mündige Paare	Evang. Paare	Zu- sammen	Gez. mündige Paare	Evang. Paare	Zu- sammen	Gez. mündige Paare	Evang. Paare	Zu- sammen
Niederösterreich . . .	303	392	695	35	60	95	338	452	790
Oberösterreich . . .	35	118	153	—	—	—	35	118	153
Salzburg . . .	6	13	19	—	—	—	6	13	19
10 Steiermark . . .	42	107	149	—	—	—	42	107	149
Kärnten . . .	46	93	139	—	—	—	46	93	139
Krain . . .	—	—	—	1	2	3	1	2	3
Friest und Gebiet . .	7	4	11	2	6	8	9	10	19
Görz und Gradiska . .	1	1	2	—	—	—	1	1	2
15 Kärnten . . .	—	3	3	—	—	—	—	3	3
Tirol . . .	17	7	24	—	—	—	17	7	24
Vorarlberg . . .	—	—	—	4	4	8	4	4	8
Böhmen . . .	226	444	670	138	420	558	364	864	1 228
Mähren . . .	37	229	266	19	301	320	56	530	586
20 Schlesien . . .	96	766	862	—	1	1	96	767	863
Galizien . . .	29	285	314	1	35	36	30	320	350
Bukowina . . .	9	139	148	—	3	3	9	142	151
Dalmatien . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Zusammen	854	2 601	3 455	200	832	1 032	1 054	3 433	4 487

25

## B. Ehebündnisse: Stehen keine Daten zur Verfügung.

Über Kirchenbesuch und Wahlbeteiligung bei der Wahl der Gemeindeorgane werden keine amtlichen Listen geführt.

In diesen Zahlen aus dem J. 1900 kommen die Ergebnisse der „Los von Rom = Bewegung“ 1898—1902 noch nicht ganz zum Ausdruck. Sie sind erheblich genug, 30 um berücksichtigt zu werden. Die römisch-katholische Kirche hat 34—40 000 Köpfe verloren. Evangelisch wurden 21304, altkatholisch etwa 9000; eine unbestimmte Anzahl wandte sich den Herrnhutern und Methodisten zu; die übrigen sind als konfessionslos zu betrachten. Rücktritte zur römischen Kirche sind nicht ausgeblieben. Neu errichtet wurden 100 Predigtstationen. 11 Predigtstationen und Filialgemeinden wurden zu selbstständigen 35 Pfarrgemeinden erhoben, während weitere 13 die Selbstständigkeit auftraben. 37 Kirchen, 13 Bethäuser und Bethäuser, 3 Friedhofskapellen sowie 2 altkatholische Kirchen, insgesamt 55 gottesdienstliche Stätten wurden ihrer Bestimmung übergeben. 9 Kirchen befinden sich noch im Bau, während an mehr als 40 Orten der Kirchbau geplant ist. 6 ev. Friedhöfe wurden geweiht, 8 Pfarrhäuser errichtet. 75 Vikare, meist aus dem Deutschen Reiche, 40 traten in den Dienst der Arbeit. Am anschaulichsten wird der Fortschritt durch die Gegenüberstellung der beiden Hauptgebiete in Böhmen und Steiermark. 1898 gab es in Böhmen 23 ev. Kirchen, 18 Seelsorgebezirke, 28 Pfarrer und Vikare, 48 Orte mit regelmäßigem, teilweise recht seltenem Gottesdienst und 28 Orte, wo nur Religionsunterricht erteilt wurde. Heute giebt es hier 15 Kirchen und 7 Bethäuser, gegen 50 Seelsorgebezirke und etwa 60 Pfarrer und Vikare, 125 Orte mit regelmäßigem Gottesdienste und eine weit größere Zahl von Religions-Unterrichtsstationen. In Steiermark wirkten vor der Bewegung 6 Pfarrer und 2 Vikare an 8 Kirchen und 4 Bethäusern. In 6 Pfarrbezirken wurde an 17 Orten regelmäßig Gottesdienst und Religionsunterricht gehalten. Heute wirken auf demselben Gebiet 11 Pfarrer und 10 (12) Vikare in 11 Pfarrgemeinden 50 an 10 Kirchen und 8 Bethäusern; an 59 Orten halten sie regelmäßig Gottesdienste und Religionsunterricht ab. Die Geldmittel hat vor allem der „Ev. Bund“ aufgebracht, neben ihm die Gustav-Adolph-Stiftung. (Vgl. „Sammlung z. des Oberkirchenrates“ a. a. O. Evang. Kirchen-Zeit. f. Österreich, 1903; Nr. 5 u. 6. N. L., Vier Jahre Los von Rom = Bewegung in Österreich 1903.)

Der Religionsunterricht an Volks- und Bürgerschulen ist durch den zuständigen Pfarrer zu erteilen, gegebenenfalls durch weltliche Religionslehrer, sei es in der



Schule, sei es in „Stationen“. Kraft Gesetz vom 17. Juni 1888 wird für den Religionsunterricht an den höheren Klassen einer mehr als dreiklassigen allgemeinen Volksschule oder an einer Bürgerschule eine Entschädigung gegeben oder ein eigener Religionslehrer bestellt. Über 160 Religionslehrer wirken an über 560 Stationen.

Die Kirche sorgt auch für die Erteilung des Religionsunterrichtes an Lehrerbildungsanstalten und Mittelschulen. Eine staatliche Verpflichtung tritt erst ein, wenn in einer Anstalt alle Klassen zusammen wenigstens 20 ev. Schüler (A und H) zählen (Gesetz vom 20. Juni 1872, § 4), (weshalb man gewöhnlich nur 19 aufnimmt).

Zur Leitung und Aufsicht über die Volks-Mittelschulen und Lehrerbildungsanstalten bestehen in jedem Lande ein Landes-, Bezirks- und Orts-Schulrat. In fast allen Landes-<sup>10</sup>schulbehörden hat die ev. Kirche Sitz und Stimme, wenigstens beratende Stimme. (Vgl. Sitz a. a. O. S. 99f.) Die konfessionellen ev. Schulen gehen infolge des drückenden Wettbewerbes der staatlichen, sogenannten interkonfessionellen in Wahrheit mehr oder minder ultramontanen und infolge der doppelten Beitragsleistung der Evangelischen mehr und mehr ein.

Im Jahre 1869 bestanden noch 372 evang. Schulen; 1876 nur 213, somit — 199 und zwar:

Kronland	Anzahl			
	VB	HB	Summe	
Niederösterreich . . . . .	6	—	6	20
Oberösterreich . . . . .	14	—	14	
Salzburg . . . . .	1	—	1	
Steiermark . . . . .	2	—	2	
Kärnten . . . . .	2	—	2	
Krain . . . . .	—	—	—	25
Tirol . . . . .	1	—	1	
Borarlberg . . . . .	—	1	1	
Küstenland (Triest mit Gebiet Görz u. Gradiska, Istrien . . . . .	—	1	1	30
Böhmen . . . . .	18	39	57	
Mähren . . . . .	4	2	6	
Schlesien . . . . .	4	—	4	
Galizien . . . . .	75	17	92	
Bukowina . . . . .	11	1	12	35
Summa	138	61	199	

Die Freude an den auch hinsichtlich der Schule gefunden Grundsätzen der (inter-)konfessionellen Gesetze (25. Mai 1868) wurde durch das an sich freireligiöse Reichsvolksschulgesetz (14. Mai 1869) erheblich getrübt, weil es, wider Willen, die Konfessionschule aufs ärgste bedrohte; nur wenige Landtage und Kommunen haben sich dem ev. Schul-<sup>10</sup>wesen hilfreich erwiesen.

Eine neuerliche Schädigung trat durch die Schulgesetznovelle (2. Mai 1883) ein.

Für die Heranbildung ev. Lehrer besteht in Böhmen die ev. Lehrerbildungsanstalt, und in Čáslau das ev.-reformierte (tschechische) Lehrer-Seminar für Böhmen und Mähren.

Die Ausbildung ev. Geistlicher liegt der nur aus Staatsmitteln erhaltenen f. k. <sup>15</sup>evang.-theologischen Fakultät zu Wien ob. Die zu solchem Zwecke im 16. Jahrhundert von den Ständen gewünschte theologische Schule trat, allerdings schon 1782 erbeten, doch erst infolge der Lostrennung des Kaiserstaates von dem deutschen Reichsverbände also seit 1806 ernstlicher erwogen, und nach dem Verbote des Besuches der deutschen Universitäten ins Leben, 2. April 1821 als „theologische Lehranstalt“. Neue Gestaltung <sup>20</sup>und Umwandlung in eine Fakultät mit Promotionsrecht erfuhr sie am 8. Oktober 1850 (18. Juli 1861). Obwohl die einzige evang.-theologische Hochschule im Gesamtreich hat sie trotz aller Versuche und Denkschriften (die letzte 1902) die wiederholt beinahe genehmigte Aufnahme in den Universitäts-Verband und den Neubau, in dem ihr bereits Mängelheiten angewiesen waren, nicht erreichen können, durch Schuld clerikaler <sup>25</sup>Quertreibereien, protestantischer Engbergzigkeit und liberaler Abgunst oder Gleichgültigkeit.

Das Kollegium besteht aus sechs Professoren, da die Dogmatik II und HB getrennt ist; (dazu derzeit zwei Privatdozenten). Die Studienzeit beträgt mindestens sechs Semester, von denen wenigstens zwei in Wien zuzubringen sind. Das *examen pro candidatura* nimmt eine aus sämtlichen Professoren und zwei Geistlichen gemischte Kommission ab, das *pro ministerii* der betreffende Superintendent. Seit dem Dualismus (1861), infolge dessen Ungaren keine österr. Staats-Stipendien erhalten können, ferner infolge der ungarischen betr. Gesetzgebung, auch der nationalen Spannung ist die Zahl der Studierenden herabgegangen; doch betrug sie, zum Teil dank privater Stipendien, im Winter-Semester 1902/3: 39. So lange die meisten Pfarrstellen so ärmlich besoldet sind, ist eine Steigerung des Besuches nicht zu erwarten.

Seit 1901 besteht dank privaten Mitteln ein kleines national und konfessionell ultrakatholisches Theologenheim zu Wien, um Unbemittelten das Studium zu erleichtern, unter Leitung eines Inspektors und eines Ephebis.

Kirchenvermögen. Bei der Notwendigkeit, Kirche, Schule und Wohltätigkeitsanstalten selbst zu erhalten, haben die Gemeinden das Recht, zur Einbringung der Umlagen staatlichen Beistand anzusprechen. Doch macht man davon nicht gern Gebrauch, zumal manche, zumal in Wien, wegen angeblich zu hoher Beiträge sich konfessionslos erklärt haben, während es Bauern giebt, die zur Beschämung der reichen Städte an 400% der Staatssteuern leisten. Über die Höhe der Beiträge fehlen umfassende und verlässliche Daten. Bei der großen Armut der meisten Gemeinden, insbesondere in Galizien, setzen sie unter großen Schuldenlasten. Dabei ist die auswärtige Hilfe Lebensbedingung. Der älteste und glänzendste Wohltäter ist der Gustav Adolf-Verein — der österreichische ist in einem Hauptverein nebst 15 Zweig-, 30 Frauen-, 324 Orts- und 49 Kindervereinen und 108 Sammelorten gegliedert — der im Lauf der Jahre Millionen gespendet hat; dann folgt der „Lutherische Gotteskasten“, in neuerer Zeit der „Evangelische Bund“, ferner Vereine und Private in der Schweiz und den Niederlanden. Das Staatspauschale ist von 41 600 fl. im J. 1860 auf 210 000 Kronen gestiegen, aber im Hinblick auf die unermesslichen Gütereinziehungen in der Gegenreformation, die Staat und Kirche zu gute kamen, und angesichts der Steuerkraft der Protestanten gering zu nehmen und der Erhöhung bedürftig, obgleich der Protestant dem Staate jährlich eine Krone, der Katholik nur 60 Heller kostet, was wieder bei dem riesigen, auf zwei Milliarden Kronen berechneten Gesamtbesitz der österr. kath. Kirche zu viel ist.

Von dem Staatspauschale werden in erster Linie zur Bestreitung der Funktionsgebühren für Superintendents, Senioren und Superintendentialvikare

35	a) des Augsb. Bekenntnisses	55 200 K.
	b) „ Helvet. „	25 400 „
	Zusammen . . . .	80 600 K.
	verwendet, während der Rest mit . . . .	129 400 K.
	zu Unterstützungen für evang. Kirchengemeinden und Schulen, sowie für Seelsorger und	
40	Lehrer bestimmt ist, und zwar für solche	
	Augsb. Bekenntnis mit 78 800 K.	
	Helvet. „	50 600 „

Das Vermögen der einzelnen Superintendenzen wird von den betreffenden Superintendential-Ausschüssen verwaltet; über die Höhe derselben fehlen Angaben.

Die Stiftungen und Fonds für die einzelnen Superintendenzen, Seniorate und Gemeinden stehen in Verwaltung der Superintendential- und Senioratsausschüsse, des Oberkirchenrates und auch des Gustav Adolf-Vereins. Sie dienen mannigfachen Bedürfnissen: kirchlichen Zwecken im allgemeinen, kirchlichen Funktionären nebst deren Witwen und Waisen, Pfarramts-Kandidaten und Theologie-Studierenden, der Schule im allgemeinen, Lehrern nebst Witwen und Waisen, dem Religions-Unterricht, der Erziehung, Wohltätigkeit, Beerdigung (vgl. die Übersicht bei Witz. a. a. O. S. 100—146).

Die Pensionsanstalt der evang. Kirche II und HB in Österreich erfüllt einen doppelten Zweck und zwar:

1. In ihrem Pensionsfonds, dienstunfähig gewordenen Seelsorgern und Lehrern Ruheentgelte, deren Witwen Witwenpensionen und deren Kindern Erziehungsbeiträge zu leisten.
2. In ihrem Unterstützungsfonds, den vor Erlangung eines Pensionsanspruches dienstunfähig gewordenen Seelsorgern und Lehrern, bezw. deren Witwen und Waisen Unterstützungen zu gewähren.

Der Pensionsfond besaß Ende 1900:

Wertpapiere im Nominalwerte von 827.980 K. im Kurswerte von	806.017 K. 90 h.
Guthaben bei der I. österr. Sparkasse	3.023 „ 03 „
„ „ „ f. f. Postsparkasse	3.577 „ 21 „
Bar	1.701 „ 61 „
Zusammen	814.352 K. 78 h.

Der Unterstützungsfond betrug Ende 1900:

In Wertpapieren nach dem Nominalwerte 8800 K. nach dem Kurswerte	8.126 K. — h.
In Barem	1.827 „ 61 „
Zusammen	10.253 K. 61 h.

Für den Pensionsfond sind im Jahre 1900

an Mitgliederbeiträgen zugewachsen	27.151 K. 06 h.
und an Zinsen von Effekten etc.	33.003 „ 19 „
eingegangen, während ausgezahlt wurden	
an Ruhegehaltem, Witwenpensionen (36) und Erziehungsbeiträgen (13)	5.129 K. 02 h. 15

Der Unterstützungsfond erhielt an satzungsmäßigen Anteil aus

den Pensionsfonde	2.815 K. 85 h.
und zahlte an 13 Personen Unterstützungen von zusammen	1.270 K. — h.
aus.	

Die Pensionsanstalt zählte zu Ende des Jahres 1900 338 ordentliche Mitglieder.<sup>20</sup> Über die Kollekten fehlen vollständige Daten; für den allgemeinen Kirchenfond sind im J. 1900 3126 K. eingegangen.

Über die Geschenke und Vermächtnisse gelangen nur von einzelnen Landesstellen und Gerichtsbehörden Mitteilungen an das Kirchenregiment; einzelne Superintendenturen erwähnen sie in ihren Zustandsberichten, gleichmäßige und umfassende und genaue Daten fehlen.

Vereinsleben. Das kirchliche Vereinsleben ist mannigfaltig, groß die Zahl der Wohltätigkeitsanstalten.

Zunächst seien die in vielen Stadtgemeinden bestehenden Frauen-Vereine genannt, wenn auch bei dem vielgestaltigen Elend ihre Hilfe oft nur dem Tropfen auf dem heißen Stein gleicht. Neuerdings ist die Konfirmandenanstalt besonders in Zug gekommen, die die zerstreut Wohnenden in Mittelpunkte sammelt, für Unterkommen und Kost sorgt.

Waisenhäuser bestehen zu Biala, Bielitz, Górsen, Graz, Krabitz, Muff, Stanislaw, Teles, Wron, Weisersdorf (Gallneukirchen), Waiern, Wien (St. Pölten).

Für Ferienkolonien sorgt der „Erste evang. Unterstützungsverein für Kinder“.<sup>25</sup>

Der Krankenpflege dient der „Oberösterreichische evang. Verein für innere Mission“ mit eigenem Vereinsgeistlichen und Rektor; er erhält in Gallneukirchen außer dem „Diafonissen-Mutterhaus“ ein Krankenazyl, Siedenhaus, Asyl für Epileptische, Blöde und „Geistesfranke“, ein Heim für Reformalezentzen und Erholungsbedürftige.

Die hier ausgebildeten Diafonissen finden auch auswärts Verwendung, wie in Gablonz, Graz, Hall, Marienbad, Meran, Wien; in Muff und Teplitz wurde ihnen nach Entfernung der Nonnen die Pflege des städtischen Krankenhauses anvertraut.

Mit dem oberöstr. verbunden ist der „Verein für die ev. Diafonissenfrage in Wien“, mit dem Diafonissenheim, Sommerheilstation und Krankenhaus.

Neben dem „Friedensheim“ in Graz, den Hospizen zu Karlsbad und Meran sei noch besonders erwähnt die vom mährisch-schlesischen Superintendenten D. Theodor Haase mit einem Kostenaufwande von über einer halben Million Kronen ins Leben gerufene, kürzlich an die Verwaltung des Landes Schlesien übergegangene Musteranstalt, das ohne Unterschied der Nationalität und Konfession zugängliche Krankenhaus in Teichen, wo die im „Schlesischen ev. Schwesternhaus“ (Bielitz) gebildeten Schwestern pflegen.<sup>50</sup>

Seit 1901 besteht auch als drittes in Österreich ein Diafonissenhaus in Prag.

Für die Toten und Hinterbliebenen sorgen der „ev. Leichenbestattungsverein“ in Wien und die „Sterbekasse für ev. Pfarrer und Lehrer Österreichs“.

Von der Pensionsanstalt und dem Gustav Adolf-Verein war schon die Rede.

Der weiblichen Jugend der Volks- und Bürgerschule dienen die ev. Mädchen-Erziehungsanstalt in Krabitz bei Raudnitz in Böhmen, das Mädchen-Asyl in Teichen, die Unterrichts- und Erziehungsanstalt in Meran. Den Mittelschülern (Gymnasialisten): das „Studentenheim“ in Klagenfurt, das „Jubiläums-Lutherstift“ in Königgrätz, das „Mädchenheim“ in Teichen und das zu Wallachisch-Meißnitz; den Schülern der



weiterhin die Repetentenzeit 1731—1738 mit einer jahrelangen Ununterbrechung durch eine zweite Kandidatenreise (1733—1737), endlich die Anstellung als Pfarrer in Hirtau bei Galtv (1738—1743), Schnaitheim (1743—1746) und Walddorf (1746—1752), sodann als Dekan in Weinsberg (1752—1759) und Herrenberg (1759—1766), schließlich als Prälat in Murrhardt (von 1766 an). Die innere Geschichte, deren Denkmahl sein unter der für den Mann höchst bezeichnenden Überschrift „Genealogie der realen Gedanken eines Gottesgelehrten“ erschienenen Selbstbiographie ist, gewährt das Bild eines Mannes, der verglichen werden kann dem „Baum gepflanzt an Wasserbächen“ Ps 1. Schon als Kind verrät er ein seltenes Sentiment für die Realität Gottes und der unsichtbaren Welt, fühlte sich einmal beim Memorieren des Liedes „Schwing dich auf zu deinem Gott“ wirklich zu ihm aufgeschwungen, als Knabe besinnelt er sich, ob die Meden in Jesaja Kap. 40 ff. auch ihn persönlich angehen, hat ein andermal den Mut, für die todkranke Mutter das Leben zu erbitten. Die Seminarzeit brachte nur eine vorübergehende Abschweifung von dem Zuge zu dem ewigen Bel, an ihrem Schluß tritt der erste große, wo nicht größte Wendepunkt seiner inneren Entwicklung ein, den man füglich als seine Befreiung bezeichnen darf. Als es sich, der Studien wegen, um die Wahl des Berufs handelte, ob er ein „Vestitus“ (Jurist) werden sollte, wie die Mutter wollte, oder Theologe, wie der Vater dringend verlangte — da war es ihm, nach heißem Ringen und brünstigem Gebete, wie wenn Gott ihn zu seinem Dienste beriefe und die Art und der Inhalt dieses Dienstes nur der geistliche Beruf sein könnte: „Deo servire libertas“ — das war der Wahlspruch, in dem seine ungeriebene Seele zur Ruhe kam. Ein heilig ernstes Wollen und Streben, „Gott zu dienen“ war fortan die Direktive seiner Lebensführung. Ein schweres und langwieriges Leiden führte ihn noch mehr in die Tiefe und Stille. Von dieser Zeit in seinen Jugendjahren besinnelt er, daß er „immer selbst gewesen“, wenn er auch allein war, daß er sich vor sich selbst gefürchtet habe, weil er glaubte, der Geist Jesu wohne in ihm. Sprach sich auch hierin wieder der unerschütterliche und ungeborene Sinn für Realität (was Lagarde Religion nennt!) aus, so ist es kein Wunder, daß sich Öttinger in seinen Studienjahren von der herrschenden Zeitphilosophie, dem Leibniz-Wolffschen System, auf die Dauer nicht befriedigt fühlen konnte. Er lernte und lebte sich fleißig in dieselbe ein, aber sie wurde ihm bald zu einem dünnen, unlebendigen, mechanischen Schema, das in das Geheimnis der Dinge, zumal des Lebens, nicht eindringt.

Desto begieriger ergriff er und desto tiefer und nachhaltiger wurde er ergriffen von der Philosophie Jakob Böhmcs, dessen Werke er „durch Gottes Schickung“ bei dem Pulvermüller in Tübingen entdeckt hatte. Hier fand er, was er suchte, eine Philosophie, die in den Kern, in das Wesen der Dinge eindrang, und eine Weltweisheit, die Gottesweisheit, Theosophie, war, geschöpft aus der ersten Quelle, aus Gott selbst. Er wurde Schüler, dann Dolmetsch und dadurch Testamentsvollstrecker des philosophus teutonius, dessen Geisteskräfte bisher nur wenige kannten und niemand ausbeutete. Für Öttingers Forderung dämmerte von jetzt an, heller und heller werdend, das Ziel auf, dem er nachstrebte, das der Gedanke seines Lebens war und blieb bis in seine alten Tage hinein, die *philosophia sacra* zu finden, „ein wissenschaftliches System, das nicht Gott aus der Welt, sondern die Welt aus Gott begriffe“ (Meibei). Es war das ja ihrer Natur nach eine Aufgabe, an deren Gewicht er sich verbissen hat, ja die an sich unlosbar ist (vgl. unten); aber nicht nur war die Frucht seiner unermüdbaren Bemühungen um dieses Ideal dieselbe, wie bei den Söhnen in der Parabel, die in des Vaters Weinberg nach dem versprochenen, darin verborgen sein sollenden, Schatz gruben: die Fruchtbarkeit seines Geistes wurde dadurch in einem Grade gesteigert, der sonst nicht erreicht werden wäre — sondern es war für Öttinger auch ein heiliges Korrektiv erwachsen in dem von Bengel, seinem Vetter und Vaten, auf ihn ausgeübten ebenso wohl befriedigenden, wie ernüchternden Einfluß. Dessen biblischer Realismus hielt sich ja in viel feineren, klareren Schranken, als Öttingers Gnostiz, und obwohl der Letztere sich seine Lieblingsgedanken und Strebungen von der in biblischer Frucht sich haltenden, allein „die Wahrheit zur Gottseligkeit“ judenden Weisheit des Meisters nicht abschneiden ließ, so blieb doch dieser Biblicismus Bengels die einzig tragfähige Grundlage für das in die Höhe, Tiefe und Breite weiterirebende, teilweise luxurierende Philosophieren des Schülers. Die Selbstständigkeit desselben gegenüber dem hochverehrten Freund und Vater war im übrigen begründet durch ein weiteres Bildungselement, das zu den genannten drei, teils schon den Studenten und mehr noch den Kandidaten beeinflussenden Potenzen, der Zeitphilosophie, der Theosophie Böhmcs und dem biblischen Realismus Bengels, hinzutrat: Öttinger warf sich früh auf das

Studium der Naturwissenschaften, was für ihn nicht nur die Brücke war zu dem später begonnenen medizinischen Studium, sondern auch die lockende Aufforderung, seine theologische Forschung in das breitere Welt einer das All, Natur und Geist, Irdisches und Himmlisches umspannenden Philosophie hineinzuleiten.

- Was konnte aber der Ertrag eines Studiums sein, das sich mit einer solch erdrückenden Fülle von Elementen und so disparaten geistigen Strömungen befaßte und auseinanderlegte? Von einer Einseitigkeit und Klarheit der Erkenntnis konnte ja wohl auf lange hinaus keine Rede sein — ja, ein konsequenter Systematiker ist er sogar nie geworden. Man kann nur sagen, daß die „theologia ex idea vitae deducta“ von da an und je länger je mehr das Materialprinzip seines Denkens geworden ist. Aber schon formal betrachtet, trug sein einzigartig universalistisches Studium ihm reiche Früchte ein: nicht nur eine Weite des Horizonts und des Interesses, die ihn über alle, auch gelehrte, Durchschnittstheologen emporhob, sondern auch im Zusammenhang damit eine unbegrenzte Fähigkeit der Aneignung für fremde Standpunkte und Gesichtspunkte, ebendarum endlich auch eine Weitrichtigkeit des Urteils, welche ihm für seine ganze Lebenszeit und alle Situationen, in die er gestellt werden sollte, über die Schranken des Dogmatismus, des Konfessionalismus und des Kirchentums hinweggeholfen hat. Und weit entfernt, daß sein nicht zu bändigender Wahrheitsdurst ihn in uferlose und zwecklose Vielwisserei hineingetrieben hätte — verfolgte er bei seinem Forschen immer und bewußterweise den Zweck, daß er „zu seinen Zeiten“ dem Willen Gottes recht und ohne innere Widersprüche dienen könnte. Endlich vergaß er darüber auch die nächste und größte Aufgabe nicht, die dem Menschen, zumal dem Christen, gestellt ist: nachzujagen der — persönlichen — Heiligung, ohne welche niemand den Herrn sehen kann. Liegt für jenes Streben, sich Gott mit allen seinen Kräften zur Verfügung zu stellen, der kräftigste Beweis in seiner Bereitschaft, sich im Dienst der Brüdergemeinde verwenden und gar, wenn es die Umstände verstatte hätten, den bedrängten Hugenotten in Frankreich zu Hilfe senden zu lassen, so ist der sprechende Beleg für den Ernst der Selbsterziehung im persönlichen Christentum gegeben in den vom Geist der Heiligung geweihten Zusammenkünften des Studenten und späteren Nepeten mit seinen Gesinnungsgenossen in Tübingen. In dieser Zeit schrieb er ein schon vom 23. Lebensjahr an meditiertes Buch: „Abriß der evangelischen Ordnung zur Wiedergeburt“ — „noch sehr geistlich“, wie er später selber bekennet, aber ein Zeugnis von heroischer Entschiedenheit. — Die Sturm- und Drangperiode des Wahrheitsjuchers sollte aber lange dauern: die auf die Studienjahre folgende Reisezeit (mit Unterbrechungen von 1729—1737 dauernd), war einerseits eine willkommene Gelegenheit, die Energie des Suchens und Strebens nach Wahrheit zur Auslösung zu bringen, andererseits führte sie ihn in neue Fragen und Rätsel hinein. Er suchte alles auf, was irgend groß und bedeutsam schien im Reich des Geistes, an Persönlichkeiten und Bewegungen; der Hauptgravitationspunkt aber war Zinzendorf und die Brüdergemeinde. Die Auseinandersetzung mit jenem und mit dieser war der Exponent seiner Entwicklung bis fast in sein fünfzigstes Lebensjahr. Ein wunderbares, teilweise tragisches Schauspiel war das abwechselnd durch die Kraft der Anziehung und der Abstoßung bestimmte Verhältnis dieser zwei polarisch gerichteten Männer, des großen Evangelisators und Organisationsers einerseits, des Forschers und Grüblers andererseits. Einer brauchte den andern so nötig — zur Ergänzung der Gaben — und keiner konnte auf die Dauer den andern — ertragen! Und als sie — nach zwei Jahrzehnten — endgiltig und mit tiefem Weh schieden, waren es nicht nur sachliche Differenzen, sondern, ohne daß der Ehrenschild des einen oder des andern befleckt erscheinen müßte, auch persönliche Gründe. Für Stinger aber war ein Problem für immer gelöst: die Frage, ob der Bau des Reiches Gottes geschehen könne, dürfe, müsse auf dem Wege der Evangelisation („Graf Zinzendorf springt mit Füßen hinein und sagt nur: Jesus Christus!“) und der Organisation der Gemeinde, wofür er anfänglich mit Gut und Blut eingetreten wäre, war mit Nein! entschieden. Er mußte das Wahrheitszeugnis auf breiteren Boden stellen. Ebenso wurde ein zweites Problem, und zwar schon in den Wanderjahren gelöst: Kirchendienst oder Separation? Diese Frage hatte ihm schwer zu schaffen gemacht, weil sein rückhaltloser Wahrheitsernst die Mängel und Widersprüche des Kirchentums, die „Leiden der kontradiktorischen Arbeit“ im Kirchendienst mit scharfem Blicke entdeckt hatte. Er rang sich los von seinen Bedenken (vgl. die Schrift „von der Herunterlassung“ etc.); dazu halfen die Reise und die darauf gemachten Erfahrungen. Im Zusammenhang damit wurde ein drittes, persönliches Problem gelöst. War ihm sein geistlicher Beruf — wenigstens als Diener der Kirche — unsicher geworden und die Flucht in die Medizin offen gestanden, so wurde er

auch von dieser Umwandlung — für ihn selbst doch nur eine ultima ratio — geheilt. Und endlich hatte die Reise mit ihren Kreuz- und Querzügen noch einen wichtigen Ertrag für ihn. Er fand nirgends, „daß jemand auf die Grundideen der Apostel und Propheten seine Gewißheit baute, sondern daß jeder allein auf der Fährung Gottes nach dem zu diesem Standpunkt herabgebogenen Sinn der Schrift bestand“. Das konnte ihn nicht 5 beruhigen. „Ich mußte drei Säulen haben, auf welchen mein Gebäude ruhen konnte, nämlich 1. die Grundweisheit, welche ich aus der Societät und aus der Natur vernahm; 2. den Sinn und Geist der hl. Schrift; 3. die Fährungen Gottes mit mir nach diesem Grunde.“ In diesem Bekenntnis spiegelt sich der ganze Öttinger. All sein weiteres Forschen und Reden und Zeugen und Schreiben ist eine Auswidelung dieser axiomatischen 10 Grundgedanken.

Mit diesem geistigen Erwerb trat Öttinger in den heimatischen Kirchendienst ein — zu erst der Behörde verdächtig und von ihr beauftragt, daher nicht ohne ein examen rigorosum über seine Rechtgläubigkeit und kirchliche Loyalität — und durchlief in sechs Bedienstungen die geistliche Laufbahn vom Pfarrer zum Dekan und Prälaten. Die Gelegen- 15 heit zu einer akademischen Stellung trat mitunter nahe an ihn heran, aber zur Verwirklichung reichte es nie und vielleicht darf man sagen: er ist ohne sie größer geworden, denn er war zum Hirten, Lehrer und Prediger mindestens ebenso sehr berufen, als zum Forscher und Denker. — Und die Schule des praktischen Amtes hat er sich treulich zu nütze gemacht. Auf der ersten Station, in Hirschau, lernte er, der bisher sich 20 mehr in dem Kreis von auserlesenen Christen aller Farben und Schattierungen bewegt hatte, zum erstenmal die niedere Wirklichkeit des Volkslebens und der Volkskirche kennen. Die hohen Ideale, die er in der Seele trug, erlitten schwere Erschütterungen. Aber die Hemmnisse wurden ihm zur Förderung, die Probleme zum Anlaß, die Wirksamkeit als Prediger, Katechet und Seelsorger sich programmatisch zurechtzulegen. Das Büchlein 25 „Etwas Ganzes vom Evangelio“, eine dichterische Paraphrase über Jes 10 66 mit den viel bedeutsameren Anhängen über die Mundart der Schrift u. ä. spiegelt seine Bemühungen wieder, für das Wahrheitszeugnis und die Verkündigung des Evangeliums neue, populäre und doch gründliche Bahnen zu suchen und allgemeine Wahrheitserkennnisse an der Hand der Sprüche Salomos zu pflanzen. Nach einigen Jahren stiller Vertiefung 30 auf der Pfarrei Schnaitheim, wo er bekennet, soweit gekommen zu sein, „daß, was er glaubte, er ohne Zweifel glaubte“, kam eine Periode der fruchtbarsten schriftstellerischen Produktion in Walddorf. Vor allem war seine Forschung und seine Schriftstellerei dem Ziel gewidmet, dem sensus communis als Organ der Wahrheitserkennnis die ihm gebührende Stellung zu erobern. Zwei grundlegende Schriften gab er darüber heraus: die 35 wissenschaftlich gehaltene „inquisitio in sensum communem“ und die deutsch geschriebene populäre Nutzenanwendung hiervon: „die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes in den Sprüchen und Prediger Salomo.“ Dieses von ihm gleichfalls neuentdeckte Organ für die Erkenntnis, in dem er nicht nur ein formales Seelenvermögen sah (Herz oder Gewissen), sondern zugleich etwas inhaltliches (= Wort, 40 Leben, Licht), das höher ist als der Mensch, etwas für ihn „Überberreichliches“ (Zuverlässiges) und ein Sensorium für die Ewigkeit (nach Pred 3, 11) erkannte, war und blieb ihm der wertvolle Anknüpfungspunkt und Rückhalt für das Bestreben, das Wahrheitszeugnis auf eine breitere Basis zu stellen, als z. B. die Evangelisation Zuvörderst je einnehmen konnte. Mit diesem Wahrheitsinstrument in der Predigt und im Unterricht zu operieren, 45 war und blieb fortan sein Bestreben. Auch in dem einzigen systematischen Werk, das er in Walddorf verfaßte, der „theologia ex idea vitae deducta“, welches in seiner Zeit als Kompendium der christlichen Wahrheit seinesgleichen nicht hatte, hat er diesem allgemeinen Wahrheitsgefühl der Menschenseele seine unerregliche Stellung als Verempfindung des Wahren, Guten, Göttlichen, welche zum Tempel der wahren Gotteserkennnis 50 hinführt, gesichert. Eröffnet wird dieser ja erst durch die biblische Offenbarung — das ist ihm unerschütterliche Überzeugung gegenüber jeder rationalistischen Nüchternheit und Verschwiegenheit. — Die Walddorfer Zeit ist übrigens noch ausgezeichnet durch das Hervortreten eines ganz neuen Zweiges der Öttingerschen Forschung: er ist unter die Chemiker, genauer, unter die Alchemisten gegangen. Das war aber bei ihm nur eine Konsequenz 55 aus seinen Grundvoraussetzungen, nicht Liebhaberei: „Betreffend die Chemie“, so schreibt er, „so gehört sie zur wahren Erkenntnis dessen, was zu wissen notwendig, einfach und nützlich ist . . . In heiligen Dingen muß eine Panharmonie sein, in der Natur auch; alsdann giebt sich nervus probandi bald. Die Wahrheit Gottes in der Natur und Schrift bei so skeptischer Zeit ist mein Grund“. Er glaubte hier eine Erkenntnis zu finden, 60

welche die Dinge in ihrem Leben und Werden begriff, m. a. W., weil seine Theologie der Chemie weitensverwandt war, so arbeitete er mit der Metorte auf dasselbe Ziel einer umfassenden Wahrheitserkenntnis hin, das er als Theologe verfolgte. Die Chemie war ihm nicht nur „per analogiam“ ein Anschauungsunterricht für göttliche und geistliche Wahrheit, sondern eine Provinz der Einen, allumfassenden Wahrheit, die vom Leben und von der Kraft Gottes Zeugnis giebt. — Lange Jahre blieb er seinem Laboratorium treu, dessen bewußt, daß er seinem Amt keinen Abbruch thue; endlich nötigten ihn Geschäftsüberhäufung, aber auch ganz gewiß Enttäuschungen und Verluste, und die aufstämmernde Einsicht, daß er viel Kraft und Zeit vergeude, zum Einstellen der Experimente, ohne daß er seinen Grundvoraussetzungen untreu geworden wäre.

Gleich die nächste Bedienstung als Dekan, d. h. Spezialsuperintendent in Weinsberg nötigte ihn zur Selbstbeschränkung nach dieser, aber auch nach literarischer Seite hin, um so mehr, als der neue größere Wirkungskreis zugleich für ihn zu einer Hochschule des Leidens wurde. Sein innerirdisches und eindringendes Wahrheitszeugnis war für den oberflächlichen Durchschnitt der Gemeinde nicht nur unerwünscht, sondern unerträglich: man rächte sich durch allerhand Verleumdungen, die schließlich, da man seinem tadellosen Wandel nicht beikommen konnte, seine Familie zur Zielscheibe erkoren. Aus diesem Läuterungsfeuer ging er als Held und Nachfolger Christi hervor, der auch für seine Feinde betete und die Liebe zu seiner Gemeinde sich nicht verleiden ließ. Von der Art, wie er seines Predigtamtes waltete, giebt gerade das „Weinsberger Predigtbuch“ Zeugnis, das unter dem bezeichnenden Titel: „Neben nach dem allgemeinen Wahrheitsgefühl“ (1758 u. 1759) ausging. In dem Vorwort und der Nachschrift hierzu hat sich auch Stinger über die Grundlinien des Predigens nach dem *sensus communis* eingehend ausgesprochen und in die Verhältnisse seines praktisch-theologischen Denkens einen besonders deutlichen Einblick verstatet. Als Anhang dazu ließ er zugleich erscheinen den „Versuch eines biblischen Wörterbuchs“, welches neben der „theologia“, und den Predigtbüchern, zumal in der mit Anmerkungen versehenen Ausgabe von Dr. Hamberger die größte Verbreitung und Wertschätzung bis heutzutage gefunden hat und zwar eine wohlverdiente, wenn man unter Absehen von den für uns unüberdaulich gewordenen, der damaligen Stufe der Wissenschaft entsprechenden Elementen teils theosophischer, teils anthropologischer, psychologischer und physiologischer Art auf die Tiefe und Gründlichkeit seiner Untersuchungen und auf die markige Kraft und Fruchtbarkeit der Gedanken achtet, die er darin niedergelegt hat. — Wenn aber Stinger doch auch in Weinsberg Zeit und Kraft fand, neben so großer amtlicher und persönlicher Inanspruchnahme noch der Forschung und literarischen Arbeit sich zu widmen, so war ihm in Herrenberg eine neue Zeit der fruchtbarsten Produktion trotz seiner hohen Jahre beschieden. Das neue Ferment, das in seine Gedankenwelt eintrat, war die Naturforschung und die Prophezie des nordischen Sebers Swedenborg. Dessen irdische und himmlische Philosophie bot zuviel Berührungs- und Anknüpfungspunkte an Stingers Forschungen und Strebungen, als daß dieser nicht mit der ganzen Energie und Feuerglut seines noch jugendfrisch gebliebenen Geistes sich auf die Probleme geworfen hätte, welche sowohl das System dieses Naturphilosophen, als seine Enthüllungen aus der unsichtbaren Welt ihm darboten. Und Stinger war nicht der Mann, der Probleme nur „wälzen“, nein, ein solcher, der sie bewältigen wollte. Was ihn an Swedenborgs System anzog, war zunächst seine Geschlossenheit und Universalität, welche Erde und Himmel, Sichtbares und Unsichtbares umfaßte; sodann aber leuchtete ihm auch der Blick in die Geheimnisse der jenseitigen Welt, für welche er selber ein eigenmächtiges Sensorium hatte — wie wären sonst die vielen Sagen von seinem Verkehr mit den Geistern entstanden? — so sehr ein, daß er das Auftreten dieses Propheten mit den Worten begrüßte: „der Anglaube der Welt hat Gott bewegt, einen berühmten philosophum zu einem Verkündiger himmlischer Nachrichten zu machen.“ Die weitere Geschichte des Verhältnisses zu Swedenborg gestaltete sich aber ganz ähnlich, wie einst seine Berührung mit Zinzendorf. Auf die Attraktion folgte die Abstoßung. Diese Geschichte ist aber merkwürdig genug. Zunächst trug die Übersetzung der „audita et visa“ Swedenborgs im 1. Teil von „Swedenborgs und anderer irdischen und himmlischen Philosophie“ anno 1765 und die Herausgabe des 2. Teils in demselben Jahre ihm nicht nur den Hohn und Spott der Bildungsaristokratie im geistlichen und weltlichen Stande, sondern auch scharfe behördliche Disziplinierung, Konfiskation der Bücher und kleinliche Chikanierung ein. Aber das hätte ihm so wenig irre oder wankend gemacht, ihn, der für die Wahrheit zu leiden und zu streiten schon geübt war, daß es ihn umgekehrt in der Stellungnahme für Swedenborg verfestigt hätte, wenn er in ihm die verfolgte Unschuld und den ver-



kannten Wahrheitszeugen sah. Vielmehr waren es die rein sachlichen Gründe der immer deutlicher werdenden Überzeugung von der rationalisierenden Verflüchtigung, welche Swedenborg sich gegenüber dem Schriftzeugnis, zumal der biblischen Eschatologie gestattete, welche ihn zur ausgesprochenen Trennung von ihm und Abjage an ihn gebieterisch nötigten. Während er noch a. 1771 schreibt: „es bleibt ewig wahr, daß er sein Departement hat, der Welt die geistliche Welt zu entdecken“, bekennt er zugleich: „vielleicht werde ich noch sein größter Widersacher; denn er bläst nur in einem anderen Sinn mit Semler in ein Horn: er schwächt und entkörpern den vollen Sinn der hl. Schrift.“ So war auch Swedenborg in der Entwicklung Ötingers nur eine Etappe. Die Hauptbedeutung ihrer in einem sehr interessanten Schriftwechsel niedergelegten Verührung für die Charakteristik Ötingers liegt aber nicht nur in der Thatfache, daß derselbe ganz harmlos und fast ohne Rückhalt die Eröffnungen und Enthüllungen des Geisteslebens gelten ließ, also sich in dieser Beziehung als seinen Geistesverwandten huld gab, sondern ebensosehr darin, daß er mit unerhörter Weitherzigkeit eine fortgehende Offenbarungsmitteilung für möglich gehalten und an dieses neue Werkzeug geknüpft hat, sofern dieses „die Gemeine schaft mit der unsichtbaren Welt wieder in Bewegung bringen sollte.“ Wie entschlossen er an diesem, wie an anderen Punkten, den Rahmen der kirchlichen Nichtiggläubigkeit gesprengt hat, liegt auf der Hand.

Bezeichnet die fruchtbare, zumeist philosophische Produktion Ötingers in der Herrenberger Zeit den Zenith seiner schriftstellerischen Laufbahn, — er schrieb darin u. a. „die Philosophie der Alten, wiederkommend in der goldenen Zeit“ 1. u. 2. Teil, sodann das „öffentliche Denkmal der Lebrtafel der Prinzessin Antonia“ (das theosophische Hauptwerk), endlich den „historisch-moralischen Vorrat von katechetischen Unterweisungen“ — so brach für ihn auch als Prälaten von Murrhardt, zu welchem er 1766 auf die eigene Initiative des Herzogs von Württemberg hin befördert wurde, der Feierabend noch nicht an. Nachdem er die Swedenborgsche Kontroverse und die daran sich anschließenden Anfeindungen überstanden hatte, gab er noch (außer dem erst später von der Habnischen Gemeinschaft a. 1819 zum Druck beförderten „Herrenberger Predigtbuch“) einen Epistel- und einen Evangelienpredigtjahrgang heraus und beschloß sein litterarisches Schaffen beziehungsweise mit dem „Versuch einer Auflösung der 177 Fragen aus Jakob Böhm“ — zum Erweis, daß der Jünger seinem Meister treu geblieben war. Obwohl er, zumal durch die Swedenborgschen Händel, auch seinen früheren Freunden ferngerückt und auf eine einsame Höhe gestellt war, lassen die vorhandenen Zeugnisse erschließen, daß seine christliche Persönlichkeit, die durch so viele Anfechtungen, auch häusliche, familiäre Leiden hatte hindurchgehen müssen, im Alter zu einer ungewöhnlichen Stufe von Geistesgröße und Klarheit herangereift war. Dabei hat sich um seine Gestalt eine Hülle von Sagen gewoben, deren historischer Kern zwar sehr verschiedenwertig, aber bedeutsam genug ist, um zu erklären, daß und warum er nicht nur durch seine Schriften, sondern ebensosehr durch die Ausstrahlung seiner vom Geist der Weisheit und Kraft durchdrungenen Persönlichkeit in der Erinnerung des württembergischen Volkes fortlebt. Er stand da als ein Mann, dem anzumerken war, „daß er mit dem Lenker der Gesche in einem besonders nahen Umgange stehen müsse“ (Justinus Kerner). Die Tradition, daß er in den letzten Jahren in den Zustand völliger Kindlichkeit — die ans Kindische streifte — zurückgetreten sei, ist nicht sicher; gewiß ist nur, daß ein — mehr als begreiflicher — Nachlaß der Geisteskräfte eintrat und im letzten Jahr seine Zunge fast ganz verstummte. Sein Hingang war kurz und leicht. — Daß er einige Jahre vor seinem Ende erklärte, „daß sich seine ganze Theologie in Luthers Katechismus konzentriere“, das bedeutet nicht etwa eine Widerrufung seiner theologischen und theosophischen Forschung, sondern nur eine gewiß sehr leicht erklärliche Zurückstellung des bunten Vielerlei seines Lehrsystems hinter die große Hauptsache.

Die Bedeutung des Mannes und sein Lebenswerk in das richtige Licht zu stellen, ist aus mehr als einem Grunde schwer: die Vielseitigkeit seiner Interessen und Bemühungen verhindert den einheitlichen Überblick; die Schwere, Unverwandtheit und teilweise Nachlässigkeit seines Stils verstellt den Wert und die Schönheit seiner Gedanken; und da das Edelmetall und die Schlacken in dem reichen Bergwerk seines Geistes nicht genügend geschieden wurden, so hat die positive Leistung des unermüdblichen Wahrheitsjählers und Schatzgräbers mehr den Charakter bruchstückartiger Errungenschaften, als den einer einheitlichen Größe gewonnen. Eine einigermaßen zureichende Würdigung des Mannes wird von folgendem Gesichtspunkten auszugehen haben: 1. Ötinger als Theolog und Theosoph; 2. seine kirchliche Stellung; 3. Ötinger als Prediger und Katechet; 4. bleibende Nach-

wirkungen seines Lebenswerkes. 1. Tüngers Theologie ist Theosophie, und zwar in doppeltem Sinne. Einmal wollte er alles Wissen über Gott und göttliche Dinge von Gott selber haben oder bekommen, wie Jakob Böhme, also aus erster Quelle schöpfen, nach Ps 36, 10<sup>b</sup>. Sodann aber wollte er wirkliches Wissen über Gott und göttliche Dinge erzielen, um ganz festen Grund unter den Füßen zu haben, — ein Ziel, das ja über 1 Mo 2, 12 hinausgreift. Beide Bestrebungen führten ihn ganz von selbst zu dem Zweck, dem er sein Leben weibte, den wesenhaften Begriffen nachzusehen, die den Aposteln und Propheten, welche ja aus erster Hand die Wahrheit Gottes empfingen, eigen gewesen sein müssen. Die Zusammenschau derselben mußte dann ein großes System göttlicher Wahrheiten ergeben. Das ist die *philosophia sacra*, „ein allumfassendes System von Erkenntnissen . . ., das nicht Gott aus der Welt, sondern die Welt aus Gott begriffe“ (Nothe). Was aber den Umfang dieses Systems betrifft, so ergab sich hieraus von selbst, daß es „nicht etwa Gott allein, sondern wesentlich die Kreatur, die Natur ausdrücklich eingeschlossen, in sich begreifen sollte“. Die Grenzüberschreitungen, die er damit beging, kamen ihm nicht zum Bewußtsein, obwohl er merken mußte, daß er sich an dieser Aufgabe verhebe. Jeweils scheint die Erkenntnis durchzuschimmern, daß Glaubenserkenntnis und Weiterkennen nicht nur verschiedenen Gebieten angehören, sondern verschiedene Methoden befolgen müssen, wenn er dagegen protestiert, daß man den Glauben „in eine Wissenschaft, in eine logische Demonstration“ verwandle. Aber er wendet diese Erkenntnis nicht auf seine *philosophia sacra* an. Deshalb leidet sie unter der Vermischung heterogener Elemente und Gesichtspunkte. Daß man auch gegen ihn den Vorwurf der Verwandelung der ethischen und persönlichen Kategorien in dynamische und metaphysische, bez. hyperphysische, in Bezug auf die Heilstatsachen und die Heilsordnung nur mit Einschränkungen erheben — er kennt und schätzt den persönlichen Charakter derselben wohl — so sind doch sowohl die Mängel der Kombination von Offenbarungsglauben und Naturspetulation in seinem System der *philosophia sacra* offensichtlich, als auch der demselben zu Grunde liegende intellektualistische Begriff von Offenbarungsmittelung unhaltbar und endlich bewegt er sich mit der Ansicht von der authentischen, d. h. göttlichen Herkunft der biblischen Grundbegriffe, wie er sie verstand und auswählte (zu denen z. B. das Salz gehörte, das „Nad der Geburt“ u. a.) in einer gründlichen Selbsttäuschung, da der Ursprung derselben eine andere — theosophische oder kabbalistische — Heimat hat.

Aber von diesen Mängeln wird nicht berührt teils die Nichtigkeit seiner Intention, der christlichen Wahrheitserkenntnis ihren alle natürliche Philosophie teils überragenden und überwindenden (z. B. gegenüber dem Nationalismus), teils erfüllenden und krönenden Wert und Charakter zu erobern und zu wahren, teils die prinzipielle Nichtigkeit gewisser Axiome, von denen er festeste überzeugt war: daß es eine Natur in Gott gebe und weiter eine ursprüngliche Natur, der gegenüber die gegebene eine Trübung und Degeneration bedeutet — und auch das vielberufene geläufige Wort „Eselichkeit ist das Ende der Wege Gottes“ bekommt nur durch die geläufige grob-massive Deutung einen versprochenen Sinn.

Dementsprechend hat man auch in der Theologie Tüngers keine wesentliche und grundsätzliche Abweichung vom evangelischen Lehrbegriff zu erblicken. Daß er mehr eine „Rechtfertigung zu einem Kinde Gottes“, als „von den Verduldungen“ lehrte, das bedeutet nicht eine Verirrung von der Spur der Gerechtigkeit aus Gnaden, sondern ein hinausgewachsensein über die Schulbegriffe, und daß er einmal in einer Predigt am 6. n. Trin. (im Weinsberger Predigtbuch — wohl der herrlichsten eine, die er gehalten hat) dem Zuhörer sagt: „Deine Liebe zu Jesu wäre deine Gerechtigkeit, wenn sie rechter Art wäre“, beweist nur, welch seines Gefühl er für den persönlichen Charakter der Glaubenswahrheit hatte. Die energisch betonte Wiederbringungslehre, die er auch umfassend begründet hat, gehört so wie so zu den Positionen, die man dem Rechtgläubigen frei giebt, Tünger aber hat ihr, worauf insbesondere Kirsch aufmerksam gemacht hat, mit dem Gedanken des Zusammenschlusses der Kreaturen mit Christus in der Gemeinde einen tragenden Untergrund gegeben, welcher ihr den Charakter des Willkürlichen oder des bloß Naturhaften, geschweige des bloß Sentimentalen benimmt. Daher wagt er auch, sie in der Predigt zu verkündigen.

2. Tünger verdient als Prediger und Katechet eine besondere Würdigung. Er war nicht „Mangelredner“, sondern Zeuge, nicht Evangelisator, sondern Lehrer. Von heimitischer Virtuosität ist nichts zu entdecken und der Stil ist meist schmucklos, oft trocken. Dennoch wirkt er am meisten durch seine Predigtbücher (5 Bde) bis auf den heutigen Tag. Das rührt daher, daß er nie bloße Gedanken, sondern immer die Sachen

bringt und den Zusammenfluß der göttlichen Wahrheit mit dem Lebensgefühl (sensus communis) nach seinen verschiedenen Bedürfnissen und Lebensinteressen lenkt und vollzieht: der Schlüssel paßt ins Schloß. Deshalb wirken seine Predigten mit der stillen Kraft des Hebels, der den Menschen im Innersten ergreift und aus der Hülle des Gewohnheitslebens hebt. Man muß sich aber in ihn hineinlesen und dazu manche Sprache der Elemente seiner Theosophie und Naturspeculation mit in Kauf nehmen. Als Katechet ist er bemerkenswert insofern, als er den Drill und Gedächtniswerk und dem mechanischen Schriftbeweis gegenüber die Notwendigkeit der psychologischen Aufnahme, des Bauens auf die praktischen Ideen betont: ein Sokratiser vor der Sokratis. Ob er immer Pädagoge genug war, um der Aufnahmefähigkeit des jugendlichen Alters Rechnung zu tragen, ist eine andere Frage (das katechet. Hauptwerk s. o.).

3. Die kirchliche Stellung Stingers konnte nach dem oben ausgeführten keine andere, als eine frei- und weitherzige sein, so daß er darüber auch den besten Freunden unverständlich wurde. Die ökumenische Ader in ihm war stärker, als die konfessionelle, und die evangelische Bewegungsfreiheit ihm wichtiger, als das geschlossene Paradigma des 19. Kirchentums. Im Verhältnis zum Separatismus hat sich freilich eine charakteristische Wandlung mit ihm vollzogen: er wurde nüchterner und freier zugleich, nachdem er früher der Separation bedenklich zugeneigt gewesen. In einer Predigt (Herrenberger Predigtbuch am Tag Joh. d. Täufers) sagt er: ein Separatist „richtet nach dem Ansehen, nicht nach der Sache; er versteht die öffentlichen Anstalten Gottes nicht zum allgemeinen Besten.“ In Bezug auf die Symbole wahrt er sich große Freiheit.

4. Was die bleibenden Nachwirkungen Stingers betrifft, so ist die Frage zu beantworten, ob das getroffene Bewußtsein, dem er am Schluß seiner Selbstbiographie Ausdruck giebt, Recht behalten hat: „Inzwischen sehe ich von weitem, daß meine Lehre von der Schriftphilosophie wie ein Reis aufsteigt“. Daß im buchstäblichen Sinne nicht davon die Rede sein kann, das haben wir. Dagegen erlebten seine Ideen, die seinen Zeitgenossen (mit Ausnahme von Fricker, Hartmann, Hahn u. a.) unverständlich geblieben, eine Wiederauferstehung sowohl im theosophischen Pietismus des Bauern Joh. Mich. Hahn, als in dem Kreise der speculativen Philosophie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Schelling ruft in wesentlichen Elementen seiner Speculation auf ihm. Und wenn sich heute die Anzeichen mehren, daß nach der zuerst einseitig idealistischen, sodann einseitig naturalistischen Hochflut im modernen Denken der Hunger nach einer höheren Wirklichkeit und ihr abnehmendes Erfassen sich mehr und mehr Bahn bricht (vgl. Eucken, der den „Wahrheitsgehalt der Religion“, „aus der wirksamen Gegenwart eines göttlichen Lebens in unserem Lebenskreise“ ableitet, und Wiegand, der von der Grundvoraussetzung ausgeht: „Das Dasein Gottes, aus dem alles Sein geflossen ist, in dem alles lebt und webt, ist . . . die erste und gewisste menschliche Erkenntnis. Gott tönt durch alle Wesen hin durch . . . aus ihm quellen die formenden, heilenden, die Welt immer mehr verklärenden Kräfte“), so finden wir da und dort schon mehr als nur Anklänge an Stingerische Grundgedanken, wie sie der beste Darsteller des Stingerischen Systems, Auberlen, in die Worte verfaßt hat: „Gott, das unauflöbliche Leben, teilt sich in der Selbstbewegung der (gefallenen) Natur mit zu ihrer Erhöhung in seine Herrlichkeit“.

Nebst Auberlen („Die Theosophie Stingers zc. 1817“) hat besonders Dr. Julius Hamberger sich das Verdienst erworben, der Testamentsvollstrecker des Erbes unseres Theosophen zu werden, der selbst eines Kommentators fast noch mehr bedarf, als sein größerer Meister Jakob Böhme. Hamberger hat das „Wörterbuch“, die „Theologie“, überseht und mit Anmerkungen versehen und die Selbstbiographie herausgegeben. Der Aufgabe, die aus großen, kleinen und kleinsten Schriften bestehenden, gesammelten Werke Stingers herauszugeben, hat sich der Pfarrer Ohmann, welcher auch Stingers Leben und Briefe 1859 edierte, mit großem Sammelleiß und sorgfältiger Ziehung der Vorlagen unterzogen. Diese Sammlung umfaßt zwei Abteilungen, 1. die homiletischen Schriften, 5 Bde und 2. die theosophischen, 6 Bde.

Joh. Herzog.

**Offenbarung.** — Gremer, Bibl. th. 228, 9. A., S. 559 f. 1015 f.; Zehler, Th. d. Test. S. 5 f.; H. Schulz, Alttest. Th., 5. A., Kap. 4 und einzeln n. d. Register; Luz, Bibl. Dogm. 1847, S. 215 f.; Weber, Syst. d. altjnagog. Pal. Theol. S. 20 f. Die Dogmengeschichten, Dogma 55 tiken, Apologetiken. Einzelnes aus früherer Zeit Breitscheider Verh. e. hist. Entw. aller in den Dogm. vorkommenden Begr. 1805, S. 27 f. 36 f.; (Hase) Hutt. rel. loc. 4; H. Schmid, Dog. der ev. luth. K., Kap. 4; Fr. Nitsch, Lehrb. I, S. 26 f.; Auberlen, Die göttl. Lff. 1861 bes. 2 T.; C. J. Nitsch, Syst. der chr. L., S. 22 f.; Rothe, 3. Dogm., 1863; A. Krauß, 2.

von der Tiff., 1868; Lipjins, Ab. der ev. prot. Dogm., 3. A., § 120 f.; Tiele, Eint. in die Rel. W. überf. Gehrich 1899, 1901; J. T. Beck, Eint. in das Syst. der chr. L., 1838, S. 48 f.; J. Chr. K. Hofmann, Weissf. und Erf., 1841, 1844; Fr. H. M. Frank, Syst. der chr. Gew., 11, § 43; Vobslcin, Eint. 1897, S. 122 f.; Kaftan, Dogm. § 4; Meißle, Chr. Gl. L., 2. A., 5 S. 22 f.; J. A. Dörner, Chr. Gl.-L. I, § 50 f.; M. Kähler, Wissf. d. chr. L., 2. A., § 195—200 § 214—241, § 99—101. Hifter. Jes., 2. A., S. 175 f. D. Tiffb.ansehen der Bibel, 1903.

Der Begriff mit seinen stehenden Übersetzungen in die verschiedenen christianisierten Sprachen kommt hier als wissenschaftlicher Kunstausdruck zunächst der Theologie in Untersuchung. Er stammt ihr zweifellos aus der griechischen Bibel; neben den vorwiegenden 10 Ausdrücken *ἀποκαλύπτει* und *ἡ ἀποκάλυψις* werden andere wie *δηλοῦν*, *πρωοῦλεν* verwendet; daraus erhellet, daß es hier so wenig zu fester Prägung gekommen ist, wie später in der Sprache des Gebetes und Liedes. Hierfür zeugt das seltene Vorkommen im Kirchenliede und die Gleichartigkeit mit dem unbestimmten biblischen Sprachgebrauche. Die den späteren Kunstausdruck veranlassende Anwendung bezeichnet deutlich ein — unmittelbares 15 oder mittelbares — Thun Gottes. Den Übergang zur bestimmten Prägung bildet das Kirchenlatein; erst dieses legt *revelare* dafür fest; *manifestare* tritt in engerem Gebrauche dahinter zurück.

Zeit der christlichen Ara hört die Philosophie auf, sich nur mit dem Begriffe Gottes zu beschäftigen. Sie beginnt auch die religiösen Erscheinungen und infolge davon auch 20 den Begriff der Offenbarung in ihren Bereich zu ziehen; zumal seit der *genus*-Begriff *religio* in Gebrauch kommt, den ja die Bibel nicht kennt. In wachsendem Maße werden die Begriffe *revelatio* und *religio* zu Zwillingen, die Anschauung der Offenbarung damit ihrem ursprünglichen geschichtlichen Boden entfremdet und mit dem Wechselbegriffe, der im Dienste vergleichender Verallgemeinerung geprägt ist, in die dünne Luft der Abstrak- 25 tion erhoben. Als ohngeführten Inhalt solcher Fassungen wird man bezeichnen können: das, was neben den menschlichen Anlagen den Grund für die Religion ausmacht. In dieser Verbindung macht der Begriff alle Wandlungen mit, denen die Fassung des Religionsbegriffes verfällt. Es gilt noch heute, was Bretschneider a. a. O. S. 28 schreibt: Die Bestimmung des Begriffes sei überaus verschieden ausgefallen, weil man neben an- 30 deren Gesichtspunkten vornehmlich „auf die Bequemlichkeit in einem theologischen System, das man eben machen wollte“, sah; man darf hinzufügen, daß von der Religionsphilosophie das Gleiche zu sagen ist. Bei der an dieser Stelle erfordernten Beschränkung ist es deshalb unmöglich, eine erschöpfende Geschichte der Begriffswandlungen im Zusammenhange mit den begründenden Beziehungen dieser Veränderungen zu geben; es lassen sich 35 nur die geschichtlich herausgetretenen Probleme in möglichster Vollständigkeit feststellen.

In allen je gebrauchten Bezeichnungen ist die Grundanschauung die des Sichtbarmachens bzw. -werdens, sei es, daß der Gegenstand erst in den Gesichtskreis kommt, ob er nun vorher bestand oder eben zugleich entstand, sei es, daß ein Hemmnis für seine Wahrnehmung beseitigt wird, ob es nun außerhalb oder innerhalb des Wahrnehmenden 40 zu beseitigen war. Dabei ist dann meistens die Übertragung der ursprünglich für das Sinnenfällige gefundenen Bezeichnung auf die geistige Wahrnehmung vollzogen, wenn diese sich auch zunächst sinnenfälliger vermittelt. Die offenbarende Wirkung setzt mitbin das Bewußtsein als den Beziehungspunkt voraus. Durch die Wechselnahme der Anschauung für das Gebiet der Religion sind der Offenbarung als Inhalt die möglichen 45 oder wirklichen Gegenstände religiöser Beziehung zugewiesen.

Nun ist das Denken über diese Punkte aber in Anschluß an den geschichtlichen Monotheismus der Bibel in Bewegung gekommen. Hier herrscht durchweg eine unbefangene Vorstellung von einem Verkehr Gottes mit den Menschen; er erscheint von Gott be- 50 genommen und bedient sich mannigfacher Mittel. Theopanie oder Angelopanie wechseln oder verbinden sich mit Gespräch. Wundervorgänge gewinnen den Wert von Zeichen, d. h. auf Gott und das Verhältnis zu ihm hinweisender Vorgänge; die gleiche Bedeutung haben entscheidende Erlebnisse des Volkes oder der von Gott erwählten Personen, indem sie als besonderer Absicht dienende Zugungen Gottes erfaßt werden. Im Verlaufe tritt in die vorderste Linie das Prophetentum; denn hinter ihm tritt zurück, was spurweise an 55 Drafel erinnert (Wrim und Tammim), weil Gott im vollen Sinne durch die Propheten zu seinem Volke redet. So kommt das von Gott stammende Wort in die herrschende Stellung; es wird von Menschen unter der Einwirkung seines Geistes geredet. An diese geschichtlichen Erscheinungen wird hier nur erinnert, da einzelne Artikel ausführlich von ihnen handeln.) — In der letzten vorchristlichen Zeit lebt das endgiltig vom Götzendienste 60 bekehrte jüdische Volk in dem Bewußtsein, daß die Prophetie verstummt sei. An die

Stelle tritt die Apokalyptik und läßt die Männer der Offenbarungszeit reden. Dieser Zeit ergeht die Überlieferung den fortgehenden Verkehr mit Gott; da bildet sich das Dogma von der heiligen Schrift und ihrer Inspiration, an Wunderbarkeit der Vorstellung sich steigernd. In Abhängigkeit von dem Hellenismus greift man zur allegorischen Interpretation. — Diese jüdische Theologie ist nicht ohne Einfluß auf die neutestamentliche Denkweise geblieben. Ein solcher Einfluß ist unverkennbar in der Schätzung und besonders der Behandlung der *γοαφή*; das tritt nicht bloß in den Ausführungen aus dem alten Testament und ihrer Verwertung entgegen. Doch bleibt ein entscheidender Abstand zwischen den neutestamentlichen Anschauungen und den gleichzeitigen jüdischen. Der eine Unterschied liegt darin, daß dort das Nachdenken sich mit Ergebnissen der Vergangenheit beschäftigt, während man im neuen Testament unter dem Eindrucke lebendigsten Verkehrs mit Gott, und zwar eines fortführenden und zugleich abschließenden, steht und denkt. Damit hängt ein weiterer Unterschied zusammen. Im Judentume wird das Denken von dem Probleme des überseienden und des die Welt und in ihr wirkenden Gottes gefesselt; deshalb wird in ihm Gewißheit oder Bedürfnis in Betreff eines Verkehrs mit Gott überwogen von den Fragen nach umfassender Erkenntnis des All. Das neue Testament ist dem gegenüber zur vollsten Unbefangenheit der Beziehung zu Gott wie im alten Testament zurückgekehrt (vgl. Bd IV S. 5 f.); es bedarf schlechterdings keines zweiten milderen Gottes oder Mittelwesens; hier gehört der in Christo und in den Christen wohnende heilige Geist zugleich durchaus in das Innere Gottes; innerhalb der Gemeinde des Auf-  
 erstandenen sind alle mit Gott im unmittelbarsten Verkehr, wie die Propheten. Diese Gewißheit hängt aber durchaus an der Erkenntnis der Person dessen, den der allein wahre Gott gesandt hat, Jo 17, 3. Der Prophet von Nazareth ist mehr als ein Prophet; er redet nicht nur Gottes Wort, sondern es ist in ihm menschliche Person geworden und diese macht den unsichtbaren Gott anschaulich; was sie geschichtlich dargestellt hat, davon überführt und das legt der andere Beistand, der Geist Gottes und Christi, in den Herzen seiner Gläubigen wohnend, aus. In diesem Christus liegen zwar alle Schätze der Weisheit, aber nicht ihr Erwerb, sondern die Versöhnung ist das bestimmende Gut.

In der neutestamentlichen Anschauung von dem in der Christenheit wirksamen Geiste Christi sind zwei Elemente christlicher Überzeugung enthalten, die für das Nachsinnen leichter auseinanderzutreten, als in voller Wechselwirkung erfasst werden, nämlich die abschließende Bedeutung der geschichtlichen Thatsache, die uns Christus heißt, und die unmittelbare Verührung jedes Christen mit Gott durch seinen Geist. Gilt jene Thatsache als zureichender Ausdruck für Gott in seinem Verhalten uns gegenüber, so ist ihre Auffassung durchaus an die Überlieferung von ihr gebunden, des weiteren an die Bibel. So lange es noch bloß eine alttestamentliche Bibel in der Kirche gab, konnte Treue im Überliefern der Kunde von Christo mit dem Bewußtsein des Geistesbesitzes leicht zusammenfließen. In dem Maße als der doppelseitige Kanon zur Abschließung gelangte und, erklärlicherweise, die jüdische Schätzung der Schrift auf die Stellung der Christen zu ihrer ganzen Bibel einwirkte, mußte das Bewußtsein um den Geistesbesitz entweder in die Bestätigung der sich festigenden Überlieferung aufgeben oder versuchen, seine Selbstständigkeit durch eine — jener widersprechende — Produktivität zu erweisen, wie im Montanismus und allen späteren „enthusiastischen“ Regungen, eklektisch biblicistischen wie mystizistischen. Zunächst stand die Kirche im ganzen unter dem überwältigenden Eindrucke des Überkommenen und verfiel bald der Verwechslung des in ihrem Umfange Überlieferten, zumal des Dogma, mit der Offenbarung. Die Sachlage sowie die Beanlagung und Vorbildung der griechischen Theologen führte dahin, die Wirkung der Offenbarung wesentlich in Förderung der Erkenntnis zu setzen und aus der übernatürlichen Art der Mitteilung die unbedingt Gültigkeit und das maßgebende Ansehen der so gewonnenen Erkenntnisse abzuleiten. Für die Thatsache, daß sie übernatürlich mitgeteilt seien, wurde in Anlehnung an die Bibel der Beweis des Geistes und der Kraft aus der Zusammenstimmung von Weissagung und Erfüllung und durch die Wunder geführt. Im Verlaufe der mittelalterlichen Entwicklung trat im Gefolge dieser Auffassung das Problem des Verhältnisses der Vernunft oder der philosophischen Erkenntnisweise zu dem mit Ansehen bekleideten überlieferten Gedankengeballe hervor.

Zuvor indes hatte sich bald eine Beobachtung von großer Tragweite eingestellt. Die hellenische Wissen benutzte gern den philosophischen und auch den vollstimmlichen Monothetismus als Anknüpfung; man meinte hier auf ein Gleichartiges mit der offenbarten Gotteserkenntnis zu stoßen. Der Heidenapostel wies darauf hin, und nicht minder die Geschichte der Urzeit vor Abraham, die wohl für Paulus selbst mit bestimmend war. So

1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10  
11  
12  
13  
14  
15  
16  
17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100  
101  
102  
103  
104  
105  
106  
107  
108  
109  
110  
111  
112  
113  
114  
115  
116  
117  
118  
119  
120  
121  
122  
123  
124  
125  
126  
127  
128  
129  
130  
131  
132  
133  
134  
135  
136  
137  
138  
139  
140  
141  
142  
143  
144  
145  
146  
147  
148  
149  
150  
151  
152  
153  
154  
155  
156  
157  
158  
159  
160  
161  
162  
163  
164  
165  
166  
167  
168  
169  
170  
171  
172  
173  
174  
175  
176  
177  
178  
179  
180  
181  
182  
183  
184  
185  
186  
187  
188  
189  
190  
191  
192  
193  
194  
195  
196  
197  
198  
199  
200  
201  
202  
203  
204  
205  
206  
207  
208  
209  
210  
211  
212  
213  
214  
215  
216  
217  
218  
219  
220  
221  
222  
223  
224  
225  
226  
227  
228  
229  
230  
231  
232  
233  
234  
235  
236  
237  
238  
239  
240  
241  
242  
243  
244  
245  
246  
247  
248  
249  
250  
251  
252  
253  
254  
255  
256  
257  
258  
259  
260  
261  
262  
263  
264  
265  
266  
267  
268  
269  
270  
271  
272  
273  
274  
275  
276  
277  
278  
279  
280  
281  
282  
283  
284  
285  
286  
287  
288  
289  
290  
291  
292  
293  
294  
295  
296  
297  
298  
299  
300  
301  
302  
303  
304  
305  
306  
307  
308  
309  
310  
311  
312  
313  
314  
315  
316  
317  
318  
319  
320  
321  
322  
323  
324  
325  
326  
327  
328  
329  
330  
331  
332  
333  
334  
335  
336  
337  
338  
339  
340  
341  
342  
343  
344  
345  
346  
347  
348  
349  
350  
351  
352  
353  
354  
355  
356  
357  
358  
359  
360  
361  
362  
363  
364  
365  
366  
367  
368  
369  
370  
371  
372  
373  
374  
375  
376  
377  
378  
379  
380  
381  
382  
383  
384  
385  
386  
387  
388  
389  
390  
391  
392  
393  
394  
395  
396  
397  
398  
399  
400  
401  
402  
403  
404  
405  
406  
407  
408  
409  
410  
411  
412  
413  
414  
415  
416  
417  
418  
419  
420  
421  
422  
423  
424  
425  
426  
427  
428  
429  
430  
431  
432  
433  
434  
435  
436  
437  
438  
439  
440  
441  
442  
443  
444  
445  
446  
447  
448  
449  
450  
451  
452  
453  
454  
455  
456  
457  
458  
459  
460  
461  
462  
463  
464  
465  
466  
467  
468  
469  
470  
471  
472  
473  
474  
475  
476  
477  
478  
479  
480  
481  
482  
483  
484  
485  
486  
487  
488  
489  
490  
491  
492  
493  
494  
495  
496  
497  
498  
499  
500  
501  
502  
503  
504  
505  
506  
507  
508  
509  
510  
511  
512  
513  
514  
515  
516  
517  
518  
519  
520  
521  
522  
523  
524  
525  
526  
527  
528  
529  
530  
531  
532  
533  
534  
535  
536  
537  
538  
539  
540  
541  
542  
543  
544  
545  
546  
547  
548  
549  
550  
551  
552  
553  
554  
555  
556  
557  
558  
559  
560  
561  
562  
563  
564  
565  
566  
567  
568  
569  
570  
571  
572  
573  
574  
575  
576  
577  
578  
579  
580  
581  
582  
583  
584  
585  
586  
587  
588  
589  
590  
591  
592  
593  
594  
595  
596  
597  
598  
599  
600  
601  
602  
603  
604  
605  
606  
607  
608  
609  
610  
611  
612  
613  
614  
615  
616  
617  
618  
619  
620  
621  
622  
623  
624  
625  
626  
627  
628  
629  
630  
631  
632  
633  
634  
635  
636  
637  
638  
639  
640  
641  
642  
643  
644  
645  
646  
647  
648  
649  
650  
651  
652  
653  
654  
655  
656  
657  
658  
659  
660  
661  
662  
663  
664  
665  
666  
667  
668  
669  
670  
671  
672  
673  
674  
675  
676  
677  
678  
679  
680  
681  
682  
683  
684  
685  
686  
687  
688  
689  
690  
691  
692  
693  
694  
695  
696  
697  
698  
699  
700  
701  
702  
703  
704  
705  
706  
707  
708  
709  
710  
711  
712  
713  
714  
715  
716  
717  
718  
719  
720  
721  
722  
723  
724  
725  
726  
727  
728  
729  
730  
731  
732  
733  
734  
735  
736  
737  
738  
739  
740  
741  
742  
743  
744  
745  
746  
747  
748  
749  
750  
751  
752  
753  
754  
755  
756  
757  
758  
759  
760  
761  
762  
763  
764  
765  
766  
767  
768  
769  
770  
771  
772  
773  
774  
775  
776  
777  
778  
779  
780  
781  
782  
783  
784  
785  
786  
787  
788  
789  
790  
791  
792  
793  
794  
795  
796  
797  
798  
799  
800  
801  
802  
803  
804  
805  
806  
807  
808  
809  
810  
811  
812  
813  
814  
815  
816  
817  
818  
819  
820  
821  
822  
823  
824  
825  
826  
827  
828  
829  
830  
831  
832  
833  
834  
835  
836  
837  
838  
839  
840  
841  
842  
843  
844  
845  
846  
847  
848  
849  
850  
851  
852  
853  
854  
855  
856  
857  
858  
859  
860  
861  
862  
863  
864  
865  
866  
867  
868  
869  
870  
871  
872  
873  
874  
875  
876  
877  
878  
879  
880  
881  
882  
883  
884  
885  
886  
887  
888  
889  
890  
891  
892  
893  
894  
895  
896  
897  
898  
899  
900  
901  
902  
903  
904  
905  
906  
907  
908  
909  
910  
911  
912  
913  
914  
915  
916  
917  
918  
919  
920  
921  
922  
923  
924  
925  
926  
927  
928  
929  
930  
931  
932  
933  
934  
935  
936  
937  
938  
939  
940  
941  
942  
943  
944  
945  
946  
947  
948  
949  
950  
951  
952  
953  
954  
955  
956  
957  
958  
959  
960  
961  
962  
963  
964  
965  
966  
967  
968  
969  
970  
971  
972  
973  
974  
975  
976  
977  
978  
979  
980  
981  
982  
983  
984  
985  
986  
987  
988  
989  
990  
991  
992  
993  
994  
995  
996  
997  
998  
999  
1000

des geschichtlichen und individuellen Personlebens. In der schärfsten Fassung gilt die Ekstase oder das Ausseren des persönlichen Lebens und das Wunder im Sinne einer Unterbrechung des zusammenhängenden Geschehens als kennzeichnend für den offenbaren Vorgang. Die Schroffheit der Fassung werden vielfach abgemildert, aber das Auserordentliche des vermittelnden Vorganges bleibt Grundkennzeichen, zulezt beim rationalen Supranaturalismus — noch unter Verzicht auf einen sonst unerreichbaren Inhalt. Das ist das warnende Ergebnis einer Denkweise, welcher über dem Eifer für das „daß“ des Offenbaren das „was“ der Offenbarung in Verlust zu geraten drohte, während es doch darauf im Beginne der Bewegung allein angekommen war. Jenes Was ist das Wissen um Gott und sein Verhalten zu den von Natur Gottlosen und doch für die Beziehung zu ihm Geschaffenen.

Die folgende „moderne“ Bewegung hat bei sehr verschiedenen Wendungen im einzelnen das Gemeinsame, daß für ihre Betrachtung die menschliche Erscheinungsform der Offenbarung im Vordergrund steht; hier wird das Problem durch das Verhältnis der menschlichen Selbstständigkeit gegenüber dem göttlichen Wirken, weiterhin durch den hoch gespannten psychologischen und ethischen Subjektivismus gestellt. Das tritt besonders in den Verhandlungen über den Prophetismus hervor. Damit gerät der Inhalt der Offenbarung von vornherein leicht ins Hintertreffen. Wenn sich das bei zwei grundlegend verschiedenen Behandlungsweisen gleichmäßig ereignet, so liegt das wohl daran, daß es sich um eine Form der Vermittelung geistigen Gehaltes handelt; bei vereinzelter oder nur einen Beziehungspunkt einseitig beachtender Betrachtung einer solchen wird über dem Verzeuge der Zweck vergessen, dem es dient. Innerhalb dieses, zunächst irdisch abgeschlossenen, anthropocentrischen Gesichtskreises macht es dann keinen grundlegenden Unterschied, ob man vornehmlich die geschichtliche Empirik ins Auge faßt oder die psychologische; den Beobachtungspunkt kann zunächst nur das religiöse Leben bilden, entweder die positive Religion oder die Religiosität. Jene Linie geht von Bengel durch Hegel zur modernsten Religionswissenschaft; diese von dem orthodoxen *testimonium spiritus sancti internum* durch Schleiermacher in den agnostischen Mysticismus der Religion des Unbestimmten oder der inhaltslosen Religiosität, in der sich Uralters aus der Zeit des antiken Zusammenbruches wiederholt. Diese Linien gehen nicht ohne Berührung neben einander her, sondern kreuzen sich reichlich; aber die Erscheinungen werden nicht richtig beurteilt, wenn man die Richtungen vorwiegend entweder geschichtlicher oder individualistischer Betrachtung nicht zunächst für die Beobachtung auseinanderhält.

Schon Aristoteles hat die schaffende Thätigkeit der Vernunft nur in dem Denken der Denkformen erkannt; demgemäß hängt unsern überschauenden Denken die Überhöhung der zusammenordnenden Abstraktion und der leereren Allgemein- und Formbegriffe an. Diesem Geschick verfällt auch die Betrachtung des religiösen Lebens und von seiner Fassung hängt fortan das Verständnis dafür ab, was Offenbarung sei. Von dem allgemeinsten Begriff der Religion aus gewertet, wird sie entweder nicht allgemein und dann eben für Religion an sich nicht wesentlich, oder als ihre unausbleibliche Begleiterscheinung erscheinen. Nun leitet die Theologie dazu an, in der Offenbarung die Ursache der Religion zu sehen, und so bietet sich der Ausdruck bequem dar, um die unbekannte Größe zu bezeichnen, deren wirksames Eingreifen in die Seelenvorgänge das Auftreten des Religiösen in unserem inneren Haushalt erklären kann. Die Anknüpfung an die Anschauungen von der natürlichen Religion und Offenbarung liegen für diese Verknüpfung der Anschauungen bereit vor. Es ergibt sich die Annahme: ohne Offenbarung keine Religion, und zwar nicht etwa bloß keine geschichtliche Religion, sondern auch keine Religiosität in einzelnen Menschen. Was man aber als solche Offenbarung zu denken habe, bemißt sich durchaus nach dem waltenden Begriff von Religion, nach ihrer psychologischen Bestimmtheit. In diesem Zusammenhange verdimmt die Unmittelbarkeit der religiösen Beziehung oder die Ursprünglichkeit des religiösen Erlebens jedes Menschen für die Betrachtung mit der Offenbarung. Mit besonderer Entschiedenheit erklärt Lipsius das mystische Erlebnis für den Lebenspunkt der Religion und zugleich für das Wesentliche der Offenbarung. Dieser Vorgang ist aber — das leuchtet ein — nicht eine Entbüllung, da er ja nur ein für unser Auffassen nie völlig faßbares spürbar macht. Die Anwendung des Ausdruckes für das Gegenteil seines nächsten Sinnes wird zu einem schlagenden Beispiel dafür, daß die Religion um ihres Gehaltes willen nie über das Zungenreden hinauskomme. Die Grundanschauung ist aber überall da vorhanden, wo man das Wesen der Religion in der von Geschichte im Grunde unabhängigen allgemeinen Religiosität findet. Fürdet man sich in der Lage, diese Religiosität bei einer atheistischen Weltanschauung zu begreifen, dann giebt

es auch Offenbarung ohne eine Gottheit. Die Übertragung des kirchlichen Kunstausdrucks auf formale Analogien, wie man sie in anderen Gebieten menschlichen Lebens beobachtet, bietet dann die Mittel näherer Bestimmung. Man hat Entdeckungen, seien sie ein Fund nach langem vergeblidem Suchen, seien sie unvermutens in den Schoß gefallen, Offen-  
 5 barungen genannt, die einem zu teil geworden. Die geniale Konzeption des Denkers, zumal aber des Künstlers, die Anschauung, bietet die Analogie für das Ausleuchten des religiösen Punktes. Kommt dem Denken die Überzeugung in Betreff des Gehaltes der Religion nicht von anderswoher zuhilfe, namentlich von dem angeblich sicherer begründeten  
 10 sittlichen Bewußtsein, erlebt der Fromme nur sich selbst und sein an sich gegebenes Verhältnis zum Nicht-Ich, dann drängt sich das Bedenken auf, solche Offenbarung sei nichts als eine Selbsttäuschung der Einbildung, möglicherweise eine allgemeine Zwangsvorstellung, doch ohne sachlichen Hintergrund (Feuerbach).

Wegen eine solche subjektivistische Zerlegung des generalisierten Begriffes von Offenbarung bietet auch die Hinüberführung aus dem Gebiete der abstrakten Religionstheorie  
 15 auf das der Religionsvergleichung keine Abhilfe. Man spricht freilich in diesen Darstellungen, ohne genauer auf den Begriff einzugehen, nicht wenig von Offenbarung und setzt eine solche bei allen Religionen voraus. Doch fehlt es daneben nicht an dem Zugeständnisse, man habe eine Gattung von Offenbarungsreligionen herauszuheben, diejenigen nämlich, welche sich des Besizes von Offenbarungen bewußt sind (Ziele). Indessen bleibt  
 20 für dieses Bewußtsein nur die Beurteilung, es sei eine Phantasiepiegelung anderweitig erklärbarer psychologischer Vorgänge, so lange Religion nichts anderes ist, als das Innewerden einer unabwieslichen Übermacht. Handelt es sich eben nur um Einwirkungen und ihre psychologische Verarbeitung, dann liegt das religiös Besondere entweder im Inhalt oder lediglich auf der Seite der verarbeitenden Seele und ihrer Art der Auffassung; die  
 25 besondere Vermittlung religiöser Vorgänge aber fällt aus und damit der Anlaß, die Anschauung der Offenbarung zu verwenden. Wird sie trotzdem nicht beiseite geschoben, so dient ihr verallgemeinerter Gebrauch dazu, die biblischen Religionen mit den andern auszugleichen, indem sie sich nur als eine besonders schattierte Verwirklichung des allgemeinen Religionsbegriffes darstellen.

Dieser gesamten Denkweise haftet eine Geringschätzung des Geschichtlichen an. Schleier-  
 30 makers Bestimmung, die Ethik sei das Formelbuch der Geschichte, die Geschichte das Beispielbuch zur Ethik, drückt das aus; man muß nur im Auge behalten, daß ihm die Ethik die Naturgesetze des sozialen Lebens formuliert. Das Wesentliche also sind die Gesetze, nach denen sich das Leben gleichmäßig entfaltet; die Verschiedenheiten der Er-  
 35 scheinung sind das Nebensächliche. Unter den gleichen Gesichtspunkt treten die verschiedenen Religionen; sie werden zu Varietäten, wie die Bäume einer Gattung. Das ändert selbst die Einführung der religionsgeschichtlichen Betrachtung nicht ohne weiteres. Wird nämlich der Stufenang der religiösen Bewegung nicht aus dem der Religion Eigentümlichen, sondern aus dem Aufstiege der Geisteskultur, aus der Läuterung der sittlichen An-  
 40 schauungen, aus der Vervollkommenung des philosophischen Denkens abgeleitet, also aus Einwirkungen, deren Träger vom Religiösen unabhängig sind, so bleibt die Religion und ihr Bildungsgesetz an sich dieselbe, nämlich die sich im Grunde immer gleiche Religiosität; nur ihre Widerspiegelungen im Bewußtsein und ihre geistige Verarbeitung ändert sich. Die Maßstäbe für die Beurteilung dieser Wirkungen liegen also auch anderswo als  
 45 im Religiösen.

In diesem Zusammenhange stellt sich dann mit einer gewissen Folgerichtigkeit eine Wendung im Gebrauche des Begriffes der Offenbarung ein. Bezeichnet er zuerst jene Wirkung, deren Eindruck das Wesen der Religion ausmacht, so führt seine gegebene Ver-  
 50 knüpfung mit der Geschichte zu der Beobachtung, daß es auch im religiösen Leben überwiegend bestimmende und überwiegend empfängliche Menschen gibt; jene sind die stark religiös Erregten, und ihre Religiosität wird in ihrer eigentümlichen Beschaffenheit für die Empfänglichen zur religiösen Anregung und Gestaltung; sie wird diesen zur Offenbarung (Schleierm. Neben). Es ergibt sich also ein Verhältnis, in welchem die Religiosität offenbarend wirkt: Die Religion offenbart sich (Ziele 2 S. 5f.). Freilich führt eine solche Übertragung nur  
 55 dann wahrhaft zu Religion, wenn in der Folge jene Einwirkungen selbst erlebt werden. Da die Übermittlung sich nur in der Gestalt der verarbeiteten religiösen Antriebe vollziehen kann, diese Verarbeitung aber durch äußere Einflüsse bestimmt wird, so müssen diese Vermittelungen gleichgültig, ja im Grunde als Hemmungen empfunden werden, sobald es zur eigenkräftigen Religiosität kommt. Diese vermittelnde Offenbarung scheidet  
 60 also unter den bei dieser Denkweise geltenden Voraussetzungen aus dem Gebiete des



Religiösen im eigentlichen Sinne aus. Deshalb darf auch von einem übermittelten besondern Inhalte religiöser Art eigentlich nicht die Rede sein. Wie viel man dann immer von religiösen Genien und ihrer offenbarenden Bedeutung rede, es bleibt bei der Religion des Unbestimmten, dem immer gleichen Bewußtsein um das Bedingte, und dieses bleibt im Grunde allen individuellen und geschichtlichen Zusätzen gegenüber hröde; der Begriff der Offenbarung aber ist von dem abstrakten Begriffe der nackten Manifestität aufgezehrt.

Das ist so, weil man durchweg mit Anschauungen arbeitet, die der Beobachtung des Zusammenhanges der Dinge entnommen sind, ohne Rücksicht auf die Besonderheit des persönlichen Lebens; nur daß man sich freilich der Widerspiegelung im Bewußtsein nicht ent schlagen kann; doch auch sie wird nach der Art jener Anschauungen behandelt. Darum ändert sich in der Hauptsache nichts, wenn man die Entfaltung der Gattung in ihren Varietäten durch den Stufengang einer notwendigen Entwicklung ersetzt, wenn das Nebeneinander im Nacheinander aufgewiesen wird. Es handelt sich immer nur um wechselnde Verarbeitungen des immer gleichen Grundes für das religiöse Bewußtsein. Ist dessen Thatsächlichkeit einmal zugegeben, so läßt sich seine wirksame Ausprägung oder „Offenbarung“ ebensowohl bei der atheïstischen als bei der pantheïstischen Hypothese erklären.

Auf diesem Wege ist der Begriff zu einem bloßen Anhängel des Religionsbegriffes geworden und zwar eine Verächtlichmachung von zweifelhaftem Werte, denn er dient teils die Ursprünglichkeit der Religion in jedem herauszuheben, teils bezeichnet er in schwankender Weise die religiöse Wechselwirkung. Im Gegensatz dazu ist er entschieden für sein Entstehungsgebiet, für das geschichtliche Leben zurückgefordert. Das ist im Namen der Bibel (die neueren Biblicisten) und auf Grund der Beobachtung geblieben, daß es Religion nur in geschichtlicher Positivität giebt (M. Mitschl). Die Geschichte ist das Gebiet derjenigen Thatsachen, die in handelnden Personen, ihren wirksamen Handlungen und deren Wirkungen bestehen. Auf diesem Gebiete ist die Zwecksetzung Thatsache. Hier ist Raum für ein Handeln Gottes, das sich von seinem allumfassenden naturgesetzmäßigen Wirken abhebt. Es kann sich betätigen in Ereignissen, in der planvollen Verknüpfung von Thatsachen, in der Segung von eigentümlichen Personen. Ein solches Handeln greift wirksam in den Zusammenhang ein; es ist aber für den aufnehmenden Sinn zugleich Darstellung. Das nennt man Offenbarung durch Manifestation. Im Widerspruch zu der sich selbst zerlegenden intellektualistischen Fassung der Offenbarung kam man dahin, lediglich jene Offenbarung durch Thaten Gottes anzuerkennen (Hofmann). Dann erhebt sich die Frage, was eine Thatsache oder einen Thatsachenkreis in seinem offenbarenden Werte mache. Es gibt zwei Antworten; die eine weist auf den zweckdurchziehenden Zusammenhang; die andere darauf, daß die offenbarende Thatsache nicht befriedigend aus geschichtlichen Bedingungen abgeleitet werden könne. Diese Beobachtungen lassen sich stützend verbinden, aber auch widereinander führen. Beide kommen darauf hinaus, den Kernpunkt der geschichtlichen Offenbarung in Jesu Christo zu erkennen. Damit ist zugleich gesagt, daß sie nur die durch ihn bestimmte Geschichte als eigentliche Offenbarung gelten lassen.

Dahin führt auch ein anderer Gesichtspunkt. Naht man das persönliche Leben in seiner Besonderheit ins Auge, so wird seine sittliche Bestimmtheit wichtig und mit Anschluß an die Bibel die Thatsache der Menschheitsünde. Mit ihr wird die Forderung einer besondern Offenbarung verständlich und so ergibt sich die Ansicht, daß man sie nur als eine Seite an dem erlösenden Thun Gottes zu betrachten habe (Strauß). Erscheint dem generalisierenden Denken die Erlösung als eine besondere Gestalt der Offenbarung, so hier diese als ein dienender Zug in dem Thun Gottes zur Überwindung des Sünden schadens. Die Ausnahmestellung innerhalb des umfassenden göttlichen Weltwirkens wird für sie ebenso selbstverständlich als kennzeichnend.

So gewaltig nun dieses besondere wirksame Handeln Gottes in der Erscheinung Christi — auch vorgestellt werde, es verfällt doch notwendig, wiesern es Darstellung sein soll, der auffassenden Verarbeitung von Seiten der Menschen. Dann erwacht die alte Frage, wo man die Bürgschaft für eine zutreffende Auffassung und ihre verlässliche Überlieferung zu suchen habe, wenn eben dieses Darstellen doch ein unentbehrliches Stück des erlösenden Thuns bilde. Ja, wie ist ferner die Gewißheit zu gewinnen, in diesen Thatsachen den darstellend handelnden Gott in anderer Art als in seinem allgemeinen Weltwirken vor sich zu haben? Verfließt nicht die besondere Geschichte nach allen Zeiten in den Strom der gesetzmäßigen Menschheitsentwicklung? Innerhalb seiner will sich das bloß verneinende Kennzeichen eines unableitbaren Inhaltes der Thatsache oder der Einam-

keit der persönlichen Erscheinung Christi nicht zwingend erweisen lassen. Die Übernatürlichkeit der Thatfache und ihr Offenbarungswert, beides wird zweifelhaft. Hier hat die jüngste kritische Bewegung der Orientalistik wider das NT eingesetzt.

- Die Bibel stellt unter den Mitteln der Offenbarung obenan das Wort. In ihrer  
 5 schlichten Fassung ist so wenig wie im menschlichen Leben ein ausschließendes Nebeneinander zwischen That und Wort; Wort ist nicht ohne That, ja Wort kann sehr wohl wirksamste That sein; keinesfalls aber ist ihr wertlose That Offenbarung. Sie hat es nicht mit einer allwirkenden Macht zu thun, der erst der unter ihren Einfluß geratende Mensch  
 10 mittelst des Sinns über seine Eindrücke zum Worte verhelfen müßte, sondern sie kennt den redenden Gott. Dieser Gott bedient sich menschlichen Denkens und Redens, um sich selbst kund und sein Thun verständlich zu machen, wiewern seine Erkenntnis erforderlich ist, damit die Sünder in ihr das Mittel wider Sünde und Tod gewinnen. Wie durch-  
 15 aus innerhalb der biblischen Denkweise die Gottesthat behufs offenbarender Fortwirkung der Erschließung des auffassenden Sinnes und der deutenden Erkenntnis bedarf, kommt darin zu Tage, daß selbst das fleischgewordene Wort zur wirksamen Offenbarung erst  
 20 durch den Dienst des Parakleten werden kann. So unentbehrlich diese lebende Offenbarungsthätigkeit, so zweifellos ist das so gewirkte Wort eben Offenbarung, und nicht bloß unzureichender Ausdruck für ein seinem Wesen nach Unausagbares. Mit voller Unbefangenheit wird die so gewonnene Einsicht bis in den Ausdruck hinein als die von  
 25 Gott beabsichtigte und bewirkte Mitteilung über ihn selbst und seinen Willen angesehen 1 Ko 2, 9f. Die Wirkung Gottes in seinem Geiste auf die Menschen geht nicht in dieser Erzeugung seines Wortes auf; sie ist ja die unfassende Herverrufung der Beziehung auf ihn in allen Erscheinungsformen; aber die Wortbildung gehört wesentlich dazu. Jene Wirkung des hl. Geistes beschränkt sich eben nicht auf Trieb und Gefühl; sie  
 30 nimmt auch alle Formen des Denkens in Anspruch. Der im Herzen des Menschen wohnende Gottesgeist wird nicht als eine bloß von außen auf die sinnlich vermittelten Bewußtseinsthätigkeiten wirkende Kraft gedacht. Die kennzeichnende Gestalt dieses Kreises ist nicht der geniale Sektenstifter, sondern der zum Martyrium bereite Prophet, der Träger  
 35 des ihm befohlenen Gotteswortes. Diese Auslage von einem Manifestation und Inspiration ineinander fügenden Vorgänge (C. J. Ritsch, *Nothe*), dessen bleibendes geschichtliches Ergebnis das Wort Gottes ist, gibt sich als Ausdruck erlebter Gegenwart. Sobald dieser Faden abreißt, wie bei den nacherilischen Juden und in der nachapostolischen Kirche, ist das Verständnis leicht verunkelt. Daß aber in dem Worte nicht nur sein *caput mortuum* vorhanden sei, davon über-  
 40 zeugt die Erfahrung, dieses Wort vermöge die Stelle der Manifestation sogar wirksamer als sie selbst zu vertreten, wo es an der umfassenden Wirkung Gottes in seinem Geiste nicht fehlt. Dieser Ausdruck für Gottes Selbstbefundung bietet keine Erklärung dafür, wie Religion überhaupt oder zuerst entstehe. Das Wissen um Gott, den man dann  
 45 suchen und in seinem Weltwirken wiederfinden kann, ist für alles offenbarende Thun vorge-  
 50 setzt; die Bibel kennt keinen erst spät entdeckten Monotheismus. Der Bestand von Religion ist für alle Menschen vorausgesetzt und erst für den Restand in ihr kommt dann die Offenbarung in Betracht. Sie ist grundlegend immer Selbsterweisung Gottes behufs seiner Anerkennung und erst weiterhin erstreckt sie sich auf damit Zusammenhängendes; deshalb gilt in diesem Kreise die Erkenntnis Gottes als das gerade Gegenteil von mensch-  
 55 lich gefundenen und demgemäß menschlich bedingten Gedanken über das Göttliche. Es kann dafür keine schlichtere und durchschlagendere Bezeugung geben als die erste Bitte des Unservater. Weder die Tiefen der Gottheit werden nach allen Dimensionen ausgemessen, noch die Mittel zu einem ins Einzelne gebenden (theosophischen) Weltverständnis geboten, nur die Wirklichkeit und Wahrheit der Bekanntheit mit dem sich selbst  
 60 offenbarenden Gott für uns verbürgt.

Es ist schon gelegentlich deutlich geworden, die Geschichtlichkeit der Offenbarung sei nicht darin allein zu suchen, daß sie sich in Thatfachen vollziehe, die erst verstanden sein wollen, um etwas zu besagen; vielmehr liegt bei dieser Bestimmung der Ton eher auf dem zusammenhängenden, ersichtlich einem erfüllten Zwecke dienenden Geschehen, in  
 65 welches das deutende Wort in entsprechender Fortbewegung verflochten ist. So läßt sich allerdings sehr wohl von der Offenbarung aussagen, daß sie eine Entwicklung erzeuge, in gewissem Sinne auch, daß sie in ihrem Ergebnisse sich entwickele. Nur daß diese Entwicklung nicht nach der Analogie des Naturprocesses, sondern als die Erscheinung der planvollen Erziehung zu fassen ist, weil sonst nur von einem Offenbarwerden mittelst des  
 70 menschlichen Bewußtseins, nicht von einem Offenbaren an dieses zu reden wäre.

Wenn die abstrakte Metaphysik bis in den Teismus hinein den Begriff des höchsten Wesens zu Sprache für eine Wechselwirkung mit dem Endlichen gebracht hat, so faßt die moderne Anthropologie die Subjektivität der Personen zu Sprache, um die Einwirkung auf sie über einen Anreiz zur selbsttätigen Bewegung hinauszugehen zu lassen. Beide schließen eine solche offenbarende Wirkung Gottes aus, die etwas anderes ist als Bedingung für die 5 Wohlordnung des Ganzen; deshalb muß der Gottmensch eine von der Menschheit auf die Eitlichkeit unabhängige Weltanordnung sein und mit und in ihm die Offenbarung (Dörner). An diesem Punkte springt die Abhängigkeit der verschiedenen Fassungen des Begriffes der Offenbarung von der Kosmologie, wie immer sie geartet sei, in die Augen. Vergleichend scheint mit der Lösung des Problems der Natürlichkeit und Übernatürlichkeit 10 der Offenbarung durch das Generalisieren dieser eigentlich doch nur im Umkreise der teismatischen Religionen heimischen Anschauung unvermeidlich verbunden. Deshalb wird es geraten sein, bei ihrer theologischen Behandlung nicht zu übersehen, wie sehr sie in ihren Ursprüngen dient, die durch sie gebotene Gotteskunde andern Vorstellungen nicht nur überlegen, vielmehr als die wahre den Täuschungen gegenüber zu kennzeichnen; wie durch 15 aus Offenbarung nicht bloß mit Wirklichkeit der Berührung mit Gott, sondern vornehmlich mit Wahrheit der Gotteserkenntnis zusammengedacht wird. In der Beschränkung des Begriffes auf diese eine Seite der umfassenden Handlung Gottes, durch welche er das neue Leben und in ihm die vollkommene Religion begründet, bewahrt er seine eigentümliche Bedeutung und ist unentbehrlich um das Verständnis des religiösen Verhältnisses, so sei es in der Form der Religiosität, sei es in der der positiven Religion, auf der Höhe des persönlichen Lebens zu erhalten. **M. Rähler.**

**Öffene Schuld.** — Literatur: Cruet, Gesch. der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879, S. 220 ff.; Rietchel, Die offene Schuld im Gottesdienste und ihre Stellung nach der Predigt in: Monatschr. f. Gottesdienst und kirchl. Kunst I (1896/7), S. 396 ff.; derselbe, 25 Glossen zu der Ordnung des Hauptgottesdienstes nach der Agenda der sächs. Landeskirche. Progr. Leipzig 1898, S. 31 ff.; derselbe, Lehrb. der Liturgik I (1900), S. 369 ff.; 429 ff.; Achelis, Lehrb. der Prakt. Theol.<sup>2</sup> I (1898), S. 389 ff.; Art. Beichte Bd II, 537 f.

Mit dem Namen „offene Schuld“ (= öffentliches Schuldbekenntnis) bezeichnet man, im Gegensatz zur Öhren- und Privatbeichte des Einzelnen, die „allgemeine Beichte“, die 30 im Namen der Gemeinde der Geistliche unter Anfügung der Absolution spricht. Name wie Sache stammen aus dem Mittelalter und gingen in die Reformationskirchen über, nur daß das Luthertum den Ausdruck „offene Schuld“ nicht kennt und dafür den Ausdruck „allgemeine Beichte“ braucht.

Die „offene Schuld“ ist jedenfalls deutschen, genauer süddeutschen (bairischen) 35 Ursprungs und geht wahrscheinlich auf Karls d. Gr. Zeit zurück. Sie wurde deutsch gesprochen und fand nach der, ebenfalls deutschen, Predigt statt, unter Hinzufügung der Absolution und wohl auch des deutschen Glaubens und Vaterunsers. Die ältesten Zeugnisse dieser Sitte sind zwei altslawische Beichtformeln, die sehr wahrscheinlich aus dem Deutschen überetzt sind und ins 9. Jahrh. gehören werden (die Formeln bei Kespitar, 40 Glogolita Glozianus [Wien 1836], S. XXXV und XXIX; zur Sache Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, S. 667 und 427). Ferner haben wir aus dem 11. und 12. Jahrh. eine Anzahl solcher Beichtgebete, meist mit folgender Absolution, mit Glaubensbekenntnis und Vaterunser (Müllenhoff und Scherer, Denkm. deutscher Poesie und Prosa, 3. Aufl. [1892], I, 287 ff.; einige Proben daraus bei Hering, Hilfsbuch zur Ein- 45 führung in das liturg. Studium [1888], S. 95 ff.; vgl. auch Kespitar, a. a. O. S. XLVII und die mittelalterlichen Predigtsammlungen, Cruet a. a. O. S. 221 ff.). Der Priester bez. der Diakon sprach die Beichte vor, das Volk sprach sie kniend still nach, worauf der Priester die Absolution erteilte. Die Gebete selbst weichen mannigfach voneinander ab, doch scheint sich im Laufe der Zeit ein gewisses Schema durchgesetzt zu haben. Von An- 50 fang an waren sie in der ersten Person der Einzahl gehalten, entsprachen also ganz der Privatbeichte. Diese Sitte der offenen Schuld lebte durch das ganze Mittelalter hindurch in Deutschland; sie ist bezeugt für Nord- und Süd- und Mitteldeutschland.

So fand sie auch die Reformation vor. Luther spricht davon in seinem Sermon von den guten Werken 1520 (GM<sup>2</sup>, 16, 170; WM 6, 238) und in der deutschen Messe (GM 22, 5 240; WM 19, 96), aber er hat diese alte Sitte in Wittenberg nicht beibehalten. In dessen sah er sich später (1533 und 1536) veranlaßt, sich für die Beibehaltung dieses liturgischen Stückes auszusprechen. Es handelte sich um einen Streit in Nürnberg. Hier war seit den kaiserlichen Reformen der Jahre 1521 und 1525 die öffentliche Beichte an

den „Feiertagen“ nach der Predigt und vor dem Abendmahlsempfang im Gebrauch; außerdem war auch das Confiteor des Priesters am Anfang der Messe durch eine allgemeine Beichte mit folgender Absolution ersetzt worden (Kolde, *Analecta*, 185; Smend, *Evangel. deutsche Messen* S. 163, 172 und 177). Die Privatbeichte vor dem Abendmahl war dabei zwar nicht in Abgang gekommen, drohte aber außer Brauch zu kommen. Um die Privatbeichte zu retten, fügte die 1533 von Osiander und Brenz verfaßte Nürnberg-Brandenburgische *MD* die allgemeine Beichte überhaupt, und zwar auf Verreiben Osianders. (Nichter, *MD* I, 203, 201, 206). Allein die alte Sitte erhielt sich trotzdem. Da erhob Osiander auf der Kanzel leidenschaftlich seine Stimme dagegen, zur großen Beunruhigung der Gemeinde. Der Rat sah sich veranlaßt, ein Gutachten über die Frage bei den Wittenbergern einzuholen. Luther, der mit Recht der Frage keine prinzipielle Bedeutung beilegte, trat doch um des Friedens willen für den alten Nürnberger Brauch ein. Denn die allgemeine Beichte sei doch nichts anderes, als eine Verkündigung des Evangeliums in spezieller Form (de Wette IV, 44, 165, 470, 480; VI, 176; Kolde, *Analecta*, 185, 190, 195. Die Literatur zu diesem Streit bei Nieschkel, *Liturgik* I, 430 Anm. 15). In Wittenberg selbst wurde die Sitte aber nicht eingeführt.

Im Gebiete des Luthertums in Norddeutschland hatte sich die allgemeine Beichte weithin erhalten. Die Preussische *MD* von 1525, auf die die Nürnberger Messen stark eingewirkt haben, schreibt sie mit folgenden Worten vor: „Am Ende der Predigt des Sonntags und Feiertags soll dem Volk eine gemeine christliche Beichte vorgesagt werden“ (Nichter, *MD* I, 29). Die Beichte selbst steht bei Smend, *Evangel. deutsche Messen* S. 190. Die sächs. Visitationsartikel von 1533 bezeugen die Sitte und schreiben sie vor (Nichter, *MD* I, 229). Die sächs. Konferenz von Altenzelle 1514 empfiehlt sie ebenfalls. (Sehling, *Kirchl. Gesetzgebung unter Moriz v. Sachsen* S. 61, vgl. auch S. 181 f.). Auch Bugenhagen hat sie in seinen *MD*, offenbar der ortsüblichen Tradition folgend; so in den *MD* von Braunschweig 1528, Hamburg 1529, Lübeck 1531. Wenn er in der *MD* von Schleswig-Holstein 1542 die allgemeine Beichte nach der Predigt wegläßt, so liegt dem gewiß keine besondere Absicht, sondern wiederum nur die örtliche Sitte zu Grunde. Bemerkenswert ist, daß die eigentliche Absolution in diesen *MD* fehlt. Andere norddeutsche lutherische *MD* haben die öffentliche Beichte nach der Predigt mit der Absolution: Nordheim 1539; Halle 1541; Braunschweig-Lüneburg 1542 und 1569; Kalenberg 1569; Lauenburg 1585. Auffallend ist es, daß weder die Herzog Heinrich-Agende von 1539, noch die kurfürstliche *MD* von 1580 die allgemeine Beichte anordnen.

Eigenartig ist der Brauch der reformierten Kirche und der von ihr beeinflussten süd- und westdeutschen Gebiete. Schon sprachlich heben sich diese Gebiete vom Luthertum ab: sie behalten den alten Ausdruck „offene Schuld“ bei. Charakteristisch ist, daß hier die offene Schuld nicht nur nach der Predigt, sondern bereits am Anfang des Gottesdienstes, als Ersatz des Confiteor des Priesters oder des *Kirie* erscheint — eine Sitte, die bereits mittelalterliche Ursänge hatte, denn nach der *salus animae* von 1503, einer Erbauungschrift für Laien, sollen diese während des Confiteor die „offene Schuld“ beten (Smend, *Evangel. deutsche Messen*, S. 11); ferner wird hier die Abendmahlsfeier mit der offenen Schuld eingeleitet. In Zürich wurde nach Zwinglis Anordnung die offene Schuld nach jeder Predigt gesprochen, mit folgenden Schlussworten: „Allmächtiger, ewiger Gott, verzeih uns unsere Sünd, und führ uns zum ewigen Leben, durch Jesum Christum unsern Herrn. Amen“ (Nichter, *MD* I, 136; Stäbelin, *Zwingli* II, 62). Sicher bestand dieser Brauch 1525, aber höchst wahrscheinlich ist er viel älter und von Zwingli aus katholischer Zeit herübergenommen worden. Daß nach Zwinglis Anordnung in Zürich die offene Schuld auch beim Abendmahl, das hier bekanntlich vom gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst getrennt war, gebraucht worden sei, wie Smend, a. a. O. S. 208 angiebt, läßt sich nicht erweisen. Denn in der „Korrektur“ von Zwinglis „Aktion oder Bruch“ ist zwar von der Predigt als Einleitungsakt des Abendmahls die Rede, nicht aber von der offenen Schuld (vgl. Smend, a. a. O. S. 196; das Richtige bei Stäbelin, *Zwingli* I, S. 444). In Basel begann 1526 die Abendmahlsfeier ebenfalls mit der Predigt, dieser ging hier aber eine „Ermahnung“, die „offene Beichte“ und das *Pater noster* (Smend, a. a. O. S. 211f., Anm. 1 und S. 227) voraus. In Straßburg begann nach der „Ordnung und Inhalt der deutschen Mess“ von 1521 der Gottesdienst — Predigt- und Abendmahls-gottesdienst sind hier noch nicht getrennt — mit der „offenen Schuld“, die knieend gebetet wurde (Smend, a. a. O. S. 126; Huber, *Straßburger liturg. Ordnungen* [1900], S. 57, 77. Vgl. S. 83, 91 ff.). Ferner wurde das tägliche sogen. „Morgengebet“ mit der offenen Schuld begangen (nach „Psalmen, Gebet und Kirchenübung“ von 1526 bei

Emend, a. a. O. S. 138 Num. 6; vgl. Huber, a. a. O. S. 8, 90). Die Straßburger Sitte und die Straßburger Formeln hat Calvin einfach für Genf übernommen (Erichson, Die Calvin. und die Altsträßb. Gottesdienstordnung [1891], S. 13 ff.), und daß die Nürnberger Sitte, von der oben die Rede war, vom Sündenbekenntnis her beeinflusst war, ist nach dem Gesagten höchst wahrscheinlich. Reformierter, bez. Straßburger Einfluß ist wohl auch in Hessen anzunehmen. Die *reformatio ecclesiarum Hassiae* von 1526 sagt: „Proinde laudamus publicam confessionem, quae in coenae Dominicae initio fieri consuevit, modo lingua vulgi distincte et ab omnibus simul fiat“ (Nichter I, 59). Nach dieser Äußerung muß in Hessen die deutsche allgemeine Beichte vor dem Abendmahl, also nach der Predigt, in Übung gewesen zu sein. Man konnte zweifeln, ob damit wirklich die übliche allgemeine Beichte gemeint ist. Die Massfelder *MC* von 1539 bietet nämlich vor dem Abendmahl ein Gebet (in einer längeren und in einer kürzeren Form), das mit einem allgemeinen Sündenbekenntnis beginnt (Nichter I, 299 f.). Aber kaum dürfte dieses Gebetsstück mit der publica confessio gemeint sein. In Marburg wurde 1548 nach der Predigt, dem allgemeinen Kirchengebet und einer „Vernehmung an die Kommunikanten“ eine „gemeine Beicht und publica absolutio“ gesprochen (Herrmann, Das Interim in Hessen [1901], S. 181). Nach der heßischen *MC* von 1566 sollen, bis die Gemeinde sich versammelt hat, ein oder zwei Psalmen gesungen werden; der eigentliche Gottesdienst aber beginnt mit dem Sündenbekenntnis „mit Aufnahme der Absolution“ (oder Gesang des 51. Psalmes) (Nichter I, 293). Hier ist der süddeutsche Einfluß ganz offenbar. Bemerkenswert ist, daß Sündenbekenntnis und Absolution nochmals nach der Predigt erscheinen. Bei der Abendmahlsfeier folgt ebenfalls auf die Predigt Beichte und Absolution (ebenda, S. 206). Später, 1571, ist für den vollen Sonntagsgottesdienst, bei dem Predigt und Abendmahl stattfand, die offene Schuld am Anfang getrichen worden, sie blieb aber nach der Predigt; dagegen blieb die Sitte, wenn kein Abendmahl gehalten wurde, mit Gesang die Zeit hinzubringen, bis die Gemeinde versammelt war und dann den Gottesdienst mit der „gemeinen Konfession samt folgender Absolution“ zu beginnen (Tiehl, Zur Gesch. des Gottesdienstes u. s. w. in Hessen [1899], S. 93 f.; vgl. auch S. 98, 133 f.). Das Beicht- und Absolutionsformular von 1574 ist noch lange, noch 1780 in Hessen in Gebrauch gewesen. Die Württemberger *MC* von 1536 sieht die allgemeine Beichte und Absolution bei der Abendmahlsfeier ebenfalls nach der Predigt vor, gesprochen vom Altar aus. Sie lehnt sich in der Absolutionsformel an die Nürnberger *MC* von 1533 an (Nichter I, 268; vgl. auch die *MC* von 1553 bei Nichter II, 136).

Heute ist fast ausnahmslos die allgemeine Beichte nach der Predigt geschwunden. Sie hat in fast allen neueren Agenden am Anfang des Gottesdienstes ihre Stelle gefunden. Nach der Predigt ist sie regelmäßig nur noch in Sachsen im Gebrauch, fällt aber an den Bußtagen weg, um durch die Litanei ersetzt zu werden. Diese Sitte besteht seit 1581, wo sie zuerst in der Dresdner Hofkirche eingeführt wurde. (Näheres bei Rietschel, in d. Monatschr. f. Gottesd. und kirchl. Kunst I, S. 399). Die separatistische Kirche Preußens läßt sie nach der Predigt zu, wenn nicht am Eingang des Gottesdienstes Confiteor und Gnadenspruch vorhanden waren. Die sächsische Sitte wird heute von keinem Liturgiker mehr vertreten. Mit stichhaltigen Gründen hat sie in neuerer Zeit besonders Rietschel bekämpft. Vor allem ist dagegen geltend zu machen, daß dadurch die Predigt unter dem Gesichtspunkt der einheitigen Gesetzesverkündung gerückt wird, die auf die Weckung der Bußstimmung ausgeht, während die Predigt doch ebenso die Glaubensgewißheit der erfahrenden Gotteskindschaft zum Ausdruck bringt. Drews.

**Öffizial.** Nach kanonischem Rechte bezeichnet dieser Ausdruck einen Stellvertreter für die Jurisdiktion. So waren die Archidiaconen (s. d. M. Bd I S. 783) schon seit dem sechsten Jahrhundert die Hauptvertreter der Bischöfe in Beziehung auf die potestas jurisdictionis, in c. 7. Rotomag. ann. 1050 (Mansi T. XIX. col. 753) werden sie officiales episcopi genannt. Als die Gewalt der Archidiaconen sich zu einer jurisdictione ordinaria gesteigert hatte, finden wir auch officiales dieser erwähnt, z. B. in c. 3. A. De oper. nov. nunc. V, 32. (Honor. III), c. 3. X. De solut. III. 23. (Greg. IX), Conc. Turon. 1239, c. 8. Conc. ad vall. Guidon. 1212. c. 4. („officiales seu allocatos habeant“), c. 3. De appell. in VI. II. 15. (Innoc. IV.), Conc. Excestrens. i. Angl. 1287 u. a. Den mannigfachen Übergriffen der Archidiaconen traten aber seit dem Ende des 12. Jahrhunderts eine Reihe von Synoden entgegen und auch die Bischöfe selbst suchten die Wirksamkeit der Archidiaconen durch die Einrichtung be-

sonderer „*officiales*“ zu beschränken und zu schwächen. Diese, welche bereits in den Briefen des Petrus Blesens. (ep. 25 u. 211, Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrh.), sowie in c. 3 de appell. in VI. II. 15 (Innoc. IV. 1215), und in den *Praecepta decanis facta* v. J. 1245 bei Pommeraye, Rotom. eccl. conc. (Rotom. 1677) p. 253. 256, neben den Archidiaconen genannt werden, waren teils *officiales foranei*, teils *officiales principales* oder *vicarii generales*. Erstere wurden für die einzelnen Archidiaconatssprengel außerhalb (*foras*) des Bischofsitzes ernannt und konstituierten hier als bischöfliche Delegaten mit den Archidiaconen (c. 1. De off. ordin. in VI. I. 16, c. 2. De reser. in Clem. I. 2, Conc. Narbon. 1609. c. 12. 43); letztere dagegen übten die bischöfliche Gerichtsbarkeit in allen dem Bischof reservierten Fällen in erster Instanz, in allen von den Archidiaconen und *officiales foranei* entschiedenen Sachen aber in zweiter Instanz.

Während vielfach die Bezeichnungen *officialis principalis* und *vicarius generalis* als gleichbedeutend gebraucht wurden, z. B. in c. 16. Conc. Trid. De reform. Sess. 24, und noch jetzt so gebraucht werden in allen italienischen Ländern, Ungarn, Dalmatien, sowie im Orient, wurden anderwärts beide unterschieden, und für die bischöfliche Jurisdiktion ein besonderer Vertreter, der *officialis*, für die bischöfliche Verwaltung ein anderer, der Generalvikar, bestellt, wie dies auch jetzt noch in Frankreich, Belgien (vgl. Van Espen, *Jus eccles. univ.* P. I. tit. 12. c. 4. 5), Spanien, England, Afrika und in den meisten deutschen Diöcesen der Fall ist. Nachdem durch das Tridentinum den Archidiaconen die Jurisdiktion in Ehe- und Kriminalsachen entzogen worden (c. 3. 12. 20. De reform. Sess. 21), sind auch die *officiales foranei* immer seltener geworden, so daß in der Regel die gesamte Jurisdiktion und Verwaltung in der Hand des Generalvikars vereinigt erscheint (s. d. N. Bd VI, S. 509). Unter dem Voritze desselben besteht regelmäßig eine besondere beratende, meist aus Domkapitularen zusammengesetzte Behörde, das Generalvikariat oder Ordinariat, auch Konsistorium genannt; wo aber die eigentliche Gerichtsbarkeit, namentlich in Ehesachen, von einem besonderen Stellvertreter des Bischofs ausgeübt wird, dem Offizial, und dies ist, wie vorhin bemerkt, in den meisten deutschen Diöcesen der Fall, steht diesem ein besonderes richterliches Kollegium zur Seite, das sogenannte Offizialat oder Konsistorium. Vgl. Hinschius, *System des katbol. Kirchenr.*, Bd II (Berlin 1878), S. 192 ff. 205 ff. Außerdem existieren noch einige durch besondere Verhältnisse hervorgerufene Offizialate in Deutschland, welche teils die rechtliche Bedeutung der Generalvikariate haben, z. B. das Offizialat des Bischofs von Münster in Westfalen für Oldenburg, teils nur als delegierte Behörden anzusehen sind, wie das Amt des Großdekanten in Habschwerdt, welches ein Offizialat des Erzbischofs von Prag für die Grafschaft Glatz ist, das Kommissariat des Erzbischofs von Olmütz für den Distrikt Ratibor in Oberschlesien und das Kommissariat des Bischofs von Hildesheim zu Ubernfelde im Eichsfelde (vgl. Hinschius a. a. O. S. 227, Anm. 1).

(Wasserschleben †) Schling.

40 **Ohrenbeichte** s. d. N. Beichte Bd II S. 534, 32 ff.

**Oktave**, ein der katholischen Liturgik angehöriger Ausdruck, bedeutet die achttägige Feier gewisser hervorragender Feste; insbesondere den achten Tag, an welchem sich diese Feier zu einer ähnlichen Höhe erhebt, wie am ersten. Wie die Feste, so sind die Oktaven von verschiedener Würde. Die von Ostern und Pfingsten, auch die des Epiphaniastestes werden so hoch gehalten, daß innerhalb des sie konstituierenden Zeitraums weder ein Heiligentag, noch Fast- oder Seelenmessen zugelassen werden, wogegen die Oktaven von Weihnachten und Fronleichnam das Eintreten von Heiligentagen gestatten, alle übrigen aber, sowohl für diese Feste, als für jene Messen Raum gewähren. Demnach sind sie das eigentümliche Kennzeichen hoher Festfeier überhaupt, und hieraus erklärt sich, daß in der Quadragesimalzeit, welche ihrer Abzweckung nach das gerade Gegenteil von Festfeier ist, Oktaven nicht vorkommen. Das Missale schreibt für jeden ihrer Tage gewisse Gebete, für den achten Tag aber ein Offizium vor, welches dem des Festes insofern entspricht, als es teils einzelne seiner Bestandteile wiederholt, teils Momente beibringt, welche der Idee des Festes innewohnen, ohne doch am ersten Tag zur Erwähnung gekommen zu sein, wie z. B. die Epiphaniasktave einerseits an die Weisen aus dem Morgenland, anderseits an den Gegenstand der griechischen Epiphaniastfeier, die Taufe Christi, erinnert. Für die evangelische Theologie und Kirche haben die Oktaven keinen anderen, als nur einen geschichtlichen Belang. Geschichtlich aber sind sie insofern nicht unbedeutend, als

ihre Aufkommen im Altertum mit besonderer Bestimmtheit bezeugt. Wie gern die Kirche für ihr gottesdienstliches Leben Formen benutzte und weiterbildete, welche ursprünglich der israelitischen Theokratie angehörten. Nach der Festordnung Israels wurde das Passahfest sieben Tage lang gefeiert, und unter diesen wurde der erste und der letzte am glänzendsten begangen (Le 23, 6; Nu 28, 17; Dt 16, 3). „Anfang und Ende“, bemerkt Philo darüber mit geübter Sinnigkeit und Reibtheit, „bekommen so das ihnen gebührende Vorrecht; wie auf einem musikalischen Instrumente soll ein Zusammenklang der äußersten (Töne) hervorgebracht werden“ (de septenario et festis, ed. Francof. p. 1191) — ein Gedanke, welcher, obwohl unmittelbar an die Siebenzahl angeknüpft, die liturgische und die harmonische Bedeutung des Wortes Oktave ineinander spielen läßt. Diese Einrichtung der Passahfeier ist nun, unter der Modifikation, daß nicht der erste und siebente, sondern der erste und achte Tag gefeiert wurde, in die Kirche aufgenommen worden; eine Änderung, zu welcher neben dem Umstande, daß die israelitische Feier mit dem ihr vorausgehenden Tage des Passahlammeffens acht Tage dauerte (*פּוּרֵי אֲשֻׁרִי עַד אֶחָד עָשָׂר יְמֵי הָחֹמֶשׁ לַעֲשׂוֹתָם* Joseph. antiqu. II, 15, 1), und dem weiteren, wonach am Laubbüttenfest außer dem siebenten noch der achte gefeiert ward (Le 23, 36; Philo p. 1195), hauptsächlich die evangelische Thatfache der Ercheimung des Auferstandenen acht Tage nach der ersten (Joh. 20, 26) Veranlassung gegeben haben mag. War so die Oktavenfeier in die Kirche einmal eingeführt so verbreitete sie sich im Laufe der Zeit von dem heben Feste, bei welchem sie zuerst Platz gefunden, leicht zu allen den anderen, für welche sie dem Messbuch nach angeordnet wird. Ist dem nun so, so steht die Oktave, die Nachfeier der Feste, zur Vorfeier derselben, der Vigilie, in dem eigenthümlichen Verhältnisse, daß diese auf die ersten Zeiten des Christentums zurückweist, wo die Gläubigen durch Verfolgungen gehindert wurden, sich bei Tage zu versammeln (Bingham, Orig. IX, 45), jene aber an die Jahrhunderte vor Christo erinnert, in denen die Grundsteine zum Bau der Kirche gelegt worden sind. (E. Haufe †.

Okt f. d. N. Norwegen oben S. 214, 57.

Oldenburg, Bistum f. Lübeck Bd XI S. 670.

**Oldenburg**, kirchliche Statistik. — Das Großherzogtum Oldenburg besteht aus drei in Rücksicht auf ihre kirchliche Organisation voneinander unabhängigen Theilen, dem Herzogtum Oldenburg (5376 qkm), dem Fürstentum Lüneburg (535 qkm) und dem Fürstentum Birkenfeld (503 qkm). Im Herzogthume Oldenburg herrscht das evangelische Bekenntnis und zwar wesentlich das lutherische: die einzige evangelisch-reformierte Gemeinde des Landes ist Accum mit 512 Seelen (1 Katholik). Die Reformation gelangte, als Graf Johann XVI. im Jahre 1573 Hermann Hamelmann (vgl. Bd VII, S. 385, 16) zum Superintendenten nach Oldenburg berief, durch die von diesem und Nikolaus Selnecker abgefaßte und am 13. Juli 1573 eingeführte Kirchenordnung zum Abschluß. (Diese Kirchenordnung, welche nach der mecklenburgischen von 1552 und der braunschweigischen von 1569 gearbeitet ist und nirgends eigenthümliche Momente darbietet, erschien Jena 1573; sie ist bei Richter nicht abgedruckt; vgl. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 2. Bd, Weimar 1816, S. 353). Als dann im Jahre 1575 die Herrschaft Jever an Oldenburg kam, führte Hamelmann sie auch hier ein, ob schon hier einige Reformierte und Wiedertäufer widerstrebten (vgl. Hamelmann, Oldenburgische Chronik, Oldenburg 1599, S. 122 f.). Oldenburg blieb dann auch in der dänischen Zeit (1667—1773) ein durchaus lutherisches Land. Unter den Herrschern aus dem Holftein-Gottorpschen Hause (seit dem Jahre 1773) brach dann auch in Oldenburg der Nationalismus ein, wovon u. a. das Gesangbuch vom Jahre 1791 ein sprechender Beweis war. Die Bewegungen des Jahres 1818 blieben jedoch auch für die Kirche Oldenburgs nicht ohne Einfluß; eine konstituierende Synode löste die Kirche ganz vom Staate und gab ihr im Jahre 1819 eine neue „Kirchenverfassung“, welche nach der damals allgemein beliebten Weise keine „Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit“ mehr dulden wollte und die wichtigsten kirchenregimentlichen Funktionen den Gemeinden und einer Synode übergab. Da wandten sich im Jahre 1851 einige Geistliche Oldenburgs an den vierten deutschen evangelischen Kirchentag zu Elberfeld mit der Bitte, der Kirchentag möge intercedieren, da diese Verfassung „irgend eine Gewähr des Schutzes des evangelischen Bekenntnisses ausdrücklich nicht, wohl aber den zerstörendsten Angriffen der unumschränkten Lehrfreiheit Stützpunkte biete“; der Kirchentag beschloß, seinen Ausschuß zu

beauftragen, im Falle eine genaue Erforschung der Sachlage eine solche Verwendung recht und nötig erscheinen lasse, dieselbe auszuführen. Der Ausschuß gewann die Überzeugung, daß diese Kirchenverfassung „an einem doppelten radikalen Mangel leide, an Bekenntnislosigkeit und Revolutionierung des Kirchenregimentes“, und richtete unter dem  
 5 29. Dezember 1851 ein ausführliches Schreiben an den Großherzog (vgl. Verhandlungen des vierten Kirchentages zu Elberfeld, Berlin 1851, I, S. 99, und Verhandlungen des fünften Kirchentages zu Bremen, Berlin 1852, S. 20 f. u. S. 159 ff.). Darauf beschloß der Oldenburger Landtag im Jahre 1852 eine Revision der Kirchenverfassung, und am  
 10 11. April 1853 wurde dann als Abschluß der infolge hiervon gepflogenen Beratungen einer besonderen Kommission, des Oberkirchenrates und der Synode vom Großherzog das neue „Verfassungsgesetz der evangelisch-lutherischen Kirche des Herzogtums Oldenburg“ verkündet, das an demselben Tage in Kraft trat. Die vier ersten Artikel dieser Verfassung lauten: „Die evangelisch-lutherische Kirche des Herzogtums Oldenburg ist ein Teil der evangelischen Kirche Deutschlands und betrachtet sich mit dieser als ein Glied der  
 15 evangelischen Gesamtkirche. Sie steht demnach auf dem Grunde der hl. Schrift und bleibt in Übereinstimmung mit den Bekenntnissen der deutschen Reformation, vornehmlich mit der Augsburgerischen Konfession. Sie ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig, unbeschadet der Rechte des Staates. Der dem evangelischen Bekenntnisse zugehörige Großherzog hat das den evangelischen Landesfürsten Deutschlands herkömmlich  
 20 zugehörige Kirchenregiment, beschränkt durch die Bestimmungen dieser Verfassung“. Aus den folgenden Paragraphen ist noch hervorzuheben, daß der Großherzog die Mitglieder des Oberkirchenrates ernannt; unter den fünf Mitgliedern derselben müssen zwei Geistliche und zwei Weltliche und unter den letzteren ein Jurist sein. Der Oberkirchenrat stellt für jede erledigte Pfarrstelle einen Auftrag von dreien auf, aus welchen, nachdem  
 25 sie eine Wahlpredigt und Katechese gehalten haben, die Gemeindeversammlung wählt. Die Gemeindeversammlung besteht aus allen selbstständigen Männern der Pfarrgemeinde, welche das 25. Jahr vollendet haben, nicht vom Stimmrecht ausgeschlossen sind und nicht durch Religionsverachtung oder unehrbaren Lebenswandel öffentliches Argernis geben. — Diese Kirchenverfassung findet sich vollständig abgedruckt im „Allgemeinen Kirchenblatt für das evangel. Deutschland“, 2. Jahrg., Stuttgart u. Tübingen 1853, S. 359—384. —  
 30 Im Jahre 1868 wurde im Herzogtum nach langen Beratungen ein neues Gesangbuch eingeführt, welches zwar ein wenig besser als das vom Jahre 1791 ist, aber doch in der Aenderung der alten und Bevorzugung neuer Kirchenlieder noch viel weiter geht, als die meisten der seit dem Eisenwurf vom Jahre 1854 in Deutschland erschienenen  
 35 Gesangbücher; vgl. die Beurteilung desselben in Rods Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs 7. Bd., Stuttgart 1872, S. 78 f. Seitdem hat das Gesangbuch einen Anhang erhalten.

Katholiken wohnen zumeist in der Münsterschen Geest, dem früher zum Hochstifte Münster gehörigen Landesteile; die hier wohnhaften Katholiken machen 39% aller Katholiken des Großherzogtums, 87% derjenigen des Herzogtums aus. Ihre Angelegenheiten ordnet das bischöfliche Offizialat zu Breda.

Im Fürstentum Lüneburg ist die dortige Regierung die Oberbehörde in Angelegenheiten der lutherischen Kirche; der erste Geistliche in Eutin ist für diese Angelegenheiten mit dem Titel eines Kirchenrates der Regierung beigeordnet.

45 Im Fürstentum Birkenfeld haben die zwölf lutherischen und zwei reformierten Gemeinden gegen Ende der dreißiger Jahre die Union angenommen; seit dem Jahre 1875 besitzt die dortige evangelische Kirche auch eine Synodalverfassung. Das Kirchenregiment liegt in den Händen eines Konsistoriums, das aus zwei weltlichen und einem geistlichen Mitgliede besteht. Für die Angelegenheiten der katholischen Kirche besteht eine  
 50 ebenso zusammengesetzte Kommission.

Die Konfessionsverhältnisse des Landes sind folgende:

Evangelische	Röm. Katholische	andere Christen	Juden	sonstige Personen
221 299	72 817	914	855	75.

55 Die Zahlen stammen von der Zählung von 1895 (Statistische Beschreibung der Gemeinden des Herzogtums Oldenburg von Dr. Kollmann, Oldenburg 1897). Die wenigen Reformierten des Landes sind in der ersten Zahl einbegriffen; die anderen Christen sind wohl Mitglieder der Sekten u. ä. In Prozenten ausgedrückt würde also Oldenburg zu 75% lutherisch und zu 25% katholisch sein. Die Zahlen sind abgerundet; denn die  
 60 andern drei Rubriken zusammen machen noch nicht 1% aus. Kommunitanten waren



1897/99 136719, um 2019 Personen weniger als 1891/96; die Trauungen rein evangelischer Paare betragen 99,08%, die Taufen erreichen fast die Zahl der Geburten, kirchliche Beerdigungen sind 88,72%. Von den gemählten Paaren sind evangelisch getraut 53,61%; von der katholischen Kirche übergetreten sind 73, zur katholischen Kirche ausgetreten 15 Personen. Das Dienst Einkommen der Geistlichen ist in der 20. Synode (22. Nov. bis 7. Dez. 1900) neu geregelt worden.

2. Fürstentum Lüneburg. Konfessionsverhältnisse nach der Zählung von 1900:

Evangelische	Röm. Katholische	andere Christen	Juden	sonstige Personen
36912	390	18	15	5

also zu 99% lutherisch. Die Römisch-Katholischen machen etwa 1% aus, die meisten wohnen in Unten. Die Verhältniszahlen sind abgerundet, da die anderen drei Rubriken der statistischen Zählung nicht in Betracht kommen können. In Untenhandlungen zählte dasselbe Jahr 1301 Taufen, 839 Konfirmierte, 317 Trauungen, 7860 Kommunikanten und 826 Beerdigungen, in Prozenten zu den Geburten v. 103,19 Taufen; 98,93 Trauungen; 96,15 Beerdigungen und 19,82 Kommunikanten.

3. Fürstentum Birkenfeld. Konfessionsverhältnisse nach der Zählung von 1900.

Evangelische	Röm. Katholische	andere Christen	Juden	sonstige Personen
34523	8180	182	521	
oder 79,53	18,84	0,12	1,21%	

In Untenhandlungen aus demselben Jahr sind zu verzeichnen Taufen 1211 (105,21% der Geburten), 330 Trauungen (100,99 der Eheschließungen), 668 Beerdigungen (93,30 der Todesfälle), 10698 Kommunikanten (30,99 der Seelenzahl) und 819 Konfirmierte.

Quellen: Dr. Kollmann, Statistische Beschreibung des Herzogtums Oldenburg (Oldenburg 1897) und der Gemeinden des Fürstentums Lüneburg 1901; Verhandlungen der 20. Landessynode der evang.-luth. Kirche des Herzogtums Oldenburg 1900; Hof und Staatshandbuch des Großherzogtums Oldenburg 1902; Statistische Mitteilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen 1900.

v. Broecker (D. Wertheim).

**Clearius**, eine vom Ende des 16. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts blühende, weitverzweigte Gelehrtenfamilie, aus der eine große Zahl namhafter Theologen und angesehener Kirchendiener hervorgegangen ist. — Quellen: J. G. Lenzfeld, *Historia Hessusiana*, Lüneburg und Achterleben 1716, S. 3, 234–248; Geschlechts-Register aller gelebten und noch lebenden Herren Clearius; Vollständige Register über die andern zehn Jahr der Unschuldigen Nachrichten von Anno 1711 bis 1720, Leipzig 1728, s. v.; C. Chr. v. Drehschütz, Beschreibung des ... Saal-Greuges, Halle 1750, 2. Teil, S. 110–113; Geschlecht derer Clearius; M. Ranft, Leben und Schriften derer Churhächschischen Gottesgelehrten, 2. Teil, S. 809–892; Chr. G. Zacher, Allg. Gelehrten-Lexicon, III. Teil, S. 1050–1057; Notermund, Fortsetzung und Ergänzungen, V. Bd, Sp. 1041–1064; C. Ködiger u. G. Rathgeber in Eich u. Gruber, Allg. Encyclopädie III. Section, 3. Theil, Leipzig 1832, S. 37–44; AdB Bd 24, S. 269–284; C. Menjel, Kirchliches Handlexikon, 5. Bd, S. 53 f. — Zu 1. Cpel in AdB Bd 24, S. 278 f.; Notermund a. a. S. V, 1050–1051; J. Chr. von Drehschütz, Beschreibung des Saalgreuges (1749), Bd I, S. 1007 ff.; D. H. Arnold, Historie der Königsberg. Universität, Königsberg i. Pr. 1746, Th. I, S. 10; Ph. J. Nehtmeyer, Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie, 3. Teil (1710), S. 529 ff.; Coll. opusculorum historiarum Marchicam illustrantium, Berlin 1730, S. u. 9. Stück, S. 111; J. H. Gleich, *Annalium Ecclesiasticorum I. Theil* (Dresden und Leipzig 1730), S. 146, 533; H. 654, 677. — Zu 2. H. Pipping, *Sacer decadem septenarius memoriam theologorum ... exhibens*, Lipsiae 1705, I, 41–62; Notermund a. a. S., V, 1045–1047, wo auch seine Schriften verzeichnet sind; J. J. Mascovius in den *Acta Eruditiorum* auf das Jahr 1716, p. 235–237; Cpel in der AdB Bd 24, S. 276 f.; Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs, 3. Aufl., Bd III, S. 349 ff.; Gleich a. a. S., I, 152, 184, 190, 573–590.; II, 130, 676, 678, 685. — Zu 3. Zecher in der AdB Bd 24, S. 279 f.; Notermund a. a. S., V, 1051–1052; Pipping a. a. S., I, 17–33; J. C. Wegel, *Historische Lebens-Beschreibung der berühmten Lieder-Dichter, Herrnstadt 1721*, Bd II, S. 252–261; J. B. Ziesler, *Hymnopoigraphia Oleriana*, Raumburg 1727, S. 7 ff.; M. J. Rambach, *Anthologie Christlicher Gesänge*, Altona und Leipzig 1819, Bd III, S. 200–204; Koch, a. a. S., 3. Aufl., Bd III, S. 341–349; M. J. Zacher, *Kirchenlieder*, 55. Lexicon, 2. Hälfte, Gotha 1879, S. 461; Tholuck, *Vorzeich. d. Rationalismus* II, 2, 127–129; K. Goedeke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, 2. Aufl., Bd III, S. 186, Nr. 148; H. Hofstein, *Sebastian Wöbel, Abt des Klosters Berge (1660–1685)* in den *Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg*, 21. Jahrg. (1886), S. 171 f.; G. Berzel, *Nachrichten über die St. Johanniskirche in Barby*, ebenda 22. Jahrg., S. 324; Gleich a. a. S., II, 217, 330, 841. — Zu 4. Zecher in der AdB Bd 24, S. 280; Notermund a. a. S., V,

- 1063; J. C. Wesel a. a. D., Bd II, S. 262—266; J. B. Liebler a. a. D., S. 11 f.; Koch a. a. D., 3. Aufl., Bd III, S. 350—352; M. J. Rambach a. a. D., Bd III, S. 153—156; Fischer a. a. D., 2. Hälfte, S. 462; K. Goedeke a. a. D., Bd III, S. 289, Nr. 17. — Zu 5. Niemüller in der AdB Bd 24, S. 283 f.; Rotermund a. a. D., V, 1057—1061; Vollst. Register über die ersten 10 Jahre der Unschuldigen Nachrichten von Anno 1701 bis 1710, Leipzig 1721, s. v.; Unschuldige Nachrichten auf das Jahr 1720, S. 341—345, 646—648; Jorrigesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen auf das Jahr 1721, Vorrede, Bl. A 4b; J. C. Wesel a. a. D., Aenderer Theil (Herrnstadt 1721), S. 261 f.; Götze, Das jetzt lebende gelehrte Europa, 2. Teil, S. 255; J. R. Moser, Beitrag zu einem Lexico der jetzt lebenden Lutherischen und Reformirten Theologen, Züllichau 1740, S. 621—625; J. Chr. Coleri, Auserlesene Theol. Bibliothek, Bd III, S. 679; Gleich a. a. D., I, 454; M. Harnack, Geschichte der kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1901, S. 174. — Zu 6. Vechler in der AdB Bd 24, S. 280—282; Rotermund a. a. D., V, 1052—1055; Acta Eruditorum, Lipsiae 1713, p. 428—434; Unschuldige Nachrichten auf das Jahr 1713, S. 1038; Sein Bild im 15. Teile 15 der deutschen Acta Eruditorum; Ranft a. a. D. — Zu 7. Vechler in der AdB Bd 24, S. 277 8; Unschuldige Nachrichten auf das Jahr 1715, S. 1151; ebenda auf das Jahr 1722, S. 435; ebenda auf das Jahr 1714, S. 176, 965—969; Rotermund a. a. D., V, 1047—1050; Gelehrte Jama 1715, S. 714 ff. mit Bildnis; Acta Eruditorum, Lipsiae 1716, p. 235; Kramer a. a. D., II, 318; K. R. Hagenbachs Encyclopädie u. Methodologie der Theologischen 20 Wissenschaften, 12. Aufl., Leipzig 1889, S. 535; B. Voeth, Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hgg. von E. Brunsched, 2. Aufl., Leipzig 1886, S. 610; M. Harde- land, Geschichte der Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Refor- mation, Berlin 1898, S. 399, 403—407. — Zu 8. Rotermund a. a. D., V, 1056—1057; Wesel a. a. D., II, 261; Fischer a. a. D., II, 462; K. Goedeke a. a. D., 2. Aufl., Bd III, S. 190, Nr. 191; W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, Berlin 1894, I, 42. — 25 Zu 9. Rob. Naumann De Adamo Oleario narratio, Lipsiae 1868 (Progr. d. Nikolaischule); R. Nagel in der AdB Bd 24 S. 269—276; J. M. Mendorf, Die schleswig-holsteinischen Schnelldruckungen vom 16. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, Kiel 1902, S. 200, 225, 238, 245; E. Große, Adam Olearius' Leben und Schriften. Jahresbericht der Realchule 30 I. Ordnung zu Mähersteden, 1867; G. Müller, Adam Olearius ein Orientfahrer des 17. Jahr- hundert in der Wissenschaftl. Beilage der Leipziger Zeitung, Dezember 1903.

#### Der Stammvater des Geschlechts ist

1. Johannes, der seinen Familiennamen Coppermann oder Kupfermann mit Anspielung auf das Geschäft seines Vaters, eines Eischlägers, in Olearius verwandelte. 35 Er war zu Wesel den 17. September 1516 geboren, er besuchte das damals berühmte Gymnasium in Düsseldorf und studierte in Marburg und Jena, wo er im Jahre 1573 Magister wurde. Hier kam er mit seinem Landsmann Tilemann Heßbusius, damals Professor in Jena, in freundschaftliche Verbindung und zog ihm 1574 nach Königsberg nach, wo er auf dessen Verwendung als Archipädagogus oder Rektor des mit der Uni- 40 versität verbundenen Gymnasiums angestellt, 1577 auch als Professor der hebräischen Sprache in Vorschlag kam. Nach Heßbusius' Vertreibung folgte er ihm abermals nach Helmstädt und erhielt auf seine Empfehlung 1578 daselbst eine Professur der Theologie, wurde auch 1579 Heßbusius' Schwiegersohn und an seinem Hochzeitstage von demselben zum Doktor der Theologie promoviert. Er verließ jedoch schon 1581 die akademische 45 Laufbahn, um einem Rufe als Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen nach Halle zu folgen, wo er am 26. Januar 1623 starb. In Halle setzte er seine gelehrte Thätigkeit insofern fort, als er den hebräischen Unterricht an der lateinischen Stadtschule übernahm und eine Art theologischer Schule errichtete, in welcher er den nach ihrer Uni- versitätszeit in Halle sich aufhaltenden jungen Theologen zur Vorbereitung auf das geist- 50 liche Amt Vorlesungen hielt. Wie sein Schwiegervater, jedoch mächtiger und besonnener als dieser, war auch er ein eifriger Vertreter des reinen Luthertums und ein rüstiger Befreiter des in dem benachbarten Anhalt herrschend gewordenen Calvinismus. Noch 1591 schrieb er eine Vorrede zu dem „Protocol oder Acta des Colloquii zu Herzberg (ThRC III, 190, XVII, 12, 3. 48. XVII, 109), zwischen der Ebur- und Fürstlich 55 Sächsischen, Brandenburgischen, Braunschweigischen und Anhaltischen Theologen, von dem Concordibuch und Subscription“ . . . Sehr achtungswert ist seine Thätigkeit als Kommissarius bei der von 1583 an vor sich gegangenen Generalvisitation des Erzstifts Magdeburg, deren noch vorhandene Akten seinen Eifer und seine Sorge um das Heil der Kirche bezeugen. Um die Ordnung des halleischen Kirchenwesens hat er sich als Ephorus 60 während seiner langen Amtsführung vielfach verdient gemacht, unterschrieb auch nach seinem Amtsantritte im Jahre 1579 die durch Martin Chemnitz vermittelte Erklärung der halleischen Geistlichen über die Konfessionsformel (vgl. d. M. III, S. 803, 39—41).

Von seinen drei Söhnen sind zu erwähnen Gottfried und Johannes.

2. Gottfried ist geboren zu Halle am 1. Januar 1601 (nicht 1604). An der lateinischen Schule unter Erenius vorgebildet, studierte er seit 1622 in Jena, dann in Wittenberg, wurde hier 1625 Magister, 1629 Adjunkt der philosophischen Fakultät und erhielt 1633 ein Diakonat an der Stadtkirche; 1634 folgte er einem Rufe als Pastor zu St. Ulrich in seiner Vaterstadt, worauf er in Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Im Jahre 1647 wurde er Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen und verblieb in dieser Stellung bis an sein Ende (20. Februar 1685). Er war ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und vielseitiger Thätigkeit und dabei von ernster, frommer Gesinnung, eifrig für lutherische Orthodoxie, aber nicht ohne Einsicht in die Gebrechen und Bedürfnisse der Kirche seiner Zeit und ernstlich bemüht, zur Besserung der kirchlichen Zustände mitzuwirken. Von seinem großen Fleiße zeugen die zahlreichen, teils erbaulichen, teils gelehrten Schriften, die er neben seiner vielbeschäftigten Amtsthätigkeit ausarbeiten vermochte. Mehrere der letzteren haben die Anleitung zur würdigen Föhrung des Predigtamtes und die Beförderung einer biblischen Predigtweise zum Zweck, so seine freilich gänzlich veralteten *Idea dispositionum biblicarum*, Halle 1681, 5 Bände, Predigtenwürfe über jedes Kapitel der ganzen hl. Schrift enthaltend; ferner *Annotationes biblicae theoretico-practicae*, Hal. 1677, 4<sup>o</sup>, und die *Aphorismi homiletici*, Lips. 1658, 8<sup>o</sup>, eine Sammlung von Ausdrücken alter und neuer Kirchentelehrer über alle Regeln und Aufgaben der geistlichen Redekunst. Seine gelehrten Beschäftigungen beschränkten sich nicht bloß auf die Theologie, sondern umfaßten auch historische Studien, aus denen seine schätzbare *Halygraphia* oder historische Beschreibung der Stadt Halle, Leipzig 1667, 4<sup>o</sup> und sein *Coemiterium Saxoniae-Hallense*. Das ist, des wehlerbauten Gottes-Ackers . . . der Stadt Hall . . . Beschreibung, 1671, 1<sup>o</sup>, hervorgegangen ist. Auch mit Botanik und Astronomie beschäftigte er sich und legte ein Naturalienkabinett an, das später, von seinem Sohne und Enkel (1. und 5.) vermehrt, in 25 großen Rufen kam.

3. Johannes, geboren zu Halle am 17. September 1611, nach dem frühen Tode der Eltern zuerst im Hause des Andreas Sartorius in Halle, dann des Superintendenten Gebicke in Merseburg erzogen, an beiden Orten in den lateinischen Schulen vorgebildet, studierte von 1629 an in Wittenberg, wo er 1632 Magister, 1635 Adjunkt der philosophischen Fakultät und 1637 Licentiat der Theologie wurde. In demselben Jahre erhielt er die Superintendentur in Quedlinburg, von wo ihn im Jahre 1643 der in Halle residierende letzte Administrator des Erzbistums Magdeburg, Herzog August von Sachsen-Weisenfels, als seinen Hofprediger und Beichtvater nach Halle berief, worauf er zu Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Später wurde er zum Oberhofprediger 35 und 1664 zum Generalsuperintendenten der weisenfelsischen Lande ernannt und folgte im J. 1680 nach dem Tode des Herzogs August, mit welchem das Erzbistum an Brandenburg fiel, dem herzoglichen Hofe als Oberhofprediger, Kirchenrat und Generalsuperintendent nach Weisenfels, wo er am 14. April 1684 starb. Seine ausgezeichneten Gaben, seine Gelehrsamkeit und seine fromme, auf praktisches Christentum gerichtete Gesinnung, wie seine angelegene amtliche Stellung befähigten ihn, im kirchlichen Leben seiner Zeit einen vielseitigen heilsamen Einfluß zu üben. Obwohl der orthodoxen Schule angehörig, hatte er ein warmes Herz für den traurigen Zustand der Kirche seiner Zeit und ein klares Verständnis für das, was der Kirche not thue (vgl. sein von Theluck, Kirchl. Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abt., Z. 127, angeführtes Bedenken über Abstellung kirchlicher Mißbräuche). Auch für die Hebung des Schulwesens trat er auf der Kanzel, wie als Mann der Verwaltung kräftig ein, wie dies u. a. aus seinem „Bedenken und Consilium, ob es zulässig und ratsam sei, daß man aus einem Kloster eine öffentliche Landeschule mache“, hervorgeht. Mit Spener stand er in freundschaftlicher Verbindung und begrüßte dessen *pia desideria* mit lebhafter Teilnahme und Zustimmung (vgl. seinen Brief an Spener, die *pia desideria* betreffend, in dessen Beantwortung des Aufzugs der Pietisten § 16). Seine zahlreichen Erbauungsschriften: Geistliche Gedekunst, Geduldschule, Beischule, Sterbensschule, wunderliche Güte Gottes u. a. waren allgemein verbreitet und beliebt und wurden zum Teil mehrfach wieder aufgelegt. Wenn auch in der Form steif und veraltet, sind sie doch ihren einsätzigen und zuverlässigen Glauben und den warmen Ton der Frömmigkeit ansprechend. Unter 35 seinen wissenschaftlichen Arbeiten sind zu nennen *Methodus studii theologiae*, Hal. 1664, *Oratoria sacra*, Hal. 1665, und seine biblischen Erklärungen, Leipzig 1678 bis 1681, 5 Bde in 4<sup>to</sup>, fortlaufende kurze Anmerkungen zur Erklärung des Textes mit hinzugefügten Andeutungen zur erbaulichen Anwendung und Auszügen aus Luther und den Kirchenvätern. Hervorzuheben sind seine Verdienste um den Kirchengesang. Das von 36

ihm herausgegebene Gesangbuch „Geistliche Singkunst“, Leipzig 1671, 8°, ist eines der besten jener Zeit und zeichnet sich bereits durch ein bei späteren Sammlern freilich sehr oft ausgeartetes Streben nach Vollständigkeit aus. Von ihm selbst sind darin 240 Lieder enthalten. Viele derselben sind matt und trocken, da sie offenbar nur gedichtet wurden, um bestimmte Rubriken des Gesangbuchs auszufüllen oder für jede Perikope ein Lied zu liefern. Andere dagegen schließen sich durch ihre biblische Einfachheit und warme Frömmigkeit nach Inhalt und Form der edlen Einfachheit und Kraft der älteren Kirchenlieder würdig an. Eine ziemliche Anzahl derselben hat sich im Gemeindegesang erhalten.

10 Von Gottfried (2) und Johannes (3) stammen die beiden bis ins 18. Jahrhundert blühenden Ästete der Familie ab. Aus der ersteren nennen wir:

4. Johann Gottfried, geb. zu Halle am 25. Sept. 1635, seit 1658 Amtsgenosse seines Vaters in Halle, seit 1688 Pastor und Superintendent, Pfarrer des Konvikts und Ephebus des Gymnasiums in Arnstadt, daselbst gest. am 21. Mai 1711; er gehört, wie sein Sohn  
15 Johannes (3), unter die Liederdichter unserer Kirche. Seine Lieder, die er zuerst in seinen „Poetischen Erstlingen“, Halle 1664, und dann vermehrt (73 an der Zahl) in seiner „Geistlichen Singkunst“, Arnstadt 1697, herausgab, sind zwar nicht von hervorragender Bedeutung, dürfen aber den besseren jener Zeit zugezählt werden, und einzelne sind noch immer in vielen Gesangbüchern zu finden, z. B. das Adventslied: Komme, du wertest Lösegeld.  
20 Außerdem hat er viele erbauliche oder gelehrte Schriften geschrieben, unter anderen auch eine „Ehrenrettung gegen Johann Scheffler, Lutheromastigem“. Sein Abacus Patrologicus, Halae 1673, 8°, Nachrichten über Leben und Schriften der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller bis zur Reformation, alphabetisch geordnet, wurde von seinem  
25 Sohne Johann Gottlieb (geb. zu Halle den 22. Juni 1684, gest. als Professor der Rechte zu Königsberg 12. Juli 1734) unter dem Titel: Bibliotheca Scriptorum ecclesiasticorum vermehrt und erweitert, mit Vindiciis Vorrede, 1711, in 2 Bänden, 4°, wieder herausgegeben. Die Halygraphia seines Vaters hat er vermehrt und fortgesetzt, Halle 1678, 4°. Auch beschäftigte er sich mit Naturwissenschaften, erweiterte die von seinem Vater angelegte Naturalienammlung und schrieb ein Specimen florae Halensis. Eine nicht  
30 uninteressante Probe erbaulicher Anwendung botanischer Liebhaberei ist seine „Geistliche Hyacinth-Betrachtung“.

Sein Sohn ist der seiner Zeit sehr berühmte Polyhistor

5. Johann Christoph, geboren zu Halle am 17. September 1668, gestorben als  
Oberpfarrer, Superintendent der Diocese Arnstadt und Ephebus des Lyceums am  
35 31. März 1747. Sein ausgebreitetes und vielseitiges Wissen, seine umfangreichen gelehrten Forschungen und die Menge seiner einen staunenswerten Fleiß bezeugenden Schriften erwarben ihm bei seinen Zeitgenossen einen berühmten Namen, die königliche  
Gesellschaft der Wissenschaften zu Berlin nahm ihn 1711 unter ihre Mitglieder auf. Seine geistliche Amtsführung war von erster Frömmigkeit durchdrungen; dem Pietismus jedoch  
40 war er sehr abhold und verfaßte gegen denselben sogar ein Kirchenlied: „Ach Gott vom Himmel, sieh darein“ etc., eine Parodie des Lutherischen Liedes gleichen Anfangs, welches in dem von ihm besorgten Arnstadtischen Gesangbuche von 1701 zu finden ist. Abgesehen von einigen in das historische Gebiet einschlagenden Abhandlungen, z. B. dem Clericatus Schwarzburgicus, und von verschiedenen Predigten und erbaulichen Traktaten hat er  
45 nichts eigentlich Theologisches geschrieben. Nur in der Hymnologie hat er sich einen Namen gemacht und durch seine Forschungen auf diesem Gebiete wenigstens für die Geschichte der Lieder und der Liederverfasser nächst anderen zuerst Bahn gebrochen. Seine Arbeiten in diesem Fache (Entwurf einer Liederbibliothek, Arnst. 1702; Evangelischer  
Liedererschlag, 4 Tle., Jena 1705 u. f.; Jubelnde Liederfreude und Nachricht von den  
50 ältesten lutherischen Gesangbüchern, 1717; Evangelische Lieder-Annales über 100 Gesänge, 1725; viele Abhandlungen über einzelne alte Lieder und deren Geschichte u. a.) sind noch immer für den Hymnologen von Wert. Nachdem wendete er seinen gelehrten Fleiß besonders der Numismatik, die er durch die Behandlung der Traktaten förderte, und der thüringischen Historie zu (Curieuse Münzwissenschaft, Jena 1701, 8°, Syntagma rerum  
55 Thuringicarum, Erfurt 1704, 2 Tle., 1°). Seinen vielseitigen Sammlerfleiß bezeugt übrigens noch, daß er außer einer ausgezeichneten Bibliothek ein sehr geschätztes Münzkabinett und eine große Kupferstichsammlung zusammenbrachte und die von seinem Großvater ererbte Naturalienammlung zu einem für die damalige Zeit bedeutendem Umfange erweiterte. Seit 1721 war er Mitarbeiter an der fortgesetzten Sammlung von Alten  
60 und Neuen Theologischen Sachen.

Ein zweiter Sohn Gottfrieds (s. 2)

6. Johannes, geboren zu Halle am 5. Mai 1639, habilitierte sich 1663 in der philosophischen Fakultät zu Leipzig und erhielt 1661 die Professur der griechischen und lateinischen Sprache. Im Jahre 1668 wurde er Licentiat theol. und fung. an theol. Collegia zu lesen. Im Jahre 1677 wurde er zum Professor der Theologie berufen, worauf er 1678 die theologische Doktorwürde erwarb. Er wurde auch zum Epheus der Manner, sowie zum Kanonikus von Zeitz ernannt und starb als Senior der ganzen Universität, 74 Jahre alt, am 6. August 1713. Nicht lange nach seinem Eintritt in die theologische Fakultät erlebte er den Ausbruch der pietistischen Streitigkeiten. Als ein Mann von lebendiger Frömmigkeit stand er im Herzen auf Seiten der jungen Magister und ihrer auf Erweckung lebendigen biblischen Glaubens gerichteten Unternehmungen. Auch bewilligte er als Rektor Branden für die Collegia pietatis ein öffentliches Auditorium, und wie dieser berichtet hat, umarmte er ihn dabei mit Thränen im Auge und dankte ihm für den heilsamen Einfluß dieser Übungen, den er an seinem eigenen Sohne wahrgenommen habe (s. Guericke, *N. H. Brande*, Halle 1827, S. 19). Doch hielt seine Friedensliebe und wohl auch natürliche Schwächheit ihn ab, offen für Brande und dessen Freunde einzutreten, und er blieb in einer mehr zurückhaltenden und vermittelnden Stellung; das gewaltsame und ungerechte Verfahren Carpzeus und seiner Anhänger drängte ihn jedoch, kollegialische Rücksichten beiseite zu legen und für Wahrheit und Freiheit der Gewissen entschiedener hervorzutreten. Als Carpzeus 1692 den in Dresden versammelten Landständen, bei denen sich Clearius als Deputierter der Universität befand, sein mit gehässigen Beschuldigungen erfülltes Bedenken gegen die Pietisterei einreichte, legte er gegen dieses in seiner Abwesenheit und ohne Zustimmung der Fakultät abgefaßte Bedenken in öffentlicher Versammlung Protest ein und erklärte die darin enthaltenen Beschuldigungen für nicht in der Wahrheit begründet. Ein schönes Zeugnis seines frommen Herzens ist ein Brief, den er auf diese Veranlassung unter dem 14. März 1692 an Spener schrieb (abgedruckt bei Manß, S. 838 f. o.), worin er Carpzeus eigenmächtiges Verfahren in starken Ausdrücken mißbilligt und seine volle Zustimmung zu der von Spener bevorzogenen Widerlegung der Schmähschrift *Imago pietismi* ausspricht, weiter sich entschlossen erklärt, in dem Kampfe, in welchen er geraten sei, mutig und standhaft auszuharren und nichts als die Ehre Gottes im Auge zu haben, zugleich aber mit großer Demuth klagt, daß er noch so viel mit Verzagtbeit zu kämpfen habe und so oft der Freude des Geistes entbehre. In seinen Vorlesungen, die er, was damals nicht immer geschah, mit regelmäßigem Fleiße hielt, suchte er seine Zuhörer zu einem praktischen Christentume und gottseligen Leben anzuweisen, und war der Überzeugung, daß Heiligkeit des Lebens ein wesentliches Stück eines Theologen sei, und daß bei einem Unwiedergeborenen nur eine buchstäbliche oder historische Erkenntnis göttlicher Dinge, nicht aber eine wahre Erleuchtung stattfinden könne; eine Ansicht, über die er, als er sie in Dissertationen öffentlich behauptet hatte, mit Völscher und Wernsdorf in Streit geriet. Von seinen Schriften sind außer einer sehr großen Zahl von Dissertationen die *Exercitationes philologiae ad epistolas dominicales*, Lips. 1671, 4°, die bei seiner Promotion zum Licentiaten verfaßte Abhandlung *de Stylo Novi Testamenti*, Lips. 1678, die für jene Zeit sehr brauchbare *Synopsis controversiarum cum Pontificiis, Calvinistis, Socianistis* cet., Lips. 1698, 8°, 2. Aufl. 1710; ferner *Hermeneutica sacra*, *Introductio ad theologiam moralem et casuisticam* und 2 Voll. *Consilia theologiae* zu nennen.

Der bedeutendste unter seinen drei Söhnen ist

7. Gottfried, geboren zu Leipzig am 23. Juli 1672. Er zeigte frühzeitig schon große Fähigkeiten, bezog sehr jung die Universität und wurde schon im 20. Jahre seines Alters Magister. Hierauf trat er 1693 eine Reise nach Holland und England an, besuchte die dortigen Universitäten und knüpfte mit vielen Gelehrten Verbindungen an, die er auch in seinen späteren Jahren durch einen ausgebreiteten gelehrten Briefwechsel fortsetzte. Nach seiner Rückkehr nach Leipzig habilitierte er sich und wurde 1699 Professor der griechischen und lateinischen Sprache. Im Jahre 1708 rückte er, nachdem er schon 1701 Licent. theol. geworden war und theologische Vorlesungen angefangen hatte, in die theologische Fakultät ein und erwarb in demselben Jahre den Doktorgrad. Im Jahre 1710 eröffnete er den damals neu eingerichteten Universitätsgottesdienst in der Paulinerkirche, den er fernerhin mit seinen Kollegen besorgte. Er starb am 10. November 1715, nur 43 Jahre alt, an der Schwindsucht. Bei gleicher Herzensfrömmigkeit, wie sein Vater, hing er noch weniger als dieser an kirchlicher Orthodorie und hatte über manche theologische Lehrräse sehr selbstständige Meinungen, wobei er denn auch anderen gern gleiche Freiheit der Ansicht ge-

währte und dem Verkündern von Herzen feind war. Von seinem Glauben hat er in den letzten Tagen das schöne Zeugnis abgelegt: er habe in der Welt nichts vollkommen gefunden, als allein das Verdienst Christi, dessen er sich herzlich tröste. Bezeichnend ist auch seine Verordnung, daß er in aller Stille, ohne Leichenpredigt und ähnliches Gepränge  
 5 begraben und auf seinem Grabstein nichts als die Inschrift gesetzt werde: Dr. Godofr. Olearius theologus Lips. hic situs est; darunter aber: Domine misertus es mei, ut promiseras mihi. Seine gelehrten theologischen Arbeiten bestehen aus zahlreichen Dissertationen, besonders zur Exegese und Dogmatik, unter denen seine *Observationes in Evang. Matthaei* (zuerst einzeln als Disputationen erschienen, dann zusammen ge-  
 10 druckt, Leipzig 1713, 1<sup>o</sup>) auszuzeichnen sind. Lange Zeit sehr geschätzt war seine aus erweiterter Ausführung einer Predigt entstandene Schrift: *Jesus, der wahre Messias*, Leipzig 1714, 3. Aufl. 1736. Große Gelehrsamkeit und sorgfältigen Fleiß verwendete er auf die Ausgabe der *Opera Philostratorum quae supersunt omnia*, mit Kommentar und Uebersetzung, Leipzig 1709, 2<sup>te</sup>., sowie vorher schon auf *Stanleji historia philo-*  
 15 *sophiae*, Lips. 1702, 1<sup>o</sup>, und John Vedes Schrift über Erziehung, die er aus dem Englischen übersezte und vielfach vermehrte. Nach seinem Tode erschien noch sein *Collegium pastorale*, Lips. 1718, 4<sup>o</sup>.

Eine zweite Linie der Familie bilden die Nachkommen von Johannes (3). Wir erwähnen von dessen Söhnen

20 8. Johann Christian, geboren zu Halle am 22. Juni 1646. Er studierte in Jena und Leipzig, dann auch in Kiel, wo er Kortbolds Hausgenosse war. Er besuchte von dort aus Holland und die dortigen Universitäten. Nach seiner Rückkehr begab er sich nochmals nach Jena und dann noch ein Jahr nach Straßburg, wo ihn Bebel in sein Haus aufnahm. Schon in seinem 26. Lebensjahre erhielt er die Berufung zum Super-  
 25 intendent und Oberpfarrer in Quedlinburg und wurde darauf in Jena Licentiat und 1674 Doctor der Theologie. Von da kam er 1681 als Pastor zu St. Moritz nach Halle und wurde 1685 als Nachfolger seines Oheims Gottfried (2) Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen, nachher auch Konsistorialrat in dem damals noch in Halle bestehenden magdeburgischen Konsistorium. Einen Ruf als Professor an die dortige  
 30 neugegründete Universität lehnte er wohl mit Rücksicht auf die an ihr vertretene, von den seinigen abweichende Richtung ab. Er starb am 9. December 1699. In seine Amtszeit fielen die heftigen Streitigkeiten des halleischen Stadtministeriums mit den als Pietisten verschrieenen Professoren der theologischen Fakultät. Obwohl selbst dem Pietismus entschieden abgeneigt und gegen Breithaupt und Francke Partei nehmend, bewährte er doch  
 35 dabei eine klüßliche Mäßigung und trug als Ephorus durch Besonnenheit und Friedensliebe viel dazu bei, den Vermittlungsversuchen der unter dem Kanzler B. L. v. Seckendorff eingesetzten kurfürstlichen Kommission günstigen Erfolg zu verschaffen. Außer einigen Disputationen hat er nichts geschrieben. Die von ihm vorhandenen Predigten haben noch sehr den steifen Formalismus der orthodoxen Schule und lassen von dem durch den Pie-  
 40 tismus erweckten neuen Geiste nur wenig spüren. Er ist der Dichter des Liedes: O Gott, du weißt es, wie ich sume.

9. Adam, zu Midersleben als Sohn eines Schneiders um die Mitte des Monats August 1603 geboren, bezog die Universität Leipzig, wurde 1627 Magister der Philosophie, später Professor der philosophischen Fakultät und Collegiat des kleinen Fürstenkollegs, von  
 45 1630 bis 1633 auch Rektor der Nikolaischule. Dann nahm er an der von Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorp an den Großfürsten Michael Feodorowitsch und den persischen Schah abgeordneten Gesandtschaft als Sekretär und Rat teil. Die von ihm verfaßte Reisebeschreibung erfreute sich großer Anerkennung. Eine Berufung nach Moskau lehnte er ab und blieb als Mathematikus und Antiquarius am Hofe seines  
 50 Vörmers und dessen Nachfolgers, Christian Albrecht. 1650 wurde ihm die Verwaltung der Bibliothek und Kammerkammer übertragen, auch ordnete er die von der Reise mitgebrachten arabischen, persischen und türkischen Handschriften. 1665 gab er das Schleswig-Holsteinische Kirchenbuch heraus, die erste hochdeutsche Agende Schleswig-Holsteins, trat auch warm für Hebung des Schulwesens ein. In die fruchtbringende Gesellschaft wurde  
 55 der „holsteinische Plinius“ und „Gottorpsche Mypse“ 1651 aufgenommen. Er starb am 22. Februar 1671.

(Drjander †) G. Müller.

Olevianus, Kaspar, gest. 1587. — R. Sudhoff, R. Olevianus und J. Ursinus, Elbersfeld 1857; Joh. Piscator, Aelter Bericht vom Leben und Sterben D. Gasp. Oleviani in Ds Schrift: Der Gnadenbund Gottes, Herbar 1590; M. Adam, Vitae Germ. theol., S. 596—603;

J. H. Wittenbach, Versuch einer Gesch. von Trier, Trier 1817, Band 3, S. 32–57; Montheim, Hist. Trevir. diplom., Augsburg und Würzburg 1750, Band II. Hier sind S. 783 bis 860 die wichtigsten Quellen zu den Vorgängen in Trier abgedruckt: The-saurus epistolicus Calvinicus im Corp. Ref. vol. 45–47. J. Marr, K. Clevian und der Calvinismus in Trier, Mainz 1846; Jönsenmann in der allg. Encycl. von Erich und Gruber; A. Bittner, A. Thele-mann in der 2. Aufl. dieses Werkes; Neudorfer, Neue Beiträge I, 209 ff.; Cuno, K. Clevianus, Weistheim 1881, und verschiedene andere Schriften: Vast, Die ev. Kirche im Lande zwischen Rhein, Mosel etc., Bonn 1873, I, 203 ff. Ferner die bekannten Werke über plätzliche Kirchengeschichte von Wundt, Straube, Zeifen, Muckeborn etc.

Kaspar Clevianus wurde am 10. August 1536 zu Trier geboren. Sein Vater 1) stammte aus dem nahen Dorfe Clevig, von welchem die Familie ihren Namen führte, und war Kunstmeister der Bäckerzunft und Mitglied des Rats. Kauch durchlief der be-gabte Knabe die Schulen seiner Vaterstadt. Noch nicht vierzehn Jahre alt, wurde C. 1550 von seinen Eltern zu seiner weiteren Ausbildung nach Paris geschickt, von wo er später zum Studium der Rechte auf die Hochschulen zu Orleans und Bourges übergang. 15 In beiden Orten hielt er sich zu den dort heimlich bestehenden reformierten Gemeinden. Ein erschütterndes Ereignis gab seinem Leben eine neue Richtung. In Bourges studierte damals auch ein Sohn des späteren Kurfürsten Friedrich III., der junge Pfalzgraf Her-mann Ludwig, mit dessen Hofmeister Nikolaus Jüder C. befreundet war. Bei einem ge-meinsamen Spaziergange begegneten dieselben am 3. Juli 1556 am Alufußer einigen an- 20 getrunkenen deutschen adeligen Studenten, auf deren Bitten sich der Prinz zu einer Kahn-fahrt verleiten ließ. Die ausgelassenen jungen Leute brachten das Fahrzeug durch über-mäßiges Schaufeln zum Umschlagen. Alle fielen ins Wasser und ertranken. C. war am Ufer zurückgeblieben und stürzte sich in den Fluß, um den Prinzen zu retten, geriet aber selbst in den schlammigen Grunde in Lebensgefahr. In dieser Bedrängnis gelobte 25 er, daß er, wenn Gott ihm das Leben erhalte, seinen Mitbürgern in der Heimat das Evangelium verkünden werde. Durch einen Diener gerettet, erkannte er darin Gottes Fügung und warf sich nun mit brennendem Eifer auf das Studium der hl. Schrift und der Commentare Calvins. Daneben vernachlässigte er jedoch das juristische Studium nicht und erwarb sich am 6. Juni 1557 die Würde eines Doktors des Zivilrechts. 30

Bald danach kehrte C. nach Trier zurück und trat hier in nähere Berührung mit den ziemlich zahlreichen Freunden der Reformation, zu denen namentlich auch der ältere Bürgermeister Johann Steuß gehörte. Im März 1558 ging er nach Genf, um hier hebräische Studien zu treiben und Calvins mündlichen Unterricht zu genießen. Von da wandte er sich nach Zürich, trat hier Petrus Martyr als Tischgenosse nahe und übte sich 35 vor Bullinger im Predigen, kehrte aber bald über Lausanne, wo er Th. Beza kennen lernte, nach Genf zurück. Bei der Fahrt über den Genfer See traf er auf dem Schiffe mit W. Farel zusammen, der ihn dringend ermahnte, sobald als möglich seiner Vaterstadt das Evangelium zu predigen. Da auch Calvin und Viret ihm demselben Rat gaben, lehnte er einen Antrag, als Prediger der reformierten Gemeinde nach Metz zu gehen, ab 40 und kam im Juni 1559 nach Trier zurück.

Hier richtete er alsbald am 19. Juni die Bitte an den Rat, ihm eine Lehrerstelle zu übertragen, damit er nicht länger seine Zeit mit Müßiggaben verlieren und seiner inzwischen verwitweten Mutter zur Last fallen müsse. Er wurde auch wirklich zum Lehrer angenommen und erhielt den Auftrag, in der von dem Räte der Universität übergebenen, 45 aber von dieser nicht benötigten Burse nach der Dialektik Melancthon's Philosophie zu lehren. Dieses Lehrbuch bot ihm durch seine Zitate aus der hl. Schrift die erwünschte Gelegenheit, für die evangelische Wahrheit einzutreten. Da er bei diesen in lateinischer Sprache gehaltenen Vorträgen aber nur wenige Zuhörer hatte, entschloß er sich auf die Bitte seiner Anhänger, das Wort Gottes auch in deutscher Sprache zu verkündigen. Am 50 Laurentiusstage, dem 10. August 1559, hielt C. unter großem Zulaufe des Volks in der Burse seine erste Predigt und zeugte freimütig von der Heilserwartung durch den Glauben allein, sowie gegen die Messe, den Heiligendienst und andere Mißbräuche der Kirche. Er fand damit bei vielen begeisterte Zustimmung, bei anderen aber so entschiedenen Wider-spruch, daß ihm der Rat nach Befragung der Zünfte verbot, in der Burse zu pre- 55 digen. Dagegen stellte ihm der Rat die der Stadt gehörige Kirche des Jakobspitals zur Verfügung, in welcher C. am 20. August unter noch größerem Zudrang des Volks zum erstenmal predigte. Nun schritten die zurückgebliebenen Räte des noch auf dem Reichstage zu Augsburg abwesenden Kurfürsten Johann von der Leyen (1556–1567) ein, machten dem Räte Vorstellungen und unterlegten am 25. August C. jede weitere 60 Predigt. Als dieser unbeirrt weiter predigte, forderten sie am 7. September C's Ver-

haftung, wurden aber durch einstimmigen Beschluß des in seiner Mehrheit zwar katholischen, aber über die Freiheiten der Stadt eifersüchtig wachenden Rates abgewiesen.

Um D. hatte sich um diese Zeit bereits eine täglich wachsende Gemeinde gesammelt, welche sich am 21. August in einer von dem Bürgermeister Steuß unterzeichneten Eingabe in aller Form zur Augsburgerischen Konfession bekannte und auf Grund des Religionsfriedens von 1555 freie Religionsübung begehrte. Bei einer durch den Rat veranlasserten Abstimmung der Ränke erklärte zwar am 1. September die Mehrheit, bei dem alten Glauben bleiben zu wollen, aber schon waren in fast allen Ränken Evangelische zu finden. Am 9. September betrug ihre Zahl bereits an sechshundert Personen, „sonder  
10 Weiber, Kinder und Diensthoten“ und stieg im Oktober bis auf fast achthundert. Bei D.s Predigten war die Kirche stets „gedrückt voll“ und die Hörer hingen mit Begeisterung an seinem Munde. Als am Feste der Kreuzerhöhung (11. Sept.) der kurfürstliche Rat von Winnenburg unter ernstlicher Strafandrohung das Predigtverbot wiederholte und D. beim Nachmittagsgottesdienste die Frage an die Gemeinde richtete, ob seine Berufung  
15 sie gereue oder ob er in seinen Predigten fortfahren solle, besträrkte ihn ein allgemeines lautes Amen der tiefbewegten Versammlung in seinem Entschlusse, das Wort Gottes furchtlos weiter zu verkündigen. Weil seine Kraft aber zur Bewältigung der Arbeit nicht mehr ausreichte, sandte Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken auf die dringende Bitte der Trierer Evangelischen zur Unterstützung D.s den trefflichen Superintendenten Sinemamm  
20 Alnsbach (geb. in Bergabern 1527, gest. in Zweibrücken 1571) von Zweibrücken nach Trier, wo er am 23. September ankam und, obwohl die kurfürstlichen Räte auch ihm sogleich jede Predigt untersagten, seine Thätigkeit alsbald begann und Hand in Hand mit D. „unangesehen der Geistlichen Wüten, Toben und Drängen“ mutig fortsetzte.

Schon vor Alnsbachs Ankunft war Kurfürst Johann selbst nach Trier gekommen, entschlossen, die evangelische Bewegung um jeden Preis zu unterdrücken. Am 16. September hatte der Rat ihn und den von ihm mitgebrachten rasch geworbenen 170 Reitern die Thore geöffnet, nachdem Johann die städtischen Freiheiten zu schonen versprochen hatte. Die Aufregung der Bevölkerung stieg nun aufs höchste. Die um ihre Sicherheit besorgten Evangelischen legten ihre Waffen an, gaben D. eine Schutzwache und versperrten die  
30 Straßen mit Ketten. Heftige Reden und Gegeneden wurden unter beiden Parteien gewechselt und erhiteten die Gemüter. Einen von dem Kurfürsten Sonntag den 17. September in die Jakobskirche geschickten katholischen Geistlichen, Peter Jae von Boppard, welcher dort dem D. zuvorkommen und an seiner Stelle predigen wollte, ließ die erregte Menge nicht zu Worte kommen und zwang ihn durch Lärmen und Getöse, die Kanzel  
35 zu verlassen. Nur dem Dazwischentreten D.s hatte es Jae zu danken, daß er unverfehrt aus der Kirche entkam. Da auch die katholische Bevölkerung die dem Herkommen zuwiderlaufende Anwesenheit einer bewaffneten kurfürstlichen Macht in Trier mit unverbolenem Mißtrauen betrachtete, hielt es der Erzbischof für geraten, am 28. September Trier wieder zu verlassen. Zugleich rief er den Adel und das Landvolk unter die Waffen, schloß die  
40 Stadt enge ein und schnitt ihr alle Zufuhr ab. In einer von dem nahen Städtchen Pfalzel aus an den Rat gerichteten Zuschrift vom 2. Oktober erklärte er, die Augsburger Konfession in Trier nicht zulassen zu können, und verlangte gleichzeitig die Verhaftung D.s und Alnsbachs, sowie der Führer der evangelischen Bürgerschaft, die sich der rebellischen Teil des Rates für seine Mitbürger fürsittend hätten. Noch immer trat auch der katholische  
45 Teil der Bürgerschaft sich täglich mehrten, beschloß er endlich, den kurfürstlichen Befehl zu vollziehen, und nahm D. und Alnsbach nebst Bürgermeister Steuß, acht evangelischen Ratsgenossen und vier Bürgern in Haft. Eine erneute Fürbitte des Rates für sie fand kein Gehör. Der Erzbischof kündigte vielmehr an, er werde selbst mit bewaffneter Macht  
50 in Trier einziehen und nach dem peinlichen Rechte gegen die Gefangenen vorgehen. Am 25. Oktober führte er auch diesen Voratz trotz aller Gegenvorstellungen des Rates aus. Er brachte 120 Reiter und 600 Landsknechte mit, welche alle bei protestantischen Bürgern einquartiert wurden und ihnen manche Unbill zufügten. Am meisten wurde D.s Mutter belästet, indem man ihr zehn Landsknechte in das Haus legte.

Die Nachricht von den Vorgängen in Trier war inzwischen auch im Reiche bekannt geworden. Als Kurfürst Friedrich III. am 16. Oktober davon Kenntnis erhielt, legte er alsbald Fürsprache für die Gefangenen bei dem Erzbischofe ein, erreichte aber nur, daß am 1. November Alnsbach freigelassen wurde. Gegen die übrigen wurde der peinliche Prozeß fortgeführt. In der ihnen am 15. November vor dem Gerichte bekannt  
60 gegebenen Anklageschrift wurden sie unter anderem beschuldigt, sie hätten die Stadt in



Brand stecken und den Kurfürsten ums Leben bringen wollten. Bevor aber noch eine den Gefangenen eingeräumte Bedenkfrist abgelaufen war, kamen am 27. November die Gesandten von sechs evangelischen Fürsten in Trier an, um für ihre Glaubensgenossen einzutreten. Sie kamen von Worms, wo sie sich auf Anregung Friedrichs III. am 19. November zur Beratung der Sache versammelt und nach eingehender Prüfung der Rechtsfrage zu dieser Abordnung entschieden hatten. Nach längeren Verhandlungen gelang es ihnen auch den Erzbischof zu bestimmen, daß er das peinliche Verfahren einstellte und seine anfängliche Forderung einer Geldbuße von 20000 Thalern auf 3000 Gulden ermäßigte. Dagegen bestand Johann darauf, daß, wer evangelisch bleiben wollte, aus Trier auswandern müsse. Seinem Drucke nachgebend, machte dann der Rat am 23. Dezember bekannt, daß die Anhänger der Augsburger Konfession binnen vierzehn Tagen die Stadt verlassen müßten. Damit war es um die Sache der Reformation in Trier geschehen. Am 4. Januar 1560 schon erklärten 17 Bürger dem Rate, sie wollten wieder katholisch werden, und viele andere folgten später ihrem Beispiele. Die von dem Kurfürsten berufenen Jesuiten, deren erste im Juni 1560 nach Trier kamen, sorgten dann dafür, daß der Katholicismus allmählich wieder die ausschließliche Herrschaft über die Gemüter gewann. Eine nicht geringe Zahl von Trierer Bürgern aber verließ die Heimat, um den evangelischen Glauben nicht verleugnen zu müssen, und fand freundliche Aufnahme in den benachbarten evangelischen Gebieten. Zu ihnen gehörten die Gefangenen, welche nach Beschwörung einer Ueßelbe am 19. Dezember aus der Haft entlassen worden waren und schon in den nächsten Tagen Trier verließen.

Auch C. war nach zehnwöchentlicher Gefangenschaft freigegeben worden. Auf die Einladung des kurpfälzischen Gesandten Val. von Erbach begab er sich nach Heidelberg und fand hier bereits im Januar 1560 einen seiner Begabung angemessenen Wirkungskreis als Lehrer und Vorstand in dem gerade um diese Zeit in eine Art Predigerseminar umgewandelten Sapientzkollegium. Im folgenden Jahre verheiratete er sich mit einer frommen Witwe Philippine aus Metz, die er auf einer Reise in Straßburg kennen gelernt hatte. Am 4. März 1561 zum Professor der Dogmatik an der Universität bestellt, wurde C. am 8. Juli 1561 Doktor der Theologie. Da ihn aber Begabung und Neigung mehr auf eine Thätigkeit im praktischen Kirchendienste hinwies, vertauschte er sein Lehramt mit dem Pfarramt, zunächst an der Peterskirche und 1562 an der Heiligengeistkirche. Bald wurde C. auch Mitglied des 1562 neu bestellten Kirchenrats und übte als solcher, von dem besonderen Vertrauen des Kurfürsten getragen, bei der Umgestaltung des pfälzischen Kirchenwesens in reformiertem Sinne den größten Einfluß aus. Von jeher ein begeisterter Verehrer Calvins, war er bei seiner kurzen Wirksamkeit in Trier, wo es sich um weit wichtigere Gegenstände handelte, mit den speziell calvinischen Grundsätzen so wenig hervorgetreten, daß selbst der streng lutherische Pfalzgraf Welsig die Beschuldigung des Trierer Kurfürsten unbeachtet ließ, C. habe als Calvinist kein Recht, sich als Augsburger Konfessionsverwandten zu bezeichnen, und ihn noch im Juni 1560 an sein Gymnasium nach Hornbach berufen wollte. In Heidelberg aber zeigte sich C. bald als einen der eifrigsten Vertreter des Calvinismus. Schon am 12. April 1560 erbat er sich von Calvin die Gesetze des Genfer Konsistoriums zur Mitteilung an den Kirchenrat und blieb auch später mit ihm in steter Fühlung. Als der Kurfürst 1562 die theologische Fakultät beauftragte, mit den Superintendenten und bedeutendsten Kirchendienern zur Unterweisung der Jugend einen Katechismus auszuarbeiten, welcher zugleich einen gemeinverständlichen Lehrbegriff darbieten sollte, setzte sich C. durch seine Mitarbeit an dem Heidelberger Katechismus, dessen Schlußpredation wahrscheinlich auf ihn zurückzuführen ist, ein bleibendes Verdienst. (s. den Art. Katechismus, Heidelberger, Bd X, 161 ff.). Auf dem im April 1561 stattgehabten Maulbronner Gespräch (s. d. Art. Bd XII, S. 112 f.) war er einer der bedeutendsten und schlagfertigsten Vertreter des reformierten Standpunktes. Bei einem am 1. und 2. November 1566 in Amberg begonnenen und am 6. Dezember fortgesetzten Kolloquium mit den lutherischen Theologen Neumann und Pantray hatte C. weniger Erfolg. Der Kurfürst vermochte mit seiner Absicht, auch in der Oberpfalz den Calvinismus einzuführen, nicht durchzudringen. Dagegen zog sich C. durch sein Auftreten den Unwillen des streng lutherischen Kurprinzen Ludwig zu und hatte das nach dessen Regierungsantritt zu entgehen.

An allen durch Friedrich III. (s. d. M. VI, 275) vorgenommenen Änderungen in der rheinpfälzischen Kirche war C. beteiligt. Namentlich die Kirchenordnung vom 15. November 1563, durch welche die 1556 von Ottbeinrich erlassene durchgreifend nach reformierten Grundsätzen umgestaltet wurde, entstand unter C.s hervorragender Mitwirkung.

Die bei der Erweiterung des Heidelberger Pädagogiums 1565 erlassene Schulordnung ist von ihm verfaßt. Bei seinen Bemühungen, der in den Gemeinden herrschenden Zuchtlosigkeit durch Einführung einer Kirchenzucht nach dem Vorbilde der Genfer Kirche zu steuern, stieß er auf entschiedenen Widerspruch, besonders bei dem kurfürstlichen Leibzarzte Thomas Craß und anderen. Erst nach langen und erbitterten Kämpfen drangen die Freunde der Kirchendisziplin mit ihren Bestrebungen durch. Ein kurfürstlicher Erlass vom 15. Juli 1570 ordnete in allen Gemeinden die Einrichtung von Presbyterien an, welche die Zensur der Sitten handhaben sollten. Wenn schon bei diesen Kämpfen O. und seiner Freunde Auftreten zuweilen mehr an den Geist des alten Testaments, als an den des neuen erinnerte, so trat das noch mehr in dem Gutachten hervor, welches O. und die übrigen Heidelberger Theologen 1570 in dem sog. Arianischen Handel über die Bestrafung der Gotteslästerung dem Kurfürsten erstatteten. Gestützt auf das mosaische Gesetz, welches die Steinigung der Gotteslästerer befiehlt, erklärten sie, daß auch christliche Übrigeiten Gotteslästerung mit dem Tode zu bestrafen verpflichtet seien. Eine Schonung solcher Freveler sei „die allergrausamste Unbarmherzigkeit gegen die christliche Gemeinde“. Ja sie empfahlen sogar die Anwendung der Folter bei dem Prozesse. Leider entschloß sich Friedrich nach langem Schwanken endlich, dem Gutachten seiner Theologen zu folgen und am 23. December 1572 den ehemaligen Pfarrer von Ladenburg Joh. Silvanus hinrichten zu lassen. Mit Recht erinnert Wundt daran, daß O., der gewiß bei der Abgabe des Gutachtens nur einer schweren Pflicht zu genügen glaubte, schon durch seine Trierer Erlebnisse hätte abgehalten werden müssen, sich auf diesen, zu seiner Zeit freilich von vielen trefflichen Männern getheilten, Standpunkt zu stellen.

Nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich (26. Oktober 1576) mußte O. aus Heidelberg weichen. Der neue Kurfürst Ludwig VI., durch beständige Ausfälle, die sich O. in einer vor der kommenden lutherischen Reaktion warnenden Predigt erlaubt hatte, noch mehr gereizt, ließ ihn am 17. November, drei Tage nach seiner Ankunft in Heidelberg, vor sich rufen, entsetzte ihn seiner Ämter und kündigte ihm Hausarrest an. Nach seiner Freigabe des Landes verwiesen, blieb er zunächst ohne festen Wohnsitz, folgte aber dann mit Freuden einem Rufe des kurfürstlichen Oberhofmeisters Grafen Ludwig von Wittgenstein, welcher ihn am 28. Januar 1577 von Heidelberg aus einlud, zu ihm nach Verleburg zu kommen, um dort „die Seelen mit dem Worte zu weiden“. Im März 1577 kam O. in Verleburg an. Hier leitete er die Erziehung der Söhne des Grafen und entwickelte außerdem eine ausgedehnte Thätigkeit durch Predigten und literarische Arbeit. Zugleich wirkte er dort und in den benachbarten Gebieten der Grafen von Nassau, Wied und Solms bei der um diese Zeit erfolgten Neuordnung des Kirchenwesens in calvinischem Geiste kräftig mit. Im Jahre 1584 wurde er durch den Grafen Johann den Älteren von Nassau-Dillenburg als Pfarrer nach Herborn berufen und übernahm an der am 1. August 1584 hier eröffneten Akademie die Professur der Dogmatik, während dem auf seinen Vorschlag berufenen Joh. Piscator die exegetischen Vächer zugewiesen wurden. Aber schon nach wenigen Jahren wurde O. aus dieser Wirksamkeit abgerufen. Am 15. März 1587 erkrankte er nach mehrmonatlicher Krankheit, noch nicht 51 Jahre alt, im Glauben an seinen Erlöser. O.s Freund Piscator schildert eingehend sein erbauliches Ende. Er hinterließ außer seiner Witwe zwei Söhne und eine Tochter. Auch O.s Mutter überlebte ihn um neun Jahre und wurde an seiner Seite in der Pfarrkirche zu Herborn beigesetzt.

Unter den reformierten Theologen seiner Zeit war O. zweifellos einer der bedeutendsten. Ein vollstimmlicher Prediger und trefflicher Katechet, ein klarer Denker und unbeugbarer Charakter suchte er mit rücksichtsloser Energie durchzuführen, was er für recht erkannte, bewies sich aber zugleich als aufrichtig frommen, demüthigen Christen, der seinem Heilande nachzufolgen mit allem Ernste sich bestrebte. Von den zahlreichen Schriften O.s wurden mehrere erst nach seinem Tode durch seinen Sohn Paul herausgegeben. Ein durch Förstemann in der Erst. Greuberschen Encyclopädie berichtigt Verzeichnis derselben giebt Notermund im Föcherischen Gelehrtenlexikon V, 1069. Außer zahlreichen Predigten und aus denselben ausgezogenen Notizen zu den apostolischen Briefen und zu den evangelischen Perikopen ist von diesen Schriften besonders sein 1585 in Genf erschienenen Werk: „De substantia foederis gratiui inter Deum et electos“ zu nennen, welches 1590, 1593 und 1602 auch in deutscher Bearbeitung unter dem Titel: „Der Gnadenbund Gottes“ herausgegeben wurde.

Neu.

Olier, Johann Jakob, gest. 1657. — Quacken: (Le B. Giry), La Vie de M. J. J. Olier 1687, in-12; Ragot, Vie de M. Olier, Paris 1818; De Bretonvilliers, Mémoires

sur M. Olier, Paris 1841, 2 B.; M. Olier Lille 1861, in-12; M. J. Jeard, Doctrine de M. Olier, Paris 1889. Von demselben: Explication de quelques passages de Mémoires de M. Olier, Paris 1892.

J. J. Olier, der Gründer des Seminars von Saint-Sulpice zu Paris, das der katholischen Kirche Frankreichs bedeutende Dienste geleistet hat, wurde geboren zu Paris den 20. September 1608. Noch sehr jung erhielt er zwei einträgliche Bränden, studierte Theologie an der Sorbonne und wohnte den Konferenzen bei, die Vincent von Paula über die Pflichten des geistlichen Standes zu Saint-Sazare hielt. Der Umgang mit Vincent entschied die Richtung seines Lebens und entwickelte in ihm den missionarischen Zug, der sich in einzelnen seiner Schriften ausdrückt. Nachdem er eine höhere kirchliche Stellung, die ihm von Ludwig XIII. angeboten ward, ausgeschlagen, beschloß er, sich der Erziehung junger Geistlicher zu widmen; er begann dies Werk Januar 1642 zu Rangirard. Das Jahr darauf ward er Pfarrer zu St. Sulpice, erlangte die Erbauung der Kirche dieses Namens, sowie die eines Seminars, das königliche Bestätigung erhielt. Seine Thätigkeit als Seelsorger wird von den Zeitgenossen allgemein gerühmt; er stiftete Vereine für Versorgung der Armen, der Kranken, der Waisen. 1652 entsagte er dem Pfarramte, um nur dem Seminarium zu leben, dessen Zöglingen er wissenschaftliche Bildung, mit Frömmigkeit und Menschenliebe gepaart, mitzutheilen sich bemühte. Man hat von ihm gesagt: „Il est une énergie morale en face des procédés extérieurs du Jésuite“. Bossuet nannte ihn *sanctitatis odore florentem*. Bald konnte er in verschiedenen Städten des Landes, ja selbst zu Montréal in Kanada, ähnliche Anstalten ins Leben rufen; er gründete die Kongregation von St. Sulpice und war noch Zeuge von deren erstem Gedeihen, als er den 2. April 1657 starb. Von seinen wenigen, meist erbandlichen und erst nach seinem Tode erschienenen Schriften nennen wir bloß seinen *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, Löwen 1686 und öfter. Später wurde das Seminar von St. Sulpice von der Kirche dieses Namens getrennt; es besteht auch jetzt noch und hat zu verschiedenen Zeiten ausgezeichnete Direktoren gehabt und einzelne, von einem bessern Geiste besetzte Priester gebildet, als die meisten übrigen geistlichen Lehranstalten Frankreichs. Jesuiten hatte fünf Jahre in diesem Seminar zugebracht.

(G. Schmidt †) Pfender. 30

**Olivetani, Pierre Robert**, geb. 1506 (?), gest. 1538. — Literatur: Herminjard, Correspondance des Réformateurs II, 132. III, 290. V, 228, 250; Nichtenberger, Encyclopédie des Sciences religieuses IX, 186, Art. Douen; Zeitschrift „Le Lien“, 15 Juillet 1843 (Art. Graj); und 1868 (Art. Dardier); H. Lutteroth, Rapport à la Société Biblique française et étrangère, 1835; Ed. Renß, Fragments littéraires et critiques relatifs à la Bible française (dans la Revue de théologie de Strasbourg, Janvier et Juin 1851 et Janv. 1852); Abel LeFranc, La jeunesse de Calvin, Paris 1888; C. Douen, Coup d'oeil sur l'histoire du texte de la Bible d'Olivetani (dans la Revue de théologie et philosophie de Lausanne, 1889); E. Donmergue, Vie de Calvin, I. vol., Lausanne 1901.

Pierre Robert O. wurde geboren zu Meyon (Vifardie), der Vaterstadt Calvins, mit dem er verwandt war, wenige Jahre vor dem letztern. Sohn eines Kirchenvogts von Meyon, wurde er zuerst nach Paris, dann nach Orléans geschickt, um beide Städte zu studieren, dort kam er in Verkehr mit Anhängern der Reformation und pflichtete schnell den protestantischen Grundsätzen bei. — Sodann bemühte er sich eifrig, dieselben zu verbreiten und, nach Bezas und Papirius Massiens (Calvinus a Roberto, hebraicae linguae perito, consanguineo suo, religionis novae principia hauserat, priusquam Aurelianum, ad juris civilis studia, proficisceretur [Vita Calvini]) Zeugnissen, konnte er sich rühmen, seinen Vetter Jean Calvin zur reinen Religion befehrt zu haben. Dieses ereignete sich zu Meyon oder zu Paris, vor Olivetans Aufenthalt zu Orléans, wo er die Jahre 1526—27 zubrachte. Dort kam er in Verdacht der lutherischen Ketzerei und mußte nach Straßburg flüchten, wo er im Laufe des Monats April 1528 ankam. In dieser freien, schon damals protestantisch gewordenen, Stadt wurde er von Bucer und Capito freundlich empfangen und hörte, ohne Zweifel, von dem Verjuche, welchen zwei Jahre vorher G. Muffel, Jarel, S. Robert u. f. w. gemacht hatten, die Bibel nach den Originaltexten zu übersezen. Seitdem gab er sich dem Studium der hebräischen und griechischen Sprache gänzlich hin und griff vielleicht schon zur Uebersetzung des AT. 1531 reiste er nach Genf, wo er zwei Jahre als Hauslehrer bei einem vornehmen Bürger lebte; aber, da er einst einer Mönchspredigt öffentlich widersprochen hatte, wurde er durch den Magistrat verbannt. November 1531, flüchtete er nach Neuenburg, wo er das Schul-lehreramt trieb. — In dieser Stadt wurde er mit den Waldensern bekannt, welche nach

Deutschland und der Schweiz gesandt waren, um sich über die neue Reformation zu erkundigen. Mit Narel und Saunier folgte O. ihrer Einladung zu der Synode zu Chauxferans (1532 12. September), welche ihn mit einer Übertragung der Bibel beauftragte. Er verbrachte die Zeit vom September 1532 bis März 1535, als Schullehrer in den piemontesischen Thälern, und endigte dort seine französische Übertragung. Im Mai 1536 oder 1537 kam er nach Genf zurück, wo er als Lehrer an dem neu errichteten Gymnasium angestellt wurde. Bald nachher kam sein Vetter J. Calvin, welcher Ende August Theologie zu lehren anfang, dorthin, beide arbeiteten nun gemeinsam an der Begründung der reformierten Kirche. Nach März 1538 reiste O. nach Italien ab, besuchte

10 Menata von Frankreich, Herzogin zu Ferrara, drang weiter in Italien ein, verschwand aber in einem unbekannten Orte, am Ende des Jahres. Sein Tod wurde dem Calvin durch einen Brief von François Bonssireu, Frau des Leibarztes Sinapi, aus Ferrara (Mitte Januar 1539) gemeldet.

Werke: Olivetans Hauptwerk ist seine französische Bibel, deren erste Ausgabe (Jolivo)

15 1535 zu Neuchâtel erschien, bei R. de Vingle, unter dem Titel: La Bible, qui est toute la Sainte Ecriture, en laquelle sont contenus le Vieil Testament et le nouveau, translatez en françois, le vieil de lebrieu, et le nouveau du grec. Vermutlich hatte er sich schon 1528 in Straßburg an dieses Werk gemacht, indem er die von Reussel, Narel u. aufgegebene Arbeit übernahm. O., welcher im Hebräischen und

20 Aramäischen bewandert war und die jüdischen Kommentare aus dem 12. und 13. Jahrhundert gelesen hatte, übersetzte wirklich alle Bücher des AT aus dem Originaltexte und dieser Teil seiner Bibel ist ein Meisterwerk. Aber, was die apokryphen Bücher und das NT betrifft, begnügte er sich mit einer hastigen Revision von Lesèbres Übersetzung, nach dem lateinischen Texte. Calvin schrieb zwei Vorreden, die eine lateinisch vor dem NT,

25 die andere, im Französischen vor dem AT und verbesserte die folgenden Ausgaben. O. gab 1537 eine 2. verbesserte Ausgabe des Psalmbuches: Les Psalmes de David translatez d'ebrieu en français und eine Instruction des enfants (Genf 1537). Olivetans Bibel, ursprünglich für die Waldenser bestimmt, wurde von allen französisch-sprechenden Protestanten angenommen und ist die Grundlage aller folgenden, in Genf veröffentlichten

30 Ausgaben gewesen. G. Bonet-Mauray.

Olivi, Petrus Johannis, gest. 1298, und die Olivisten. — Wadding, Annales Minorum, ad ann. 1297, n. 33, und: Bibliotheca s. Scriptorum Ord. Minorum, Rom. 1650, p. 284; Ebragaglia, Bullar. Franciscanum, Rom. 1759, t. IV: Dannon, Hist. littér. de la France. XXI, p. 41 — diese alle antiquiert durch die gründliche Arbeit von Franz

35 Ehrle S.J.: Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften: MQM III (1887), S. 409—552. Vgl. noch Heret, La faculté de théol. de Paris et ses docteurs etc. (1894 ff.), II, 94—96; Zeiler, Art. „Olivi“ in MQZ<sup>2</sup> IX, 828—834; F. Hurter, Nomencl. theol. cath. IV, 321—326; Vital Motte, Scala divini amoris; mystischer Traktat aus dem 14. Jahrhundert u. Halle 1902, S. XVII f.

40 Heber Albertino de Casati als Führer der Olivisten s. Döllinger, Sektengesch. des MQZ, II, 508—526; Ehrle im MQM II 377—416 und III, 48 ff.; Zetzel, Art. Albertino in MQZ<sup>2</sup>, XII, 168—172; Hurter, Nomencl. IV, 485—487; Fr. X. Kraus, Dante; sein Leben und sein Werk, Berlin 1897, S. 479. 738 ff.; J. C. Guck, Albertin v. Casati und dessen Ideenkreis, Freiburg 1903.

45 Peter Olivi, des Johannes Sohn, wurde 1248 (oder Anfang 1249) zu Sérignan in Languedoc geboren, trat vierzehnjährig zu Beziers in den Minoritenorden und studierte später in Paris, wo er theol. Baccalaureus wurde. Seine mit apokalyptischer Schwärmerei verbundene rigoristische Auffassung des franziskanischen Armutsgehlübes zog ihm zu wiederholten Malen Infeindungen zu. Schon unter dem Generalat des

50 Hieronymus von Masci (späteren Papsts Nikolaus III.) soll ihm — zunächst noch nicht wegen seiner Apokalyptik, sondern wegen gewisser Lehrsätze über die Gottesmutter — eine Zensur seitens dieses Ordensoberen widerfahren sein; ja derselbe soll einige seiner Quätionen mariologischen Inhalts zu verbrennen befehlen haben (c. 1276). Später, unter dem General Bonagrazia, erhob eine ihm feindlich gesinnte Partei auf dem Straßburger

55 Generallapitel des Ordens (1282) wider ihn beständige Anklagen (vgl. unten). Infolge derselben wurden seine bis dahin bekannt gewordenen Schriften von einer Pariser Theologenkommision, bestehend aus sieben Lehrern des dortigen Ordensstudiums, einer genauen Prüfung unterzogen. Zu einer förmlichen Abjowörung der von diesen Zensoren für bedenklich erklärten Sätze wurde er damals nicht gezwungen; auch unterzeichnete er die

60 22 Sätze, welche die Zensoren ihrerseits (in der sog. Littera septem sigillorum) seiner

Lehrweise entgegen stellten, nur zum Teil und mit Vorbehalt. Noch mehrere Male wies er in der Folge die gegen ihn gerichteten Beschuldigungen glücklich zurück, besonders auf dem Ordenskapitel zu Montpellier 1287. Hier gelang seine Rechtfertigung betreffs der theoretischen Seite seiner Lehrweise ihm so vollständig, daß General Mounabarta ihm so gleich nachher die wichtige Stelle eines Vorgesetzten im Kloster von Santa Croce anvertrauen konnte. Später rückte er von da nach dem noch einflussreicheren Kloster eines Ordenslehrers in Montpellier vor. Er starb im Franziskanerkloster zu Narbonne am 14. März 1298, nachdem er den um sein Lager versammelten Ordensbrüdern nochmals seine strengen Grundsätze betreffs der apostolischen Armut in einer feierlichen Erklärung, die von da an als sein Testament galt (mitgeteilt von Wadding a. a. O.), ans Herz gelegt hatte.

Nachdem so bei Olivi Lebzeiten das Ausbrechen scharferer Konflikte zwischen seiner rigorosen Richtung und derjenigen der laxeren Ordensgenossen oder Kommunitätsbrüder noch glücklich vermieden worden war, entbrannte der Kampf um so heftiger alsbald nach seinem Tode. Gegen die mit leidenschaftlicher Hefigkeit für Olivi Lehrweise und asketische Grundsätze auftretenden Spiritualen oder Olivisten, welche die Heiligsprechung ihres Meisters (auf Grund angeblicher Wunder, die an seinem Grabe geschehen seien) begehrten, schritt schon der erste Avignoner Papst, Clemens V., insofern ein, als er beim allgemeinen Konzil zu Vienne 1312 durch das dogmatische Dekret „*Fidei catholicae fundamentum*“ drei der von der Kommunitätspartei infrimierten Lehrsätze Olivis (betreffend die Wirkung des Längeneinstichs in die Seite des gekreuzigten Heilands, die Substanz der menschlichen Vernunftseele und das Wesen der den Kindern eingegossenen Taufgnade) als irrig verurteilte. Gegen die Person und die Mehrzahl der Schriften Olivis jedoch brachte dieses Dekret (vgl. Hefele, Conciliengesch., IV, 536 ff.; Hurter, Nomencl. IV, 323) nichts Ungünstiges zum Ausdruck. Auch stimmte die bald nachher von demselben Papst erlassene Konstitution „*Exiit de Paradiso*“ vom 6. Mai 1313 dem, was jener über den *usus pauper* s. *aretus* des irdischen Guts gelehrt hatte, im wesentlichen zu (s. Bd VI S. 212, 9ff.). Scharfer ging dann Johann XXII. gegen die Olivisten vor. Den Spiritualen von Narbonne und Beziers, welche besonders eifrig für die Heiligsprechung Olivis agitiert hatten, wurden ihre Häuser entzogen und der Kommunität zugesprochen. Kanonisch erregte Mönche der letzteren durften die Grabstätte des von jenen als Heiliger Verehrten ungestraft überfallen, seine Gebeine ausgraben, die ihm dargebrachten Botivgeschenke zerstören u. (1318). Gegen die Hauptschriften O.s wurde ein inquisitorischer Prozeß eingeleitet, der schließlich (8. Februar 1326) zur Verdammung seiner Postille zur Apokalypse führte — desjenigen seiner Werke, das in der damaligen schwärmerischen Begehung und Joachimiten-Bewegung Südfrankreichs ein besonderes Ansehen erlangt hatte. Die zahlreichen übrigen Werke O.s wurden durch diese Sentenz indirekt mitbetroffen; ihrer weiteren Verbreitung wurde dadurch ein Ziel gesetzt, so daß sie der Mehrzahl nach ungedruckt geblieben sind, ja teilweise wohl einer frühzeitigen Vernichtung anheimfielen.

Nach der Schätzung von O.s Anhängern soll die Gesamttheit der von ihm hinterlassenen Schriften das Siebzehnfache vom Umfang des Sentenzenwerks des Lombardus betragen haben! Das von Ehrle (l. c. III, 165—533) auf Grund alter Bibliothekskataloge zusammengestellte Verzeichnis derselben unterscheidet 1. spekulative Schriften — dabei besonders eine Sammlung von Quaestiones (gedruckt Venedig 1509), ein Kommentar zu den Sentenzen des Lombardus, Traktate de sacramentis, de virtutibus et vitiis, de quantitate, de perlegendis philosophorum libris etc.; 2. exegetische Arbeiten — Postillen über Genesis, Hiob, Psalter, Psalme, Prediger, Hoheslied, Ezechiel u.; desgleichen über die vier Evangelien, den Brief an die Römer u. a. Briefe; über die Apokalypse (das oben erwähnte Werk, gedruckt Amsterdam 1700); auch ein Kommentar über die Hierarchia angelica des Hieronymus; 3. auf die Ordensobservanz bezügliche Schriften: Quaestiones de evangelica perfectione, Traktate über den „*usus pauper*“, über (bezw. gegen) die Lehre des Thomas Aqu. von der religiösen Armut, über die Abkantung Cölestins V.; auch eine Expositio super regulam fratrum minorum. Als verschieden vom Inhalt der dritten dieser Gruppen scheint noch eine Reihe mystisch-asketischer Schriften vorhanden gewesen zu sein, wozu der bei Scharaglia erwähnte Tractatus de gradibus amoris gehörte (s. Note, S. XVII). — Sowohl in jenen spekulativen Werken wie in den übrigen erscheint O. als ein vor allem auf dem Grunde der Bonaventuraschen Mystik stehender Schriftsteller, der von diesem Standpunkte aus mehrfach auch antihierarchische und antihemistische Anschauungen zu verteidigen wagte (Ehrle III, 458f.; Hurter 321).

- Von den Anhängern O.s erscheint Ubertino von Casale (nach Hud. l. c. geb. 1259, in den Orden des hl. Franz eingetreten 1273; später teils in Paris teils an anderen Orten lebend; seit 1317 im Benediktinerkloster zu Sembleurs; zuletzt angeblich zum Karthäuserorden übergetreten; gest. wohl erst gegen 1338 [wonach die Angabe in Bd VI S. 211, 56 zu berichtigen ist]) als der eifrigste und geschickteste Anwalt der Lebensweise und der praktischen Grundsätze seines Meisters. Auch seine schriftstellerische Produktivität scheint eine beträchtliche gewesen zu sein. Er stellte jenem Angriff des Generals Bonagrazia eine mit Wärme für die Sache O.s eintretende Responsio entgegen (s. dieselbe bei Ehrle, *MSM* II, 377—416) und verfaßte später noch mehrere Arbeiten von gleicher Tendenz; so unter Johann XXII. eine Responsio circa quaestionem de altissima paupertate Christi et apostolorum eius (gedruckt bei Baluzius, *Misc.* I, 307—310). Sein Hauptwerk ist: *Arbor vitae crucifixae*, II. V (oder nach anderer Einteilung II. XV; gedruckt Venedig 1485; ins Ital. überjert durch Lor. de Tosano, ebd. 1564) — eine im Stile Bonaventuraischer Mystik und Joachimischer Apokalypsik gehaltene Apologie der vollkommenen Armut der wahren Jünger Christi, die er im Jahre 1305 während eines dreimonatlichen einsamen Verweilens auf dem Alvernusberge in Toskana niedergeschrieben haben soll. Der Traktat De septem statibus Ecclesiae iuxta septem visiones Apocalypseos, worin die bekannte franziskanische Gliederung der Kirchengeschichte in sieben Epochen oder „Zustände“ geschildert wird (gedruckt Venedig 1516 in 1°; auch 1525), ist nur eine Separatwiedergabe von Buch V der *Arbor vitae* (s. Hud., S. 73). — Darüber, daß Dante in seinen geschichtsphilosophischen und kirchenpolitischen Anschauungen mehrfach durch Ubertin beeinflusst war, bietet Kraus a. a. O. 738—746 lehrreiche Ausführungen, die sich besonders auf das fünfte Buch der *Arbor v.* stützen; vgl. Hud., S. 58 ff. — Wegen anderer Vertreter der Spirituellen-Partei des Franziskaner-Ordens, welche O. mehr oder weniger nahe standen, vgl. Ehrle III, 458 f. und 553 ff.

**Bücher.**

- Olshausen, Hermann**, gest. 1839. — Lücker, *Lexikon der schlesw.-holstein. Schriftsteller von 1796—1828*, 2. Abt., S. 413 f. Ein Nekrolog von seiner Gattin in Rheinwalds allg. Repertor. f. theol. Literatur und kirchl. Statistik, 1840, 7. Heft, S. 91—94 und ein Schreiben aus Erlangen in der Berl. Allg. Kirchenzeitung, 1839, Nr. 76.

- Hermann Olshausen, ein frommer und in den Bewegungen seiner Zeit vielfach wirksamer Theologe, der sich besonders um die Erregung des NTs Verdienste erworben hat, war der Sohn eines angesehenen und gelehrten Kirchenbeamten Dettel Johann Wilhelm Olshausen (geb. am 30. März 1766 zu Nordheim im Hannoverschen, Prediger in Odessee, Hohenfelde, Glückstadt im Herzogtum Holstein, zuletzt Konsistorialrat und Superintendent des Herzogtums Lübeck zu Eutin, bekannt besonders durch ein homiletisches Handbuch, Predigten über die Sittenlehre und eine Übersetzung der philosophischen Werke des Seneca, gest. am 14. Januar 1823. Vgl. Dr. Heinrich Döring, die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrh., 1833, III, S. 136—41; Berend Korbes, *Lexikon der schlesw.-holst.-eutin. Schriftsteller*, S. 257 ff.; Dr. L. Lücker und H. Schröder, *Lexikon derselben von 1796—1828*, II, Altona 1830, S. 411—13). Als ältester Sohn dieses tüchtigen Mannes war Hermann Olshausen zu Odessee am 21. August 1796 geboren. Den ersten Unterricht erhielt er bei dem Vater, dann auf der Gelehrtenschule in Glückstadt. 1814 bezog er die Kieler Universität, wo Dwesten damals eben eine bedeutende und gegenwärtige Wirksamkeit begann, indem er dem herrschenden Rationalismus gegenüber in Schleiermachers Geiste die Selbstständigkeit des Christentums und das alleinige Heil des Menschen in Christo lehrte. Dadurch ward der Blick der Jüngeren nach Berlin gelenkt, wohin sich H. O. auch nach zwei Jahren begab. Für die Geschichte seiner Bildung ist sein dortiger Aufenthalt vorzüglich wichtig, hauptsächlich, „neben nicht so verkennenden Schleiermacherschen Einflüssen, durch Neanders sehr tief einwirkende öffentliche Tätigkeit und anregenden persönlichen Umgang“, wie er sich denn damals viel mit Kirchengeschichte beschäftigte, wofür seine *Historiae eccles. veteris monumenta*, Berol. 1820 und 22) zeugen. Bei der Feier des Reformationsjubiläums 1817 gewann er den auf die beste Bearbeitung des zum Leben Phil. Melancthonens in dessen Briefwechsel enthaltenen Stoffes gesetzten Preis (Mel. Charakteristik aus seinen Briefen dargestellt, Berlin 1818), wodurch er die Aufmerksamkeit des preussischen Unterrichtsministeriums in dem Maße auf sich zog, daß er, nachdem er 1818 als Licentiat der Theologie die *venia docendi* erworben hatte, sofort Repetent der Theologie an der Berliner Universität ward, wie 1820 Privatdozent, in welcher Stellung er blieb, bis er im Herbst 1821

zum außerordentlichen Professor an der Universität zu Königsberg ernannt ward. Nun begann für ihn eine, wenn auch nicht lange, doch sehr segensreiche Zeit wissenschaftlicher und religiöser Wirksamkeit; denn in dem streife junger Freunde, der in Berlin, besonders im Heander, sich gebildet hatte, war ihm der lebendige Glaube an Christus in seiner vollen Kraft aufgegangen. „Er drang durch Buße zum Glauben, und sein ganzes Bestreben ging von der Zeit an dahin, ein treuer Diener der Kirche seines Herrn und Heilandes zu werden“. Das religiöse Leben in Königsberg hatte zu der J. u. c. T. d. d. d. d. kam, manches Besondere, vornehmlich durch die Einwirkung, welche der Theosoph J. H. Schönberr dort in einem weiten Kreise, namentlich auch unter Vornehmern, gewonnen hatte. Der geistreiche Schimmer, mit welchem sich diese Richtung, deren bedenkliche Seiten damals noch nicht offen zu Tage traten, in der Stadt Mants, Hippels und Hamanns umgab, zog auch T. im Anlange an. „Doch sah sein klarer, nur auf das eine Notwendige gerichteter Blick bald die vielen Unrichtigkeiten darin ein, und es lag ihm von der Zeit an, wo er dies erkannte, sehr am Herzen, die Seelen von allen fälschlichen, von Menschenhänden gegrabenen Brunnen hinweg zu dem ewigen Quell des Heils, aufgethan in Jesus Christus, dem Sohne Gottes, zu führen.“ Dazu hatte er eine besondere Gabe, so daß sein persönliches Wirken sehr bedeutend wurde (vgl. Leben und Lehre des Theophoben J. H. Schönberr, Königsb. 1834). - Er war inzwischen 1827 ordentlicher Professor geworden und hatte sich mit Agnes von Britzow-Gaffron verheiratet, einer ausgezeichneten, tief im Christentume gegründeten Frau, mit der er eine sehr glückliche, wenigstens kinderlose Ehe in inniger, christlicher Gemeinschaft führte. Leider ward sein Glück durch fortgesetzte Kränklichkeit getrübt, die eine Folge zu angestrengter Studien bei nicht sehr kräftiger Leibesbeschaffenheit war. Daher folgte er, weil er von einer Zustveränderung günstige Einwirkung auf seine Gesundheit erwartete, 1834 einem Aufe nach Erlangen, wo er wieder in Segen wirkte, aber schon am 1. September 1839 einer Lungenkrankheit erlag. Wie er im Glauben an seinen Heiland gelebt und gewirkt hatte, so besiegelte er denselben auch durch einen christlichen Tod.

Sein Hauptfeld war die Bibelauslegung, namentlich die neutestamentliche. Er bereitete sich hier den Boden durch die Schrift: „Die Wahrheit der vier kanonischen Evangelien, aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen“ (Königsberg 1823). Darauf entwickelte er seine Auslegungsgrundsätze entgegen der herrschenden Art, wie die Ergeese von rationalistischer Seite nicht nur, sondern auch von supranaturalistischer damals behandelt zu werden pflegte, in den Schriften: „Ein Wort über tieferen Schriftum“ (Königsberg 1824) und „Die bibl. Schriftauslegung; noch ein Wort über tieferen Schriftum“ (Hamburg 1825). Hier tritt er zwar als Verteidiger der allegorischen und typischen Interpretation auf, aber ohne doch ein Gegner der grammatisch-historischen zu sein, die er vielmehr als Grundlage für die Worterklärung festhält; auch redete er nicht einer dogmatischen Interpretation aus einem bestimmten kirchlichen oder sonst festen System das Wort. „Er wollte vielmehr die Idee des Christentums als göttlicher Offenbarung, deren unmittelbares Zeugnis die Schrift ist, von den Fesseln beider Methoden, sofern sie als Maßstab der Entscheidung gelten, befreien, und in ihrer absoluten Geltung, als das die Form wie den Inhalt schaffende Prinzip erlassen.“ Das Ganze der Weissagungen im AT, wozu auch die vorbildliche Geschichte gehört, ist T. „ein wunderbares Bild der Entwicklungsgeichte der Menschheit, in dessen Mitte Jesus, seine Thaten, seine Leiden, sein Sterben prophetisch strahlt, als die funkelnde Sonne; aber innig eins mit den Menschen, seinen Brüdern, so daß von ihm aus das Licht über uns durchströmt durch alle Stadien bis in die fernsten Punkte des Untereichs. Alles, was seine Heiligen gethan haben je und je, das that Er in ihnen, aber auch sie in ihm.“ Man habe nicht nach Tiefen in der Schrift zu suchen, sondern vor allem die grammatisch-historische Interpretation mit Treue und Konsequenz zu üben, im übrigen nur göttlich zu leben und Christo nachzufolgen: dann würde sich der tiefere Schriftum schon aufschließen (No 7, 16, 17). „Wahres religiöses Leben ist die Bedingung des Verständnisses einer religiösen Schrift und namentlich der Bibel nach ihrem eigentümlichen religiösen Gehalte“; T. nennt diese Auslegungsweise die biblische, weil die biblischen Schriftsteller sie selbst anwenden und „wir nur aus ihnen selbst sie können verstehen lernen“, vermöge des lebendigen Glaubens, „der nicht aus der Vernunft schöpferisch geboren, aber in ihr als einem köstlichen Organ empfangen, geoffenbart und vernünftig, göttlich und menschlich zugleich sei“. - Die großartigen Grundzüge einer wahren biblischen Auslegung regten die Zeitgenossen mächtig an, obwohl mehr zum Gegensatz als zur Bestimmung; aber sie wurden in konzentrierte Anwendung gebracht in dem geistvollen Schriftchen: „Christus der einzige Meister“ (Königs-

berg 1826) und thatsächlich dargelegt in seinem „Kommentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments“ (Mönigsh., von 1830 an in mehreren Auflagen; von D. nur Bd 1 bis 1), worin er oft tiefsinnig den inneren Zusammenhang der göttlichen Offenbarung entwickelte, ohne doch den Werthum zu vernachlässigen. Er ließ mehrere kleine Schriften ausgeben, unter welchen ihn die bereits in Erlangen (1835) erschienene: Was ist von den neuesten kirchlichen Ereignissen in Schlesien (den durch die exklusiven Luthreraner hervorgerufenen Bewegungen) zu halten? in Streitigkeiten mit der lutherischen Partei verwickelte, seine unparteiische Ruhe aber bekundete gegen Scheibel, Kellner und Wehrhan, wie hart er auch von diesen angelassen wurde (Erwiderung u. s. w. 1836).

- 10 Olshausens Beifall als akademischer Lehrer war groß, sagt eine Stimme aus Erlangen, kein Theologie Studirender übergang ihn, um so beachtenswerter, als das Urtheil über seine Theologie, besonders seine Exegese, niemals sich fixieren wollte“. Sein Andenken wird in Ehren bleiben als das eines christlichen Forschers, und die Saat, die er ausgestreut hat, nicht verloren gehen für das Reich Gottes. Zu solchen Samenförnern dürfte unter seinen kleineren Schriften noch gehören: Ein Wort der Verständigung über die Stellung des Evangeliums zu unserer Zeit, Mönigsh. 1833. L. Pest f.

Olshausen, Justus, gest. 1882. — Für seine am 28. Juni 1883 in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gelehrte „Gedächtnisrede auf Justus Olshausen“ konnte Ed. Schröder autobiographische Notizen verwenden: sie erschien 1883 in den Mittheilungen der Akademie, nun-  
20 löst im Sonderdruck (bei Dümmler in Berlin) 21 Quartseiten und ist wie das Schriftstellerlexikon von Lütker-Schröder und Alberti s. v. bereits von Carstens in der Allg. Deutschen Biographie (Bd 24, S. 328—330) benutzt worden. Einen kurzen Nekrolog von Ed. Sachau brachte am Abend des 16. Januar der Deutsche Reichsanzeiger und Königl. Preussische Staatsanzeiger 1883, Nr. 14.

- 25 Dem Landpfarrer Detlef Joh. Wilh. Olshausen wurde am 9. Mai 1800 zu Hohenfelde in Holsheim Justus geboren, der schon 1804 zu Glückstadt, wohin der Vater als Hauptprediger übergesiedelt war, nach der Geburt eines vierten Kindes, des späteren Juristen und Politikers Theodor, seine treffliche Mutter verlor. Von den beiden älteren Brüdern widmete sich Hermann der Theologie, Wilhelm der klassischen Philologie. Seinen  
30 vier Söhnen war der gelehrte Vater, der sie fleißig unterrichtete, ein sorgsamer Erzieher und bis zu seinem Tode am 11. Januar 1823 ein treuer Berater. Als ein tüchtiger praktischer Geistlicher, der sich zugleich auf dem theologischen, philosophischen und pädagogischen Gebiete (vgl. Bd 1887, Bd 24) schriftstellerisch hervorthat, wurde er 1815 Superintendent des Fürstentums Lübeck in Cutin, so daß Justus die Gelehrtenschule von  
35 Glückstadt mit dem Gymnasium zu Cutin vertauschen konnte, das den frühreifen Jüngling im Herbst 1816 nach Kiel zur Hochschule entließ.

Begleiten wir jetzt D. auf seinem äußeren Lebensgange, so finden wir neben dem stillen Verlauf, den das Leben eines deutschen Gelehrten gewöhnlich auf mehreren Universitäten nimmt, und außer wiederholtem Besuche des Auslandes, wie der vielseitig be-  
40 gabte Mann nicht nur auf dem weiten Gebiet der orientalischen Philologie den Ruf eines Forschers und Gelehrten ersten Ranges durch wertvolle Arbeiten sich erwarb, sondern auch mit der gelehrten Thätigkeit eine erfolgreiche praktische Wirksamkeit zu verbinden wußte, die in hohem Grade zur Förderung der Wissenschaft diente. In Kiel verkehrte D. vornehmlich in dem Hause Zahn, dem er, wie er selbst bekannt hat, eine fröhliche Jugendzeit verdankte. Zu dem von Hause aus beabsichtigten Studium der Theologie ist D. nie  
45 gekommen; von Anfang an fahrte ihn seine Neigung zur Philologie, namentlich zu den orientalischen Sprachen. Das Studium des Hebräischen, das er schon 1814 bei seinem Vater angefangen hatte, setzte er in Kiel eifrig fort und trieb im dritten Jahre unter Anleitung von Joh. Friedr. Meuser auch das Syrische und Arabische. Im Herbst 1819  
50 besuchte er bis zum Februar 1820 die Universität Berlin, wo er sich von J. L. Ideler ins Persische einführen ließ und mit August Theluck, dem im Arabischen wohlgeübten Freunde seines Bruders Hermann, das Leben Timurs von Ibn Arabschah las. Da der Vater ihn nicht weiter unterstützen konnte, mußte er ein halbes Jahr lang die Stelle eines Hauslehrers versehen, bis ihm ein für 2 Jahre verliehenes königlich dänisches Reise-  
55 stipendium von je 100 Speciesthalern im Oktober 1820 die Reise nach Paris zu Sylvestre de Saey, dem berühmten Lehrer des Arabischen und Persischen, möglich machte und ihm damit zugleich den Weg zum akademischen Lehramte bahnte. Der bis zum April 1823 dauernde Aufenthalt in der französischen Hauptstadt und ihrer Umgebung wurde von D. mit bestem Erfolge besonders zum Studium des alten und neuen Orients benutzt; außer



der arabischen und persischen Umgangssprache erlernte er auch die Türkische. Über den vielseitigen und anregenden Verkehr, zu dem der von seinen Pariser Lehrern hochgeschätzte Jünger der Wissenschaft nebenher noch Zeit fand, sowie über das Abdruck, das C. mit einem raufstüngen Arzte ausfocht, berichtet das 1893 von Ad. Michaelis zum Andenken an seine Mutter als Manuscript zum Druck beförderte Buch „Julius Michaelis, geb. Zahn, und die Ihrigen“, das auch ein Bild des 22-jährigen C. enthält, wie mein Freund H. Holzmann mir mitteilt. Der genannte Straßburger Arabologe ist nämlich ein Bruderssohn von Maria Michaelis, einer Enkelin des bekannten Orientalisten Joh. Dav. Michaelis, mit der C. von 1831 bis 1871 in glücklichster Ehe gelebt hat, und während seines ersten Pariser Aufenthalts verkehrte C. viel mit seinem nachherigen Schwager, dem Gynäkologen G. A. Michaelis. Auf den damaligen Verkehr mit dem hülfreichen Alexander von Humboldt komme ich sogleich noch zurück. Der wohlbegründete Ruf von C.s ungewöhnlicher wissenschaftlicher Tüchtigkeit verichaffte dem in die Heimat zurückgekehrten und durch vortreffliche Charaktereigenschaften sich überall empfehlenden jungen Gelehrten schon am 1. November 1823 die Ernennung zum außerordentlichen Professor der orientalischen Sprachen in Kiel.

Das folgende Vierteljahrhundert bis 1848, in welchem Jahre C. Kurator der Universität wurde, verlief für den unermüdlid thätigen Gelehrten verhältnismäßig ruhig, wenn auch sein Aufenthalt in Kiel öfters durch Reisen unterbrochen wurde. Er lehrte seit 1830 als ordentlicher Professor die orientalischen Sprachen, hielt durch Scharffinn und Klarheit ausgezeichnete Vorlesungen über das Alte Testament und erfreute sich als beliebter Lehrer und Kollege einer erfolgreichen Wirksamkeit und des allgemeinen Vertrauens, so daß er viermal zum Rektor der Universität gewählt wurde. Sein hervorragendes Verwaltungstalent, das er später auch als geschickter Vermittler von Berufungen für die schleswig-holsteinische Hochschule und dann für alle preussischen Universitäten bewährt hat, konnte schon der dänischen Regierung nicht verborgen bleiben. Wiederholt nahm er seinen Aufenthalt in Kopenhagen, wo er 1825, 1828, 1841 1844 mit Zendstudien und der Bearbeitung des Katalogs der arabischen und persischen Handschriften der königlichen Bibliothek beschäftigt war. Zur Vorbereitung einer Ausgabe des Avesta erhielt er im Herbst 1826 einen längeren Urlaub für eine zweite Reise nach Paris, von wo er erst im Januar 1828 zurückkehrte. Sein Plan einer Orientreise nach Syrien und Jerusalem kam nur bis Konstantinopel zur Ausführung, da ihn 1841 der Ausbruch der Pest zu schleuniger Umkehr nötigte. Nur kurz kann ich berühren, wie 1818 die Politik in sein Leben eingriff. Die Bewegung in den Elberzogtümern brachte ihm hohe Ehren, das Präsidium der schleswig-holsteinischen Landesversammlung und das Bürgerrecht der Stadt Kiel, aber auch von seiten der wieder zur Herrschaft gelangten dänischen Regierung 1852 die Entfernung aus seinen bisherigen Ämtern. In dieser Notlage war es Alexander von Humboldt, der durch warme Empfehlung C. wieder zu einer gesicherten Lebensstellung verhalf. Der Freund Friedrich Wilhelms IV., der mit C. in Paris Jahre lang verkehrt hatte, schrieb dem Könige, der Senat der Universität Königsberg habe C. wegen seiner allgemein anerkannten Gelehrsamkeit und nach dem Rufe seines vortrefflichen, friedamen Charakters in Vorschlag gebracht, und fügte hinzu: „Es wäre ein Verlust für die Wissenschaft und den akademischen Unterricht, wenn eine so hervorragende Kraft, wie C. ist, lange brach liegen müßte“. So trat denn C. am 2. Juli 1853 als ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen und Overbibliothekar zu Königsberg in den preussischen Staatsdienst. In diesem konnte er sich die größten Verdienste erwerben, als er im Dezember 1858 unter dem Minister von Bethmann-Hollweg vertragender Rat für die Universitäts-Angelegenheiten geworden war und die Pflichten, die das schwierige hohe Amt ihm auferlegte, bis zu dessen Niederlegung im Februar 1871 treu und tatvoll erfüllte. Mit Recht sagt Zachau: „Man darf es als C.s bleibendes Verdienst in Anbetracht nehmen, daß er den blühenden Zustand, in dem er die Universitäten bei seinem Antritt vorfand, nicht allein erhalten, sondern mit glücklichem Erfolge weiter entwickelt hat.“ Noch mehr als 8 Jahre wissenschaftlichen Arbeitens waren dem rüstigen Greise in seiner Mußezeit beschieden. Die Gattin, die ihm eine Tochter und vier Söhne geboren hatte, er zwar schon in dem auf sein 50-jähriges Dienstjubiläum folgenden Jahre verloren; aber er erlebte das glückliche Wirken mehrerer Söhne in angesehenen Stellungen, bis ein sanfter Tod am 28. Dezember 1882 dem reichen, vielbewegten Leben ein Ziel setzte.

Geben wir nun zu den von C. verfaßten Schriften über, so kommen hauptsächlich die den alttestamentlichen Text und die hebräische Grammatik betreffenden hier für uns in Betracht. Was C. sonst noch in den Druck gegeben hat, verzeichnen Schrader und

Carstens; indes stehen die meisten dieser Arbeiten, die zum guten Teil von dem Pehlevi oder Mittelpersischen handeln, auch die der Berliner Akademie, deren ordentliches Mitglied C. seit 1860 war, eingereichten und in Harnacks großer Jubiläumsschrift der Akademie aufgezählten Abhandlungen, in keiner näheren Beziehung zur Theologie. Als ein Zeichen von C.s Bescheidenheit und Gewissenhaftigkeit, die der gelehrten Welt nichts Unfertiges vorlegen wollte, kann die Thatsache gelten, daß er nicht vor 1826 der Öffentlichkeit seine erste Druckschrift übergab: „Emendationen zum Alten Testament, mit grammatischen und historischen Erörterungen,“ die mit der eigentümlichen Art, in der hier die Heilung des beschädigten hebräischen Textes in Angriff genommen wurde, wie Schrader nicht ohne Grund 10 sagt: „eine neue Bahn exegetisch-kritischer Forschung eröffnet“. Mit Recht weist er zugleich in seiner Rede auf den divinatorischen Scharfsinn hin, mit dem C. schon hier (S. 44—17) auf Grund von Gen 10 und Jes 23 zu Ansichten über Babel und die Chaldäer gelangte, für deren Wichtigkeit die Assyriologie erst viel später den Beweis erbringen konnte. Das Verdienst, das sich C. als Akademiker und Ministerialrath um die 15 Keilschriftforschung erworben hat, darf nicht unerwähnt bleiben. Seine erste Arbeit, die er 1861 der Berliner Akademie vorlegte, galt der „Prüfung des Charakters der in den assyrischen Keilschriften enthaltenen semitischen Sprache“ und das von dem besonnenen Kritiker gefällte Urteil (vgl. Bleeks Einleitung 1870, S. 52) ist durch die spätere Forschung vollaus bestätigt worden. Nachdem dann 1872 der Gießener Theologe Eb. Schrader 20 durch sein wichtiges Werk über die assyrisch-babylonischen Keilschriften für die junge Wissenschaft auch in Deutschland weitere Kreise gewonnen hatte, vermittelte C. 1875 die Berufung des bisherigen Altestamentlers nach Berlin. Wie ferne auch C. die, nicht nur bei Friedr. Delitzsch, höchlich zu beklagende Überschätzung der Assyriologie lag, ebenso unmöglich wäre es ihm gewesen, daß ich den genannten Assyriologen reden lasse 25 (Babel und Bibel. Leipzig 1902, S. 24), „die weittragende Bedeutung“ zu verkennen, welche die Keilschriftforschung — dank der außerordentlich nahen Verwandtschaft der babylonischen und hebräischen Sprache und dem gewaltigen Umfang der babylonischen Literatur — für das immer bessere Verständnis des alttestamentlichen Textes gewinnt.

Außer den alttestamentlichen Emendationen von 1826 hat C. noch mehrere textkritische Arbeiten veröffentlicht, nämlich die *Observationes criticae ad V. T.*, die im Januar 1836 als Kieler Programm (19 S. kl. 4<sup>o</sup>) erschienen, und in den Monatsberichten der Berliner Akademie vom Juni 1870 „Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im Buche Genesis“ (32 S. 8<sup>o</sup>). Natürlich wird niemand allen von C. vorgeschlagenen Textänderungen zustimmen können, wenn man auch schülermäßiges Hebräisch, das mit 35 unter neuere Textkritiker kraft eigener Vollmacht zu Tage fördern, bei ihm ebensowenig antrifft als „die gegenwärtig blühende unwürdige Verwendung der LXX zur Korrektur des MT“, die im Einverständnis mit Röhlke jetzt von Wellhausen (Ggl 1902, S. 127) beklagt wird. So muß ich den ersten Vorschlag der *Observationes* (S. 8), der die von Duhm und Marti nicht einmal erwähnte Wegschaffung des Wagenheils aus 40 Jes 5, 18 betrifft, als einen unglücklichen bezeichnen, mag er auch exegetisch (vgl. Niehm's HZB. 1723) anregend gewirkt haben; dagegen haben verhältnismäßig viele Emendationen, z. B. die zu Am 1, 11 (*Observ.*, S. 13f.) wohl allgemeine Zustimmung gefunden. An der Stelle Gen 35, 16f., wo noch Ball das doch vorübergehende Piel in das von Vs. 17 dargebotene Hif'il verwandeln zu müssen meint, nimmt C. keinerlei Anstoß; sie rechtfertigt aber den von C. (*Observ.*, S. 1) ausgesprochenen Grundsatz, daß 45 die meisten Textfehler in den Konsonanten zu suchen sind, nicht in den Vokalen, wenn man mit Ed. König (*Syntax* § 101 f.) מִן־כֶּסֶם als erläuternde Glosse aus Vs. 16<sup>b</sup> betrachten darf. Die bekannteste Durchführung seiner kritischen Grundsätze hat C. 1852 und 1853 in zwei größeren exegetischen Schriften über das Buch Job und den Psalter gegeben. Bei der zweiten Auflage des vom seligen Kirzel für das kurzgefaßte exegetische 50 Handbuch geleisteten Jobkommentars, die C. eine von ihm „durchgesehene“ nannte, wies der Herausgeber schon auf eine nicht geringe Zahl von Fehlern in der majoretischen Rezension hin, der einzigen Textrezension, die uns vollständig erhalten (S. X) vorliege, und machte in den mit C. bezeichneten Anmerkungen kurze Vorschläge zu besserer Lesung und Erklärung, falls er nicht lieber auf jeden Versuch verzichtete, wie z. B. Si 19, 26—29, wo nur einzelne Brocken zu verstehen seien. Noch denklicher tritt die hier nicht 55 weiter zu erörternde Meisterschaft, mit der C. die Textkritik handhabte, in der von ihm selbst für das erwähnte Leipziger Handbuch verfaßten Erklärung der Psalmen (VIII und 504 S. 8<sup>o</sup>) hervor, einem Werke, das teils durch eigene Schuld, teils durch die Ungunst der Zeit nicht die verdiente Anerkennung gefunden hat. Es forderte nicht nur den

heftigen Widerspruch eines Erwald (Jahrb. V, Z. 250 ff.) heraus, sondern zog sich durch die Annahme, die allermeisten Psalmen, nicht nur die beiden letzten Bücher, seien erst in der Makkabäerzeit entstanden, auch den berechtigten Tadel unbefangener Forscher zu. Ubrigens ließ E. der Königszeit, der jetzt Baudissin (Einleitung in die Bücher des AT, S. 660, 664 ff.) nur etwa ein halbes Duzend zuweist, doch einige Psalmen angehören, wenn er auch bloß wenige andere (vgl. Z. 7 f.) in die Zwischenzeit zwischen dem Erle und Antiochus Epiphanes versetzte. In geringerem Grade hat E. durch geographische Studien die biblische Wissenschaft gefördert. Die mit 2 Tafeln versehene Schrift „Zur Topographie des alten Jerusalem“ (Miel 1833, VIII, 76 Z. 8<sup>o</sup>) ist zwar durch spätere Forschung überholt, handelt aber streng methodisch von der Hauptstadt nach Jeribus (§ 1—11), nach dem AT (§ 12—15) und nach neueren Reisenden und Gelehrten (§ 10—20), um anhangsweise Bemerkungen des großen Heisenden Carsten Niebuhr mit zuteilen. Den in der Einleitung (Z. VII) ausgesprochenen Wunsch, daß aus Niebuhrs handschriftlichem Nachlaß der dritte Teil seiner Reisebeschreibung nach Arabien und den umliegenden Ländern herausgegeben werde, konnte E. selbst mit J. H. Gloyer im Jahre 1837 erfüllen.

Zur Erwähnung der wichtigen grammatischen Arbeiten habe die zum Teil gegen Hitzig gerichtete, noch immer recht beachtenswerte Abhandlung den Weg, die E. über den Ursprung des Alphabetes und die Vokalbezeichnung in den heiligen Schriften der Israeliten zu Kiel 1841 (10 Z. 8<sup>o</sup>) herausgab. Im Gegensatz zu Erwald entwickelt hier E. seine Ansicht vom Verhältnis des Arabischen zu der im AT vorliegenden hebräischen Sprache, die eine moderne (Z. 26) sei, und verlangt (Z. 37) „eine vollständige Reform in der Behandlung der hebräischen Grammatik“. Die von Carstens (Z. 330) aus dem Jahre 1865 verzeichnete Abhandlung „Über das Vokalsystem der hebräischen Sprache nach der sogenannten assyrischen Punctuation“ wird von Schrader übergangen (Z. 17 f.); sie bildet ebenfalls eine Ergänzung zu dem jetzt noch zu besprechenden Lehrbuche. Dieses führt den Titel: „Lehrbuch der hebräischen Sprache von J. Elsh. Buch I Laut und Schriftlehre. Buch II Formenlehre, Braunschweig 1861 (XVII und 676 Z. 8<sup>o</sup>)“ und sucht durch umfassendes Zurückgehen auf die ältere Gestalt des Hebräischen ein volleres Verständnis der im AT vorliegenden Sprache aufzuschließen, ohne bei dem Veler die Kenntnis der verwandten semitischen Sprachen, namentlich der wichtigsten unter ihnen, der arabischen, voraussetzen. Gegen die Frage, welche von den semitischen Sprachen die älteste sei, hatte z. B. schon Bleek (Einleitung 1870, Z. 76 f.) das berechtigte Bedenken erhoben, es könne sich nur darum handeln, welche der semitischen Sprachen der gemeinschaftlichen Stammutter am nächsten komme. Stellte sich nach Schraders Urteil E., dessen Formenlehre mit Z. 170 beginnt, in manchen Stücken erfolgreich der Anschauung Erwalds entgegen, so wird dieser Kritiker wohl auch darin Recht behalten, daß beide Forscher, ein jeder in seiner Weise, berechtigte Momente vertreten haben. Der dritte Teil des Lehrbuchs, der die Syntax bringen sollte, ist nicht erschienen. Es sei mir zum Schluß gestattet, über die Bedeutung des leider unvollendet gebliebenen und jetzt vergriffenen Lehrbuchs die Urteile einiger Semitisten anzuführen. Th. Noldeke sagt in der unter dem Titel „Die semitischen Sprachen“ 1899 in zweiter Auflage erschienenen Skizze (Z. 5), die Anschauung, daß das Arabische dem Urisemitischen noch ganz nahe stehe, habe E. in seiner „übrigens sehr empfehlenswerten hebräischen Grammatik ins Extrem durch geführt.“ Ed. Sachau aber schrieb im Nekrolog: „Sein Lehrbuch der hebräischen Sprache, das seitdem durch Bearbeitungen in verschiedenen Sprachen eine weite Verbreitung gefunden hat, darf mit Recht als eine in der Geschichte der orientalischen Sprachwissenschaft Epoche machende Leistung bezeichnet werden“; vgl. auch Wellhausen in Göttingen 1901, Z. 741 f.

Adolf Kamphanjen.

**Oltramare, Hugues**, 1813—1891. — J. Chavonnière, H. Oltramare, pasteur et professeur, Genève 1891; M. Bonnier, Notice biographique, im 2. Bd des *Mémoires* zu den Briefen an die Kol., Ephes. u. Philemon, Paris 1892.

H. Oltramare war der Nachkomme eines lombardischen Flüchtling, der im 16. Jahrhundert um des Glaubens willen nach Genf gekommen war. Er besuchte dort das Colleg und die Akademie und begab sich dann nach Berlin, wo er den großen Meander hörte, dessen Theologie den größten Einfluß auf ihn gewann.

Bei seiner Rückkehr nach Genf bekleidete er dort von 1845—1851 und von 1856—1881 ein geistliches Amt. Er zeichnete sich durch die Kraft seiner Polemik gegen die römischen Irrtümer aus und nahm thätigen Anteil an den durch die Frage der

(Glaubensbekenntnisse und der Trennung der Kirche vom Staat hervorgerufenen Kämpfen. Er trat als Gegner der Geltung der Glaubensbekenntnisse und Verteidiger der Nationalkirche auf.

Nachdem er im Jahre 1844 freie Vorlesungen gehalten hatte, wurde er 1854 zum ordentlichen Professor der Exegese an der Akademie (1876 zur Universität umgestaltet) ernannt. Durch seine originalen und eindringlichen Vorlesungen übte er einen großen Einfluß auf die Studenten aus. Sein hervorragendstes theologisches Werk ist die Übersetzung des Neuen Testaments (Genf und Paris 1872), herausgegeben unter dem Schutz der Compagnie des pasteurs de Genève. Sie zeichnet sich durch Treue und Klarheit aus; am meisten kommen ihre Vorzüge in den Episteln Sankt Pauli zur Geltung, dessen Lebhaftigkeit und Beweglichkeit er in hervorragender Weise wiedergegeben hat. Man hat ihm vorgeworfen, daß er zu familiäre Ausdrücke gebrauche und besonders die Übersetzung von Jo 1, 1, *La Parole était dieu* beanstandet. Das kleine d rief lebhafteste Verhandlungen im Lager der Orthodoxen hervor.

Im Jahre 1881—1882 gab U. in Genf einen Kommentar über den Brief an die Römer in zwei Bänden (die erste Ausgabe von Bd I war schon 1843 erschienen) heraus. Er bestand darauf, daß ἀπολύτρωσις mit *délivrance*, nicht mit *rachat* oder *rédemption* übersetzt werden müsse. Im 5. Kap. fand er nicht das überlieferte Dogma von der Erbsünde und verurteilte in seiner Auslegung den großen Einfluß, den die der Freiheit des Individuums vorausgehende Erbllichkeit der Neigungen auf den Menschen ausübt.

Im 8. u. 9. Kap. endlich bezog er die freie, unumschränkte Gewalt Gottes auf die Wahl der Mittel der Rettung, nicht auf die ewige in gewisser Weise namentliche Ermählung der Einzelnen.

Man besitzt von ihm noch einen Kommentar über die Briefe an die Kolosser, die Epheßer und den Philemon (Paris 1891—1892, 3 Bände). Er bemüht sich hier zu zeigen, daß der Apostel Paulus immer derselbe sei; was in den Gefangenschaftsbriefen neu erscheint, erkläre sich durch die neuen Umstände.

Ultramaré war als Exeget ausgezeichnet durch sein ausgebreitetes Wissen und seine philologische Bildung. Er hat in die französisch-theologische Literatur die erste deutsche Art mit einigen Modifikationen übertragen. Sehr unabhängig in seinen Ansichten und Auslegungen läßt er in etwas den historischen und psychologischen Sinn vermissen. Er glaubt der erste zu sein, der die Gedanken des Apostel Paulus wirklich verstanden habe. In der Kritik war er sehr konservativ; er hielt an der Echtheit der am meisten angefochtenen Bücher fest, des vierten Evangeliums, der Apostelgeschichte, aller Briefe Pauli, selbst der Pastoralbriefe. Das Studium der Gedanken und des Wertes des Apostels erfüllte sein Leben. Er hatte sich gewissermaßen in die Anschauungen des Apostels versenkt und sein Ehrgeiz war, auch andere dahin zu führen. Ultramaré war eine der charakteristischsten Gestalten der Genfer Kirche des 19. Jahrhunderts. E. Choisy.

**Omophorion** f. Kleider und Insignien Bd X S. 533, 33.

**Omri.** — Literatur: Die Handbücher der Geschichte Israels und Kommentare zu den Büchern der Könige; Schrader, *RAV* 3 246 f.

Über König Omri von Israel besitzen wir dreierlei Nachrichten: im biblischen Königsbuch, bei Mesa und in den assyrischen Inschriften. Das biblische Buch der Könige berichtet über ihn an mehreren Orten, aber immer in ganz summarischer Weise, so daß wir kein wirkliches Bild der Persönlichkeit gewinnen. 2 Kg 16, 15—22 wird über König Zimri erzählt: sobald das Heer, das die Philisterstadt Gibeon belagerte, die Kunde von der Thronbesteigung Zimris erhielt, habe es den Obersten des Feldlagers, Omri, zum König ausgerufen. Omri habe sich darauf an der Spitze des Heeres von Gibeon, die Belagerung aufgebend, nach der Hauptstadt Tirza gewandt und sie belagert und bald darauf erobert. Zimri suchte in den Klammern seines Palastes den Tod. Zugleich wird in diesem Zusammenhang noch mitgeteilt, damals habe das Volk sich in zwei Lager gespalten, die eine Hälfte hielt es mit Tibni, dem Sohn Ginats, und machte ihn zum König, die andere mit Omri. Doch habe die Partei Omris die Oberhand gewonnen.

Hieraus ist zunächst zu ersehen, daß Omri Usurpator war und daß er seinen Thron einer Militärrevolution verdankte. Zugleich fällt auf, daß nicht einmal sein Vatersname oder sein Geschlecht genannt wird. Die Vermutung, daß er von untergeordneter Herkunft war und lediglich durch das Kriegsglück hochgehoben wurde, scheint nicht ungerecht-

fertigt. Vielleicht darf hierzu auch die Thatsache gestellt werden, daß der Name Omri im Hebräischen keine rechte Ableitung findet. Vielleicht war er ein fremder (arabischer) Söldner gewesen. Das stehende Heer, das seit David sich in Israel einzubürgern begonnen hatte, konnte leicht allerlei Elemente in sich schließen.

Weiter ist aus dem Texte zu ersehen (besonders wenn eine nur in LXX noch erhaltene Notiz dazu genommen wird), daß Omri die von ihm angeordnete Militärrevolution nicht ohne auf Schwierigkeiten zu stoßen, durchführen konnte. Vor allem wird es durch jene Notiz deutlich, daß Omri nach Verfluß der sieben Tage, welche als die Regierungszeit Sinris angegeben werden, d. h. nach dem Tode Sinris, keineswegs sofort unbestrittener Herr der Lage ist. Vielmehr scheint es, daß die Erhebung Omris und der Tod Sinris einem neuen Prätendenten Tibni, der vielleicht als Angehöriger des israelitischen Geschlechtesadels einen höheren Anspruch auf den Thron hatte als Omri, Veranlassung giebt, sich selbst in den Vordergrund zu stellen. Ihm steht, wie der genannte Zusatz der LXX meldet, sein Bruder Zorab zur Seite. Auch haben wir Gründe anzunehmen, daß die im Texte genannte Partei Tibnis zunächst die Oberhand gewann und wir für die erste Zeit nach Sinris Tode eher von einer Regierung Tibnis als Omris zu reden Veranlassung hätten. Nach R. 23 dürfen wir vielleicht (vgl. meinen Kommentar S. 132) die Zeit des Bürgerkrieges und der Nebenregierung Tibnis auf vier Jahre ansetzen. Aus dem Umstände, daß Tibnis Herkunft (Zohn Sinats) genannt wird, will Winkler, *MTS* 217 schließen, daß er nicht sowohl von der einen Hälfte des Volkes, wie der Text sagt, gegen die andere, als vielmehr vom Volke gegen das Heer aufgestellt war. Die Möglichkeit dieser Vermutung ist zuzugeben, um so mehr, als der Ausdruck „Volk“ (עַם) nicht selten auch vom Heere gebraucht wird, freilich weniger wo von einem Gegensatz zwischen Volk und Heer die Rede ist, als wo beide ihrer Zusammengehörigkeit nach ins Auge gefaßt werden.

Ueber die Regierung Omris selbst, deren Dauer auf 12 Jahre angesetzt wird, berichtet 1 Kg 16, 23—28. Ist die obige Annahme richtig, so muß von diesen zwölf Jahren ein volles Drittel auf die Nebenregierung Tibnis angesetzt werden, Omri wäre also nur acht Jahre unbestrittener Herr des Thrones gewesen. Leider verweist uns der biblische Berichtsteller in Betreff seiner Geschichte und seiner „tapfern Thaten“ (R. 27) auf seine Quelle und läßt uns nur wissen, daß er nach sechs- (bzw. nach dem oben Gesagten zwei-) jähriger Regierung in Tirza den Sitz des israelitischen Königtums nach Samaria verlegt habe, sowie daß er auf den Wegen Jerobeams, des Sohnes Nebats, gewandelt sei. Schon jene eine Thatsache, daß er sich für sein Reich um eine würdige Hauptstadt umschah, die im Stande war, der Sitz und die Stütze des umlangst neugeschaffenen Königtums zu sein, könnte uns zeigen, daß in Omri ein Mann den Königsthron Israels bestiegen hatte, der seinen Vorgängern seit Jerobeam an königlichem Herrscherblick überlegen war. Einen Teil der Größe Davids Saul gegenüber macht unstreitig der Umstand aus, daß er sich mit dem Bauerndorfe Gibea oder der Landstadt Hebron nicht zufrieden gab, sondern eine ihres Namens würdige Königsstadt sich erkor. Was die Wahl Jerusalems für Juda, das bedeutete die Wahl Samariens für Efraim. Dies ist unstreitig das Verdienst Omris. Die Lage Samariens zeigt bis zum heutigen Tage, daß die Stadt der alten Residenz Tirza an Schönheit der Lage kaum nachstand (vgl. Jes 28, 1), sie aber an Festigkeit weit übertraf, und ihre Geschichte, vor allem diejenige der mehrfachen Belagerungen Samariens, hat Omris Wahl glänzend gerechtfertigt (vgl. meine Gesch. d. Hebr. II, 222).

Gewinnen wir schon von hier aus das Bild von Omri, daß er ein Mann war, der im Stande gewesen ist, das unter Baesa und wohl auch Ela tief gesunkene Königtum in Israel wieder äußerlich zu Ehren zu bringen, so wird derselbe Eindruck verstärkt durch die im Königsbuch gegebene Andeutung von seinen „tapfern Thaten“. Omri hat ohne Zweifel auch nach Kräften gesucht, die Konsequenzen aus der Erwerbung und Befestigung Samariens nach außen hin zu ziehen. Einen namhaften Erfolg der Waffen des ehemaligen Generals nennt uns die Inschrift des Königs Mesa von Moab (s. nachher). Wahrscheinlich hat er auch nach der andern Seite hin, den Syrern gegenüber, sich als tüchtigen Soldaten bewährt, wenn auch das letzte Ergebnis der Kämpfe mit ihnen ihm augenscheinlich minder günstig war.

Wir besitzen nämlich noch eine dritte Stelle im Königsbuch, die Omris Erwähnung thut. 1 Kg 20, 31 in der Geschichte Ababs wird erzählt, daß Abab nach seinem Siege über Benhadad (Bir-idri, Benhader) von Damask mit seinem Gegner das Abkommen traf, daß Benhader die Ababs Vater Omri abgenommenen Städte her-

ausgeben und den israelitischen Kaufleuten Bazare in Damask eröffnen müsse, wie Omri  
 solche den damaszenischen Händlern in Samarien eröffnen mußte. Das zeigt uns, daß  
 Omri Syrien gegenüber, mindestens zuletzt, unglücklich gekämpft hatte, so daß er wichtige  
 Zugeständnisse zu machen genötigt war. Vielleicht ging damals auch Hama in Gilead,  
 5 um das später zwischen beiden Teilen gekämpft wurde, an Aram verloren. Aber allem  
 nach, was wir bei der Lückenhaftigkeit unserer Berichte vermuten können, fällt das Miß-  
 geschick Omri selbst viel weniger zur Last als seinen Vorgängern. Er hatte von Baesa eine  
 üble Erbschaft überkommen. Die Syrer waren von Asa von Juda gegen Baesa herbei-  
 gerufen worden, hatten sich damals eines Teils des Landes Israel bemächtigt, und Omri  
 10 scheint es nicht gelungen zu sein, sich ihrer vollständig zu erwehren. Wüßten wir mehr,  
 so würde sich höchst wahrscheinlich das Bild ergeben, daß Omri Jahre lang in heftigen  
 mütigem Kampfe gegen Aram um die Unabhängigkeit seines Landes gerungen hat (vgl.  
 Gesch. d. Hebr. II, 223).

Zu dieser Annahme berechtigt uns auch das Bild, welches Mesa auf seiner Inschrift  
 15 von Omri entwirft. Es heißt hier auf Zeile 1 ff.: „Omri, der König von Israel, unterdrückte  
 Moab lange Zeit, weil Kemosh über sein Land erzürnt war. Ihm folgte sein Sohn  
 [Abab] und er sprach ebenfalls: ich will Moab unterdrücken. In meinen [Mesas] Tagen  
 sprach er so. Doch ich sah meine Lust an ihm und seinem Hause . . . Omri aber hatte  
 20 [Omris] Zeit über und während der Hälfte der Zeit seines Sohnes [Abab] — vierzig  
 Jahre lang“. Die Moabiter waren von David besiegt und fast ausgerieben worden; sie  
 hatten aber nach Salomos Tode die Wirren in Israel zu nützen verstanden und hatten  
 sich langsam wieder unabhängig gemacht. Besonders Mesas Vater Kemoshmelek (Kemoshkan?)  
 scheint nach der Inschrift an der Befestigung der Selbstständigkeit Moabs hervorragenden  
 25 Anteil gehabt zu haben. Hier greift Omri mit starker Hand ein und weist Moab wieder  
 in die Schranken.

In den assyrischen Inschriften wird Omri nicht direkt genannt, wohl aber mehrfach  
 indirekt, insofern das Reich Israel neben seiner eigentlichen Benennung (Sirlai) auch die-  
 jenige Haus Omris (bit-Humria) führt. Desgleichen wird Zehu von Salmanassar als  
 30 Sohn Omris bezeichnet. In dieser Bezeichnung ist besonders bemerkenswert, daß Zehu,  
 obwohl gerade er der Dynastie Omris das Ende bereitere, doch von den Assyriern als  
 Sohn Omris angesehen wird, wie auch die Benennung Israels als Haus Omris erst  
 der Zeit nach Abab, also nach dem Sturze der Dynastie Omris, angehört. Die Be-  
 nennung ist aus der Anschauung geflossen, daß die Völker Söhne eines Stammvaters  
 35 sind und zugleich der König als Vater des Volkes zu gelten habe. Auf diese Weise  
 kann Israel als Familie oder „Haus“ Omris gelten und Zehu seiner Nationalität nach als  
 „Sohn“ Omris d. h. als Israelit bezeichnet werden. Immer aber setzt diese Ausdrucks-  
 weise voraus, daß Israel erst in der Zeit Omris ernstlich in den Gesichtskreis Assurs  
 eintret. Wäre dies früher der Fall gewesen, so hätte man Israel Haus Davids,  
 40 Salomos, Zerebeams u. s. w. benannt. Mindestens ist anzunehmen, daß erst dieser König  
 erstmals einen tieferen Eindruck auf Assur hervorzubringen im stande war. Vorher be-  
 kümmerte man sich dort wenig um die Dinge in Kanaan.

Omris Sohn Abab ist in feindliche Berührung mit Assur gekommen. Zugleich  
 wissen wir von ihm, daß seine Gemahlin Isebel eine tyrische Prinzessin war. Von  
 45 Omri ist uns, wie bereits bemerkt, keine direkte Berührung mit Assur bekannt. Wir  
 werden aber nicht schlaßen mit der Annahme, daß die Heirat seines Sohnes mit Isebel  
 und damit der enge Anschluß an Tyrus schon auf politische Erwägungen Omris zurück-  
 gehen, die mit dem immer drohender werdenden Auftreten Assurs zusammenhängen. Man  
 hatte noch keine richtige Schätzung der Macht Assurs gewonnen und glaubte in Israel  
 50 noch, durch enges Zusammengehen mit dem phönizischen Nachbar des von Osten vor-  
 drängenden Gegners Herr werden zu können — ein Irrtum, der freilich der Dynastie  
 Omris teuer zu stehen kam. Denn ihr Sturz durch Zehu ist ohne allen Zweifel unter  
 assyrischen Einflüsse und unter der Protektion Assurs erfolgt. **Rittel.**

**On.** — Die ägyptische Stadt On (ägypt. Onu, assyr. Unu), von den Griechen Heliopolis  
 5 genannt, war eine der ältesten Städte des Niltales und von alters her die Hauptstadt  
 eines besonderen Gau'es. Ihre ziemlich unbedeutenden Ruinen liegen bei dem Dorfe Ma-  
 tarije, etwa 10 km nordöstlich von Kairo. Die Ortsgöttheiten von On waren der  
 hyperbophische Sonnengott Re-Harmachis, der von den Griechen dem Helios gleichgesetzt  
 wurde — daher der Stadtname Heliopolis — und der menschenköpfige Atum, der sich

in dem heiligen Minervistiere offenbarte. Ihnen war der berühmte Tempel, das „Haus der Re“ geweiht, den der erste König der 12. Dynastie Amenemhet I. an Stelle eines älteren Heiligtums neu erbaute und vor dem sein Sohn und Nachfolger Sesostris I. (Semsosret, Usersefen) gelegentlich eines Jubiläums zwei große Obeliskten errichtete. Einer dieser Obeliskten steht jetzt noch an seiner alten Stelle. Den Priestern von En verdankt ein großer Teil der ägyptischen religiösen Literatur seine Entstehung; ihre Lehren haben schon in sehr alter Zeit eine weite Verbreitung im Lande gefunden und den Hymnarchis zum angesehensten der ägyptischen Götter gemacht. Noch in griechischer Zeit fanden sie im Hause großer Weisheit. Als Strabo (geb. ca. 60 v. Chr.) Ägypten bereiste, war die Stadt En schon verödet; dagegen war ihr Tempel bis auf einige Zerstörungen, die man dem Kambyses zur Last legte, erhalten, selbst die Häuser der Priester und die Wohnzimmer des Plato und seines Freundes Eudoxos wurden noch gezeigt. — In der Bibel wird En Gen 11, 45. 50; 46, 20 genannt: die Gattin Josephts Asnath war eine Tochter des Potippha (*Hetephe*, äg. *Pete-pré* „der den der Sonnengott Re gegeben hat“) von En. Ez 30, 17 wird En neben Pibeseet als eine der wichtigsten Städte Ägyptens erwähnt. Steindorff.

**Enden, Johann Gerhard**, Begründer der Baptistengemeinden in Deutschland, gest. 1884. — Literatur: Th. Dupré, Leben u. Wirken von J. G. Enden, Kassel 1900; J. Lehmann, Geschichte der deutschen Baptisten, I, Hamburg 1896, II, Kassel 1900. Gedenkblatt des „Wahrheitszeugen“, Hamburg 1884. Licht und Recht, Predigten und Reden von J. G. Enden, Kassel 1901; G. Ede, Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im 19. Jdht., Berlin 1904, S. 109 f.

Johann Gerhard Enden wurde zu Barel am 26. Januar 1800 geboren. Da sein Vater unter dem Drucke der französischen Fremdberrschaft nach England flüchtete, wo er bald darauf verstarb, wurde der Knabe im Hause der Großmutter erzogen, erhielt aber sehr geringen Schulunterricht und bei dem herrschenden Nationalismus nur dürftige religiöse Eindrücke. Nach seiner Konfirmation ging er 1811 als Lehrling eines schottischen Kaufmanns, der an dem begabten und aufgeweckten Jungen Gefallen gefunden, nach Leith und weilte nun neun Jahre in Schottland und England, im Geschäft und auf weiten Reisen erfolgreich für seinen Lehrherrn thätig und dabei in eifrigem Streben bedacht, die großen Lücken seiner Schulbildung auszufüllen. Auch mit dem reichen christlichen Leben Großbritanniens kam er in jegensvolle Berührung und lernte neben den mannigfachen Werken der Barmherzigkeit besonders das mächtig aufgeblühte Sonntagschulwerk kennen, dessen Wegbereiter er in seinem Vaterlande werden sollte. Zumeist waren es Independenten-Gemeinden, denen er die Anregungen für sein inneres Leben verdankte, und in ihren Kreisen kam er in London, wohin er 1819 übergesiedelt war, zum lebendigen Glauben. Der Neubefehrte bewies nun einen so regen Zeugen-eifer, daß die eben gegründete Continental Society, welche es sich zur Aufgabe gesetzt hatte, der Macht des Nationalismus auf dem Festlande durch Entsendung „gläubiger“ Evangelisten entgegenzuwirken, auf ihn aufmerksam wurde. 40

In ihren Diensten ging er dann im Dezember 1823 nach Hamburg und emfaltete dort im Anschluß an die (englisch-reformierte) Independenten-Gemeinde eine reiche evangelistische Thätigkeit. Bald war er eins der eifrigsten Glieder und Sekretär der „Niedersächsischen Traktat-Gesellschaft“, durch welche er mit dem trefflichen Pastor Mautenberg bekannt wurde, und gründete einen „Verein gegen das Branntweintrinken“. Daneben wirkte er als Kolporteur und leitete Gemeinschaftsstunden, in denen er mit lebendiger Bereisamkeit, die ihm von Natur in hohem Grade eignete, auf Buße und Bekehrung drang. Der Erfolg des „Winkelpredigers“ wurde bald derart, daß ihm einige Freunde für die immer zahlreicher herbeiströmenden Zuhörer einen großen Versammlungs-saal mieteten. Viele kamen aus Neugier und Värm-lust, aber auch die Zahl der Erweckten wuchs. Dieser nahm sich Enden besonders an und pflegte die Beziehungen zu ihnen durch regelmäßige Hausbesuche. Als er hierbei aus eigener Anschauung die große Zügellosigkeit und Verwilderung der in den Armenvierteln Hamburgs fast ohne jeden Schulunterricht aufwachsenden Jugend kennen lernte, unternahm er es mit der ihm eigentümlichen Thakraft, diesem Elend entgegenzutreten. Er setzte sich mit Mautenberg zur Gründung eines Sonntagschulvereins, wie er sie von England her kannte, in Verbindung. Mit Freuden willigte dieser ein; in der Ansprache an die Freunde des Guten wurde der Christenheit Hamburgs die Not der Jugend ans Herz gelegt; und als Enden von der Sonntagschulunion in London die erbetenen Mittel erhielt, konnte am 9. Januar 1825 im ärmsten 40

Stadtteil, St. Georgen, die erste Sonntagsschule eröffnet werden. Sie stand unter der Aufsicht der Schulbehörde und im engsten Anschluß an die Kirche, so daß Unden, als Mitglied der reformierten Gemeinde, öffentlich nur als Buchführer gelten durfte, obwohl er die Seele der ganzen Bewegung war. Es war eine Sonntagsschule der Armen, ganz nach dem Vorbilde der ersten englischen, da man den verwahrlosten Kindern die Elemente der Volksschule beibringen mußte, ehe man ihnen das Evangelium darbieten konnte. Der Unterricht wurde von Anfang an in kleineren Gruppen von freiwilligen Helfern erteilt, — und damit waren die Vorposten jener gewaltigen Schar auf den Plan gerufen, die sich in dem Trieb rettender Liebe auf dem großen Arbeitsfelde der Inneren Mission zusammenzuschließen sollten (Wichern, Denkschrift S. 121). Für Unden, der nun schon eine stadtbekannte Persönlichkeit war, bedeutete diese Gründung eine nicht geringe Vermehrung seiner Arbeitslast, zumal da er sich noch der zahlreichen Seelente in Hamburg angenommen hatte und unter ihnen durch Schiffsversammlungen und Verbreitung christlicher Schriften wirkte. Auch der Besuch seiner Evangelisationsstunden wurde nun derart, daß auf Veranlassung der Geistlichkeit wiederholt die Polizei einschritt und die Versammlungen auflöste. Da Unden noch nicht das Hamburger Bürgerrecht besaß, mußte er mehrmals der Gewalt weichen, benutzte aber diese Gelegenheiten zu längeren Missionsreisen. So hielt er besonders in Bremen mehrere Wochen hindurch sehr zahlreich besuchte Erbauungsstunden, auch hier bestritt, bei ihm wohlgefinnten Geistlichen wie Treviranus und Mallet auf die Gründung von Sonntagsschulen hinzuwirken, die dann einige Jahre später ins Leben gerufen wurden.

Der Druck der geistlichen Behörde legte sich lähmend auf die Undensche Bewegung. Viele zogen sich ängstlich von ihm zurück, während sich ein kleines Häuflein Getreuer nur noch enger an ihn angeschlossen. In diesem Kreise, der sich durch die polizeiliche Bedrückung immer mehr von der Kirche abgedrängt sah und nun um so eifriger dem apostolischen Gemeinde-Ideal nachforschte, tauchten die ersten Bedenken gegen die Kindertaufe auf, die bei Unden bald so stark wurden, daß er sein erstgebornes Kind nicht taufen ließ. In seinen Gewissensbedenken wandte er sich an den bekannten Baptistenprediger Robert Haldane in Glasgow, mit dessen Kommentar zum Römerbrief er bekannt geworden war, und erhielt von ihm den Rat, in Ermangelung eines Täufers sich selbst zu taufen. Das erschien Unden und den Seinen als völlig unbiblisch und unangemessen, obwohl sie sich von der Notwendigkeit einer nach apostolischer Weise durch Untertauchung vollzogenen Taufe überzeugt hatten. So kamen dem Jahre stillen Wartens für den kleinen Kreis „Taufgesinnt“, bis auf Anregung des Kapitäns Tubbs, eines amerikanischen Baptisten, welcher bei seiner Überwinterung in Hamburg näher mit der Bewegung bekannt geworden war, 1833 der baptistische Professor Dr. B. Sears auf einer Studienreise in Deutschland Unden besuchte und in ihm und seinen Anhängern Gläubige fand, welche er nach dem Ritus seiner Gemeinschaft zu taufen sich bereit erklärte. Größere Evangelisationsreisen Undens schoben diesen Plan noch einige Zeit hinaus, bis dann Sears bei seiner Rückkehr nach Hamburg am 22. April 1834 in der Elbe die biblische Taufe an Unden, seiner Gattin und noch fünf anderen Personen vollzog. Am Tage darauf traten diese sieben unter Sears' Vorsitz zu einer „Gemeinde getaufter Christen“ zusammen, welche Unden als ihren Ältesten anerkannte: Damit war die erste Baptistenkirche auf dem europäischen Festlande gegründet.

Für die mit Unden verbundenen kirchlichen Kreise war seine „Wiedertaufe“ ein großes Ärgernis. Der Traktatverein verschloß ihm seine Thore, und auch in der Sonntagsschule veranlaßte man ihn, von seinem leitenden Posten zurückzutreten. Hier wurde sein Nachfolger der Kandidat Johann Hinrich Wichern, durch dessen Mitarbeit die erste Hamburger Sonntagsschule, „der Mutterboden der Inneren Mission geworden ist“ (J. d. A. Kindergottesdienst Bd V S. 286). Auch Unden empfand diese Trennung sehr schmerzlich, zumal da er sich aus seinem bisherigen großen Wirkungskreise in die Enge seiner kleinen Gemeinde veretzt sah, wandte sich aber nun mit um so größerem Eifer der neuen Aufgabe zu, welche sein Glaubensschritt ihm stellte. Die Traktatmission setzte er in einem neugegründeten Verein mit seinen Gemeindegliedern fort, und auch der Bibelverbreitung, welche er seit 1828 als Agent der Edinburgher Gesellschaft betrieb, widmete er vermehrte Aufmerksamkeit. Auf Sears' Empfehlung nahm sich dann seit 1835 die amerikanische Baptistenmissionsgesellschaft seiner an und unterstützte ihn mit Beihilfen für die Gemeindearbeit. Auch diese wuchs, schneller, als er zu glauben gewagt; denn seine Taufe war allgemein bekannt geworden, und manche aus der großen Zahl der Neugierigen, welche die Versammlungen der „neuen Münsterischen Wiedertäufer“ besuchten, wurden durch sein



geistesmächtiges Zeugnis überwunden. Bis 1836 war die Gemeinde schon auf 68 Glieder angewachsen, unter denen besonders Julius Möbner (geboren 1806 zu Denie in Danemark, gestorben 1884 als Prediger der Gemeinde in Berlin) hervorragte, der seine tüchtigen philologischen Kenntnisse und seine nicht unbedeutenden literarischen Gaben bald ganz in den Dienst der jungen Gemeinschaft stellte. Aber auch in den christlichen Gesellschaften hin und her im Lande, mit denen Enden durch sein ausgedehntes Bibel- und Verlagsunternehmen in Beziehungen stand, hatte seine Taufe die in diesen Kreisen nie völlig ruhende Tauffrage wieder mächtig angeregt. Von vielen Seiten wurde er mit Anfragen und Einladungen bestürmt, und überall trat er nachdrücklich für seine Tauffüberzeugung ein. So kam es schon 1837 zur Gründung einer kleinen Gemeinde in Berlin, wo Gottfried Wilhelm Lehmann (geb. 1799 zu Hamburg, gest. 1882 in Berlin) als Meister und Prediger die Sache des Baptismus erfolgreich führte. Es war Enden eine besondere Ermutigung, daß er so bald in Möbner und Lehmann treue und begabte Mitarbeiter fand; sie sind es ihm geblieben und werden mit ihm als die Säulen und Väter der Gemeinschaft geehrt.

Für die weitere Ausdehnung des Werkes sorgte auch hier wie so oft eine in Hamburg nach dem Rücktritt des wohlwollenden Polizeiberrn Dr. Hudtwalcker eintretende polizeiliche Drangsalierung Endens und seiner Anhänger. Dieser hatte selbst Veranlassung dazu gegeben, indem er, um die im Umlauf befindlichen bösen Gerüchte zu widerlegen, die bisher bei Nacht vollzogenen Taufen im September 1837 am Tage öffentlich in der Elbe vornahm. Hierbei trieb der Böbel seinen Unfug, und die Aufregung über diesen Schritt nahm solchen Umfang an, daß der neue Polizeiberr Dr. Binder, um der Sache gründlich ein Ende zu machen, Enden verhaften ließ. Die Versammlungen wurden verboten und auch die kleineren Kreise überall gesperrt; Enden selbst wurde zu vier Wochen Kerker verurteilt, und dadurch der Gemeinde ihr Haupt genommen. Aber die Ausgewiesenen wurden überall, wohin sie kamen, zu Aposteln der neuen Lehre, die vielfach empfängliche Gemüter fand. Auf diese Weise kommt es dann an mehreren Orten zur Gründung von kleinen Gemeinden, wie 1838 in Stuttgart und Oldenburg; und 1839/40 wird durch Möbner und Enden die erste Baptistenkirche in Dänemark gegründet und der Anstoß zur Ausbreitung der Gemeinschaft nach Schweden gegeben. Der Widerstand in Hamburg freilich dauerte fort, obwohl sich die englischen Glaubensbrüder und die evangelische Allianz beim Senat für die Bedrängten verwandten. Als dann aber bei dem großen Brande im Mai 1842 Enden der Behörde großmütig das Gemeindehaus zur Aufnahme der Heimatlosen zur Verfügung stellte und sich mit der Gemeinde der Armen aufopfernd annahm, war mit einem Schlage die Feindschaft besiegt: Die Gemeinde konnte sich fortan in Frieden bauen. Es waren Jahre schwerer Prüfung, die Enden durchgemacht hatte. Denn zu dem äußeren Ungemach kam eine langwierige Halskrankheit, die ihn im Sprechen außerordentlich behinderte, und das jahrelange Ziehnun seiner Frau, welche ihm 1845 durch den Tod entrißen wurde. Aber daß das Werk seiner Gemeinschaft einen geeigneten Fortgang nahm, hielt ihn aufrecht. Es war ihm dabei ein Gegenstand ernstester Fürsorge, daß die jungen Gemeinden nun nicht in schrankenloser Freiheit zerplüßten, sondern in ein festes brüderliches Verhältnis traten. Schon gegen die Angriffe von außen her war es nötig, ein gemeinsames Glaubensbekenntnis aufzustellen, an dessen Formulierung nächst Möbner und Lehmann Enden hervorragenden Anteil hatte, der es 1847 in seinem Verlage herausgab (s. A. Baptisten, Bd II, 391 f.). Der politische Umschwung des Jahres 1848 ermöglichte es dann, die engere Verbindung der Gemeinden öffentlich zu betreiben; und nach dem in diesem Jahre G. W. Lehmann die Baptistenkirchen in Preußen zu einer „Vereinigung“ zusammengeschlossen hatte, brachte Enden im Januar 1849 in Hamburg eine Konferenz von 56 Abgeordneten der zur Zeit bestehenden 37 Baptistenkirchen mit über 2000 Gliedern zu stande, welche einmütig zu einem „Bunde der Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark“ zusammentraten. Der Bund stellte nur das Band geistlicher Gemeinschaft um die glaubensverwandten Gemeinden schließend, deren völlige Selbstständigkeit gegen Endens Anschauungen grundsätzlich anerkannt wurde, und zu einheitlicher Missionsübung anregen; Möbner gab ihm in der „Glaubensstimme“ das gemeinsame Gesangbuch und wurde mit Enden berufen, die geeigneten Kräfte für den Evangelistendienst vorzubilden. Hamburg bestellte man zum Berort des Bundes und Enden zum Vorsitzenden der „ordnenden Brüder“.

In dem Zusammenschluß der Gemeinden hatte Enden ein Hauptziel seines Lebenswerkes erreicht; wir finden ihn von nun ab unausgesetzt für die Bundesinteressen thätig.

Zunächst unternahm er es, durch ausgedehnte Kollektorenreisen in England und Amerika die für das junge Werk nötigen Geldmittel aufzubringen und neben der regelmäßigen Unterstützung der Evangelisation durch die amerikanische Missionsgesellschaft einen Kapellenbaufonds zu sammeln. Dann wieder führte ihn sein Bundesamt auf weite Reisen, bis tief nach Rußland hinein, wo er unter den Mennonitengemeinden eine nachhaltige Erweckung einleitete. Es waren für den Vielbeschäftigten besondere Erquickungszeiten, wenn er nach solchen Missionsfahrten im Schoße der Hamburger Gemeinde rasten konnte. Mit ihr feierte er 1859 freudig bewegt das 25-jährige Jubiläum: Den ersten Sieben waren in Hamburg allein während dieses Zeitraums 1288 Seelen in der Taufe gefolgt, und aus der verarbeiteten Schar war eine vom Staat anerkannte Religionsgemeinde geworden. Da die erste Kapelle längst zu klein geworden, sammelte Unden auf neuen Reisen die Mittel zu einem größeren Bau und konnte bei Gelegenheit der siebenten Bundeskonferenz am 17. August 1867 im Beisein C. H. Spurgeons die neue Kirche ihrer Bestimmung übergeben. Dieser Besuch des „Fürsten unter den Predigern“ war ein Beweis für das große Ansehen, dessen sich Unden bei seinen englischen und schottischen Glaubensbrüdern erfreute. Bewunderten sie doch mit Recht an ihm die nimmermüde Energie, mit welcher er die Ausbreitung evangelischen Glaubens weit über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus betrieb; denn selbst bis nach China hat er aus der Enge seines Kreises glaubensmutig seine Missionare entsendet und in Südafrika ein blühendes Missionswerk gegründet. So ist er auch beim Ausbruch der deutschen Kriege und besonders 1870 mit seinen wackeren Korporeuten mit als der erste auf dem Platze gewesen, um die christliche Schriftenverbreitung, welche ihm stets sonderlich am Herzen lag, segensreich zu organisieren; 128000 Exemplare und Teile der hl. Schrift sowie 2000000 Traktate und Erbauungsschriften sind unter seiner Leitung an Freund und Feind verteilt worden.

Gerade aber um diese Zeit regten Wirkens senkte sich über das Leben des betagten Streikers ein tiefer Schatten; denn im eigenen Lager brach ein Zwist aus, welcher die Einheit der Gemeinschaft in Frage stellte. Unden war eine zu selbstständig angelegte Natur und ein zu ausgesprochener Charakter, daß er nicht seiner ganzen Thätigkeit und Umgebung den Stempel seiner starken Persönlichkeit aufgeprägt hätte. Die Geschichte selbst hatte ihn zum Begründer und Vorkämpfer seiner Gemeinschaft gemacht, und in seiner Sorge um die Einheit der Gemeinden hatten sich seine Verfassungsanschauungen immer monarchischer zugespitzt. Hamburg erschien ihm durch Gottes Walten zum Mittelpunkt des deutschen Baptismus erkoren und in der Organisation des Werkes zu ausschlaggebender Bedeutung berufen. Von hier aus wurden die Evangelisten entsendet und die amerikanischen Missionsgelder verwaltet, hier wachte die erste Gemeinde und ihre Ältesten über Einheit und Einheit der Lehre. Unden hat es zu wiederholten Malen auf den Konferenzen deutlich ausgesprochen, daß ihm die independentistische Verfassung der amerikanischen und englischen Baptisten (vgl. hierüber Loofs' Ausführungen im A. Kongregationalisten, Bd X, 681 ff.) gründlich mißfiel, und dabei die Einheit der deutschen Gemeinden stark betont. So sollte auch die neue große Kapelle in Hamburg nach seinen eignen Worten ein bleibendes Denkmal der Bundeseinheit und der Sammelpunkt der regelmäßigen Konferenzen sein, eine Schutzwehr wider Zersplitterung. Viele seiner Brüder teilten durchaus diese Auffassung und gaben sich willig unter seine geistesmächtige Leitung, durch welche der Baptismus wirklich vor dem Krebschaden der kleineren Kirchenparteien, der Auflösung in Atome, bewahrt worden ist. Je größere Aufgaben aber an die örtlichen Gemeinden herantraten, und je mehr selbstständige Kräfte in ihnen emporwuchsen, desto drückender empfand das independentistische Gemeindebewußtsein die Centralisation, welche sich als ein schweres Hemmnis der Ausbreitung erwies. Gerade in Hamburg zuerst, wo die größte Bundeseigenschaft bestand, mußte Unden die Durchbrechung seines prinzipiellen Standpunktes erleben. Mißbilligkeiten in der Zeitung, die zum Teil auch in persönlichen Gegensätzen wurzelten, führten hier 1871 zur Begründung einer zweiten Gemeinde in Altona, wobei Köbner und Lehmann mitwirkten, nachdem sie Unden, wie sie glaubten, von der Notwendigkeit dieses Schrittes überzeugt hatten. Gleich darauf aber erklärte dieser, daß die Gründung gegen seinen Willen erfolgt sei, und versagte der neuen Gemeinde die Anerkennung und Aufnahme in den Bund. Der Gegensatz zwischen den „ordnenden Brüdern“ verschärfte sich dadurch und konnte auch auf der Bundeskonferenz von 1873, nicht ausgeglichen werden. Denn durch unbekannte Presshebe war die Fackel der Zwietracht in alle Gemeinden geworfen worden und entzündete nun einen mehrjährigen Bruderkrieg, in welchem das eigentliche Kampfziel völlig verrückt und auf beiden Seiten mannigfach gekehrt wurde. Unden beharrte, wenn auch tiefer gebeugt, lange Zeit hartnäckig

auf seinem Standpunkt, und nur ganz allmählich reifte in ihm die Erkenntnis, daß er um des gesegneten Fortgangs seines Werkes willen den Widerstand aufgeben müsse. Auf der Konferenz von 1876 wurde der Friede geschlossen und die persönlichen Gegensätze in herzlicher Versöhnung ausgeglichen. Die Gemeinde Altona erhielt die nachgesuchte Anerkennung, und dadurch war mit dem Grundlag der „Centralisation“, den Ducken in 5 bester Absicht so starr festgehalten hatte, endgültig gebrochen.

Waren diese Jahre eine Zeit tiefter Demütigung für Ducken, so verklärte ihm nun um so innigere Liebe und Verehrung der Seinen den Lebensabend, welcher ihm nach Gottes Ratsschluß noch schweres körperliches Leid brachte. Der Greis spürte, daß seine Kraft gebrochen, und beschloß, die Arbeit seines Lebens, indem er 1878 sein christliches 10 Verlagsgeschäft dem Bunde als Missionsunternehmen vermachte. Im folgenden Jahre ereilte ihn ein Schlaganfall, der ihn lähmte und fortwährend auch seiner Geisteskräfte beraubte. In fünfjährigem Siechtum reifte er der Ewigkeit entgegen, behütet von der treuen Fürsorge seiner dritten Gattin, getragen von den Gebeten seiner Glaubensbrüder und bei aller Schwachheit seiner Erlösung in Christo sich klar bewußt. Am 2. Januar 15 1884 ist er fern der Heimat in Zürich entschlafen; seine Gebeine ruhen auf dem reformierten Kirchhof zu Hamburg, wo ihm die Gemeinde ein schlichtes Grabdenkmal setzte. Dreißigtausend Baptisten in Deutschland und den Nachbarländern trauerten um ihren geistlichen Vater, den seine Treue gegen die Schrift und seine siegreiche religiöse That 20 kraft zu einem Großen im Himmelreich machten. Ducken ist eine hervorragende Christen- 25 gestalt reformierten Gepräges; darin wurzeln seine Vorzüge und seine Schwächen. Steht er auch außerhalb der Grenzen der verfassten Kirche, so ist ihm doch nichts Christliches fremd gewesen, und überall auf den Pfaden der Inneren und Äußerer Mission begegnen wir seinen bahnbrechenden Zeugnis Spuren und seinem brennenden Eifer für die Werke des Evangeliums. Als Begründer des Baptismus in Deutschland gehört er der Kirchen- 25 geschichte an, denn die von ihm entsprossene Bewegung ist durch ihre Größe und Kraft nicht die unbedeutendste Erscheinung des deutschen religiösen Lebens im 19. Jahrhundert.

W. Gieselerbuj.

Duias f. d. H. Hoher Priester Bd VIII E. 255, 33 ff.

Duckelos f. Thargum.

30

Dosterzee, Johannes Jacobus van, gest. am 29. Juli 1882. — W. B. Brouns- 5 veld, J. J. van Dosterzee (Mannen van beteekenis, Haarlem 1882); G. H. Lamers, J. J. van Oosterzee en de dienst des Woords (Stemmen voor Waarheid en Vrede 1882, blz. 267 v. v.); J. J. van Oosterzee, Uit mijn levensboek. Voor mijne vrienden. Utrecht 1883; 10 J. J. Doedes, Een woord ter gedachtenis (Trechtsche Studenten-Almanak 1883); J. v. Gheef 25 Gildemeester, J. J. van Oosterzee als homileet en evangelieprediker (Theol. Studien 1883 blz. 371 v. v.); W. Branden Az, J. J. v. Oosterzee (Levensberichten der afgestorven mede- leden van de Maatschappij der Ned. Letterkunde 1883 blz. 43—79. Daran schließt sich 10 blz. 80—102 eine Lijst der geschriften van Dr. J. J. v. O. an); W. B. Brounsveld, Een theo- logisch klaverblad, Rotterdam 1897.

van Dosterzee ist geboren zu Rotterdam den 1. April 1817 und gestorben in Wies- 10 baden, wohin er sich zur Herstellung seiner Gesundheit begeben hatte, den 29. Juli 1882. Er wurde in dem Crasmanianischen Gymnasium in Rotterdam für den akademischen Unter- richt vorbereitet, von 1830—1831, besuchte dann vom Januar 1835 an die Universität 15 Utrecht. Hier hörte er zuerst unter andern Ph. W. van Heusde und A. A. v. Schröder; 20 dann während der Jahre 1836—1839 in der Theologie Heringa (emeritus), Bouman, Royaards, Wink. Schon im Anfang seiner Studentenzeit fand er in A. J. Doedes (f. d. A.), seinem späteren Kollegen in Rotterdam und Utrecht, einen Freund und Studien- 25 genossen, mit dem er, trotz der großen Verschiedenheit in Persönlichkeit und Charakter, die man bei ihnen wahrnahm, bis an seinen Tod in innigster Freundschaft verbunden 30 blieb. Schon als Student der Theologie that sich van Dosterzee durch seine Bewand- heit, Lebendigkeit, durch seine Anlagen und seinen Eifer hervor, ebenso durch seine be- sondere Liebe zur theologischen Wissenschaft. Auch offenbarten sich bei ihm schon hier 35 hervorragende Gaben für die Kanzel, so daß er zum Prediger geboren schien. Im Oktober 1839 wurde er Predigamtscandidat der niederländischen reformierten Kirche; den 22. Juni 1840 erwarb er sich, wie dies in Holland geschehen kann, den Grad eines 40 Doktors der Theologie durch die Verteidigung seiner theologischen Dissertation „de Jesu e virgine Maria nato“. Die Wahl dieses Gegenstandes stand mit seiner Verliebe

für das Studium des Lebens Jesu in Verbindung; ebenso mit seinem Wunsche, als Apologet der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte aufzutreten, wozu ihn Strauß angeregt hatte. Das Destruktive von dessen „Leben Jesu“ (1835) zog ihn durchaus nicht an. Schriften wie die von Tholuck und Neander, von Hagenbach, Ullmann, Dörner  
 5 hatten für ihn sehr viel Anziehendes. Obwohl damals ebenso wenig als später blind für das relative Recht der Angriffe, welche die sogenannte negative Kritik gegen die überlieferte konservative Vorstellung richtete, konnte er sich doch durchaus nicht in die Preisgebung des Wunders finden, und folgte auch später nicht der Tübinger Schule, wenn er auch sehr lebendiges Interesse für die Schriften von F. Ch. Baur und dessen Schülern  
 10 hatte. Von Anfang an hatte die biblische Geschichte, wie sie in den Schriften des Alten und Neuen Testaments enthalten ist, große Anziehungskraft für ihn und so blieb es bis an das Ende seines Lebens. Hierbei ist die Erziehung, welche er von seiner frommen Mutter erhalten hatte (seinen Vater hatte er frühe durch den Tod verloren), von großem Einflusse gewesen, ebenso auch der Unterricht, welchen er in  
 15 seiner Jugend von dem frommen und tüchtigen Rotterdamer Prediger Abr. de Vries erhalten hatte, welchem Manne sich van Dosterzee allzeit zu großem Danke verpflichtet fühlte.

Gut ausgerüstet und vorbereitet trat er am 7. Februar 1841 das Predigtamt in der Gemeinde Gennes-Vinnen (Provinz Utrecht) an. Von hier kam er zwei Jahre  
 20 später nach Alkmaar, sah sich aber bereits im November 1844 nach Rotterdam verlegt. Bald hatte van Dosterzee als Kanzelredner einen großen Ruf, und in Rotterdam Gelegenheit, seine volle Kraft auf dem Gebiete der geistlichen Beredsamkeit zu entwickeln und sich dadurch bekannt zu machen. Während eines Zeitraumes von achtzehn Jahren hat die Gemeinde zu Rotterdam ihn in ihrer Mitte arbeiten sehen, bis er im Beginne  
 25 des Jahres 1863 als Nachfolger seines Lehrers Vinke an die Universität Utrecht berufen wurde.

Daß van Dosterzee, mit seltenen Predigergaben ausgerüstet, zu den am reichsten begabten Kanzelrednern der neueren Zeit gehört hat, ist über allen Zweifel erhaben. Was im engeren Sinne die berühmtesten niederländischen Kanzelredner betrifft, so steht  
 30 er keineswegs in ihrem Schatten. Wie hoch man auch die Professoren van der Palm, Vorger, des Amoré van der Hoeven stellen mag, oder den Haag'schen Prediger Dermout, oder andere aus den letzten Jahren, so reibt sich van Dosterzee ihnen als ein Stern erster Größe an dem hemisphärischen Himmel an. In hohem Maße geistvoll in der Wahl seiner Texte, in der Disposition der Teile seiner Rede, in der Formulierung des Themas oder  
 35 auch der Überschrift, ist er Meister in der Bearbeitung des Stoffes, reich an Bildern, gewandt in den verschiedensten rednerischen Formen. Durch seinen allezeit lebendigen Vortrag zog er seine Zuhörer mit unwiderstehlicher Kraft an, erhob er sie, und erhielten sie durchweg den Eindruck, als ob sie eine Festrede gehört hätten. Kein Wunder, daß er allezeit und überall eine große Schar Hörer vor sich sah, deren Anzahl sich auch nie  
 40 verminderte, obwohl sich ihre Zusammensetzung, von geistlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, veränderte. Auch später, zu Utrecht, wo er ebenso wie seine Amtsgenossen in der theologischen Fakultät als Universitätsprediger auftreten mußte, blieb die Kirche stets gefüllt, wie man es bei ihm gewöhnt war. Die Toga des Professors hat denn auch die Entfaltung der glänzenden Eigenschaften des Kanzelredners nicht im mindesten be-  
 45 einträchtigt. Van Dosterzee hat stets in reichem Maße Sorge getragen, daß die, welche ihn nicht hören konnten, in den Stand gesetzt wurden, ihn zu lesen. Beinahe zweihundertsechzig Predigten sind von ihm selbst veröffentlicht worden, denen man nach seinem Tode noch zwölf hinzugefügt hat, so daß wir nun in ohngefähr zweihundertachtzig im Druck erschienenen „Leerredenen“ (so hat er sie selbst genannt), ein „monumentum  
 50 aere perennius“ dieses vor vielen gefeierten niederländischen Kanzelredners errichtet sehen. Die folgenden Bände „Leerredenen“ (Predigten) sind im Druck erschienen: Leerredenen (12-tal) 1846. Nieuwe Leerredenen (12-tal) 1848. Woorden des Levens (12-tal) 1851. Stemmen van Patmos (9-tal) 1852. Stemmen des Heils (12-tal) 1851. Verspreide Leerredenen 1843—1855 (17-tal) 1856. Mozes (12-tal)  
 55 1859. Levens vragen beantwoord (12-tal) 1860. Gedachtenis (10-tal) 1863. Feestbundel (16-tal) 1861. Zestal Leerredenen 1866. Christelijke Tijdstemmen (10-tal) 1866. Laatste Leerredenen (16-tal) 1872. Genade en waarheid (10-tal) 1881. Überdies: Twaalf Lijdenspreken: „Zie het Lam Gods“ 1883 (nach dem Tode des Autors). Früher erschienen noch: De Heidelbergse Catechismus  
 60 in 52 Leerredenen, 1869, 1870 (2. Aufl. 5. Tausend 1872, 3. [Titel-]Ausg. 1882)

und zu verschiedenen Zeiten noch obgeleitet „18 preeken of toespraken“ besonders. Wenn man an seinen Predigten etwas ansehen muß, dann ist es dies, daß sie zu blumenreich und zu oratorisch sind. Wurden auch die Hörer durch die große rednerische Begabung van Dosterzees gefesselt und gezwungen, mit gespannter Aufmerksamkeit seinen Predigten zu lauschen, für den Leser sind sie bisweilen ermüdend. Seine besten Predigten, die einfachsten und praktischsten, sind die über den Heidelbergschen Kathizismus, die als musterhaft gelten können. Seine herausgegebenen Predigten werden gerne gekauft und fanden ihre Leser in allen Kreisen. Bekannt ist die Thatsache, daß von seiner Predigt „Rome's Overwinnaar“, die er in den Tagen der Aprilbewegung des Jahres 1853 über Offenb. 19, 16 b hielt, innerhalb zwölf Tagen 11000 Exemplare verkauft wurden (auch ins Deutsche übersezt „Roms Überwinder“, Xantf. a. M. 1857). Uner wie großem Beifalle auch van Dosterzee gewohnt war zu predigen, so blieb er doch sehr weit davon entfernt, die Form über den Inhalt zu stellen, oder um der Form willen den Inhalt zu vernachlässigen oder zu verwahrlosen. Die Predigt war und blieb für ihn Predigt des Evangeliums, Verkündigung Jesu Christi nach den hl. Schriften, Verkündigung des Heiles, durch Gottes Gnade in Christo Jesu allen verlorenen Sündern geschenkt. Mehr und mehr war es denn auch Glaube an Jesum Christum und Befehrung und Heiligung, worauf seine Predigt hindrängte, oder welche er als zur Seligkeit erforderlich verkündigte. „Nach den hl. Schriften,“ dies müssen wir mit vollem Nachdruck in den Vordergrund stellen. Wie van Dosterzee, im ganzen genommen, kein Konfessionalist war, so war die Kanzel für ihn am allerwenigsten der Platz, auf dem er über das Evangelium der hl. Schriften hinaus dogmatisierte oder theosophierte, nach welcher Seite hin auch immer. Brachte es die Sache mit sich, oder lag es auf seinem Wege, ein oder das andere „Dogma“ zur Sprache bringen zu müssen (man denke an die Kathisismuspredigten), so ließ er der Forderung des Augenblickes ihr Recht widerfahren, ebenso dem Gegenstande selbst. Jedoch etwas predigen darum, weil es Kirchenlehre war, weil es in den Bekenntnisschriften stand, war seine Gewohnheit nicht. Nie war es ihm um Triebdorie zu thun, auch auf der Kanzel nicht, wie unzweideutig er auch als Apologet gegen jede Art von Unglauben auftrat. Das von ihm gerne gebrauchte Wort „Christianus mihi nomen, Reformatus cognomen“ ist sehr bezeichnend für seine ganze Art. Der reiche Vorrat an Predigten, welcher durch van Dosterzee in mehr als zwölf Bänden hinterlassen worden ist, giebt den Eindruck von einem Prediger, der biblisch-orthodox genannt werden muß, und der ein Recht hatte, sich selbst „evangelisch-orthodox“ zu nennen, wohl in dem Geiste und Sinne der niederländisch-reformierten Kirchenlehre, aber wahrlich nicht minder in dem Geiste und Sinne des Evangeliums der hl. Schriften. Nicht ohne Wert ist es, hier in Erinnerung zu bringen, was er bei der Herausgabe seines ersten Bandes „Leerredenen“ (1816) erklärte, da er es bei Herausgabe seines letzten Bandes (1881) wiederholen konnte. „Man wird“, so läßt er sich hören, „bei dem Lesen bemerken können, daß der Autor sich gern an die Seite derer stellt, welche den Beruf des Predigers nicht vorzugsweise dahin auf fassen, daß er unterrichte, sondern vornehmlich, daß er erbaue, aufbaue, erbebe, und die Zuhörer gleichsam bejeele . . ., daß er auf der Kanzel die Grenze zwischen Trümmigkeit des Herzens und wissenschaftlicher Theologie genau einzuhalten suche, und seine Subjektivität nicht ängstlich unterdrücke und verleugne. Es giebt vielleicht einige, welche diese Predigten vor allem vom Standpunkte der Rechtgläubigkeit oder Freisinnigkeit prüfen und zuerst nach der Farbe und dem Stempel fragen; diese möge die einfache Versicherung nicht ärgern, daß ich die Gemeinde lieber auf das Eine hinweise, was nach dem Evangelium allen Gläubigen noth thut, als daß ich das Vielerlei biete, was besonderen Schulen und Auffassungen der Theologie eigen ist. Während ich für mich selbst auf einem gemäßigten, versöhnenden Standpunkte des christlich-philosophischen Offenbarungsglaubens vorwärts zu streben suche . . ., wünsche ich jeglichem, der Christum lieb hat, die Bruderhand zu reichen und in der Liebe der Diener aller, aber niemandes Sklave zu werden“. Sein Verhältnis zu den verschiedenen Parteien und Richtungen hat van Dosterzee gegen Ende seines Lebens selbst beschrieben (Uit mijn Levensboek, blz. 201-208). Von den Modernen fühlte er sich wie durch eine Kluft getrennt. „Wo der Naturalismus beginnt, hört für mich das Christentum auf“. Bei der Mittelpartei (den Groningern) zog ihn das Supranaturalistische und Christocentrische an, aber ihr Christus war nach seiner Ansicht nicht der volle Christus der Schrift. Der Semiarrianismus und Apollinarismus verdaß bei ihnen in seinen Augen alles; ihr Liebsäugeln mit den Modernen und ihre Abneigung und Zucht auch vor einer sehr gemäßigten Orthodoxie konnte ihm nicht

gefallen. Dennoch näherte er sich in den letzten Jahren mehr als früher der rechten Seite dieser Mittelpartei, sowohl infolge einer gewissen ihm angeborenen Weite des Herzens, als auch „aus sittlichem Abscheu gegen das unerträgliche Treiben der sich reformiert nennenden Konfessionellen“. Zu den Ethischen stand er „in selbstständigem Freundschafts-  
 5 verhältnis, mit dem Bewußtsein einer nicht unwesentlichen Verschiedenheit“. Die zumal auf historisch-kritischem Gebiet sich vollziehende Annäherung der jüngeren Ethischen an die Modernen, von denen jene als „*juvenes bonae spei*“ betrachtet wurden, beobachtete er mit Bedauern, und ihre Vorliebe für die negative Kritik hielt ihn von ihnen zurück. Der kritischen Richtung stand er „keineswegs als Gegner“ gegenüber, aber man kann auch  
 10 durchaus nicht sagen, daß er für sie schwärmte. „Zwischen einem Kritiker und einem Pastoraltheologen, wie ich bin, ist ein großer Unterschied“. Seine Stellung zu den Konfessionellen war zuerst verhältnismäßig brüderlich, später bewußt geschieden, schließlich fast feindlich. Sein Urteil ging dahin, daß es dieser Richtung, wie sie unter Leitung von Dr. Kuyper auftrat, „nicht um den Herrn, sondern um die Lehre, nicht um das Leben,  
 15 sondern um das System, nicht um die Herde, sondern um das Futter zu thun war“, und im Blick auf Kirche und Wissenschaft hielt er „keine Partei für so verhängnisvoll, wie diesen intellektualistischen Formalismus“. Bei ihm selbst stand die supranaturalistisch-historische Auffassung des Christentums im Vordergrund, doch betonte er gegenüber der ethischen und kritischen Richtung seine apologetische Stellung und nannte sich im Unterschied von den Modernen auf der einen und den Konfessionellen auf der anderen Seite  
 20 mit Vorliebe evangelisch- oder christlich-orthodox.

Wie sehr van Dosterzee auch mit Herz und Seele sich der anstrengenden Arbeit widmete, welche die Kanzel von ihm forderte, so ist van Dosterzee doch zugleich von Anfang an mit Herz und Seele auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft thätig gewesen. Schon in seiner ersten Gemeinde begann er seine Abhandlung über „den Wert  
 25 der Apostelgeschichte“ (Werken van het Haagsch Genootschap, 7<sup>e</sup> dl. 1846), zu welcher er durch eine Preisfrage der Haagischen Gesellschaft angeregt wurde. Im Jahre 1845 schritten van Dosterzee und Doedes zur Ausföhrung des schon früher entworfenen Planes, eine wissenschaftliche theologische Zeitschrift herauszugeben. Die „*Jaarboeken voor Wetenschappelijke Theologie*“ (Jahrbücher für wissenschaftliche Theologie) be-  
 30 gannen damals zu erscheinen und haben damals und später an van Dosterzee eine sehr kräftige Stütze gefunden. Er eröffnete sie mit einer wichtigen apologetischen Studie (Verhandeling over den tegenwoordigen toestand der Apologetiek, I, 1—71), und ließ es später niemals an Beiträgen fehlen. Neben seiner Beteiligung an dieser Zeitschrift  
 35 muß vor allem das Werk genannt werden, an welchem er mit besonderer Vorliebe gearbeitet und in welchem er viele Resultate seiner Studien aus seinen früheren Jahren vereinigt hat, das „*Leben Jesu*“ (het leven van Jezus), ausgegeben in sechs Abteilungen, von 1846—1851. Dieses umfangreiche, auf breiter Grundlage angelegte Werk läßt uns  
 40 van Dosterzee am besten in seiner ganzen Eigenart kennen lernen. Um es jetzt billig zu beurteilen, muß man nicht allein die Zeit beachten, in welcher es erschienen ist, sondern auch die Leser, die er sich dachte. Auch unter dem gebildeten, nicht eigentlichen theologischen Publikum wünschte er Interesse für sein Werk zu finden, und benützte dann diese Gelegenheit, um eins oder das andere hier zu behandeln, das streng genommen nicht in  
 45 dieser Biographie behandelt werden sollte. Später erschien eine zweite, neue, vermehrte und verbesserte Auflage (1863—1865), als er schon als Professor in Utrecht thätig war. Damals jedoch mangelte ihm die Zeit und die Ruhe, um in gedrängter Form und unter  
 völliger Vermeidung alles dessen, was nicht zu dem „*Leben Jesu*“ gehört, eine Lebens-  
 50 beschreibung zu geben, bloß für das besondere theologische Publikum bestimmt. Nach seinem Leben Jesu hat er zu Rotterdam noch eine ausführliche, für gebildete Leser bestimmte Christologie folgen lassen (in 3 Teilen, Rotterdam 1855—1861. Eine deutsche  
 Uebersetzung des 2. Teiles erschien Hamburg 1864). In naher Verbindung mit diesen Studien stand eine andere Arbeit, zu welcher sein Freund und in mancher Beziehung  
 55 Geistesverwandter, Professor J. B. Lange in Bonn, ihm Veranlassung gegeben hatte. Wir meinen die Bearbeitung des Evangeliums Lucä für das theologisch-homiletische Bibelwerk. Dies war eine für van Dosterzee in jeder Beziehung sehr erwünschte Arbeit, für  
 welche er ganz der rechte Mann war. Allgemein bekannt ist, wie gut er sich der ihm  
 von Professor Lange aufgetragenen Aufgabe entledigte, und daß der Teil, in welchem  
 60 das dritte Evangelium behandelt ist (Vielefeld und Leipzig 1859, 4. Aufl. 1874) mit zu den besten von Langes Bibelwerk gerechnet werden kann. Im Jahre 1861 erschien dann  
 noch seine Bearbeitung der Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon, im Jahre 1862

die mit Lange gemeinsam unternommene des Briefes Jacobi. Außer dem hier Genannten kamen noch vielerlei andere Aufsätze verschiedener Art aus der Feder des Rotterdammer Predigers, der stets forstfuhr, vor der Gemeinde mit seiner Arbeit auf der Kanzel aufzutreten, als ob er für nichts anderes als hierfür Auge und Herz gehabt hätte.

Es ist hierbei merkwürdig, daß van Dosterzee, den niemand der Streitlust auf wissenschaftlichem oder kirchlichem Gebiete beschuldigen kann, dennoch in seiner Rotterdammer Periode auf wissenschaftlichem Gebiete als Kämpfer auftreten mußte. Zuerst hatte er mit Opzeomer im Jahre 1846 und 1847 eine wissenschaftliche Streitigkeit infolge seiner apologetischen Studie in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Theologie, wogegen Opzeomer seine Bedenken vorgebracht hatte; später, im Jahre 1850, mit Scholten, dessen „Leer der Hervormde Kerk“ (Lehre der reformierten Kirche) er in der genannten Zeitschrift beurteilt hatte, wogegen der genannte Theologe sich wehrte. Auch später hat van Dosterzee, wie friedlich er auch gesinnt war, und wie sehr auch des Titels eines Theologus pacificus würdig, auf den Kampfplatz treten müssen, sei es der notwendigen Selbstverteidigung wegen, sei es, daß er das angegriffen sah, was er allezeit mit Wärme vertreten hatte; so z. B. als er kurz vor seinem Heimgange die Feder ergreifen mußte, um gegen Dr. H. Kuyper über die Theopneustie zu schreiben. (Theopneustie. Brief aan een vriend over de Ingeving der Heilige Schriften, Utrecht 1882). Ging es auch dann und wann warm in dem Streite zu, niemals hat er zu den Kontroversirten gehört, welche Personen und Sachen nicht voneinander zu unterscheiden wissen. Von Bitterkeit war bei ihm keine Sprache, und eine feindliche Haltung hatte man bei ihm nie zu befürchten.

Daß man ihn allgemein auch für einen akademischen Lehrstuhl bestimmt ansah, wird Niemanden in Verwunderung setzen. Endlich schlug auch die Stunde, daß er das Ratheder bestiegen sollte. Hatte er bis dahin unter großem Beifall als Prediger des Evangeliums in Rotterdam arbeiten dürfen, so öffnete ihm der Tod des H. C. Vinke, Professors in Utrecht, den neuen Wirkungskreis an der Alma Mater, in welcher er früher, außer Vinke, auch noch Bouman und Noyaards hatte hören können. An die Stelle von Noyaards (gest. 1854) war inzwischen Bernard ter Haar getreten. Dr. J. J. Doedes war im Jahre 1859 seinem Lehrer H. Bouman (zuerst emeritus und dann gest. 1863) gefolgt, nachdem er während zwölf Jahren der Amtsgenosse van Dosterzees an der reformierten Gemeinde zu Rotterdam gewesen war. Am 30. Januar 1863 hielt der letztgenannte seine Inauguralrede: „De scepticismo, hodiernis Theologis caute vitando“, und hatte nun, als Nachfolger Vinke's, Biblische Theologie (des neuen Bundes), christliche Dogmatik und praktische Theologie zu lehren. Wie er das gethan hat, davon zeugen die akademischen Lehrbücher, welche er später herausgegeben hat, von denen ein Theil ebenso wie viele seiner anderen Schriften auch in das Deutsche und anderen Sprachen übersetzt worden sind, und den Lesern dieser Realencyclopädie nicht unbekannt geblieben sein werden. Mit seine biblische Theologie des NT (Theologie des Nieuwen Verbonds, Utrecht 1867, 2. verm. Ausg. 1872) kurz und gedrängt, so ist er viel ausführlicher in seiner „Christelijke Dogmatiek“ (2 The. Utrecht 1870—1872). Diese Arbeit vergewahrtigt, wie der Verfasser selbst in der Vorrede sagt, deutlich genug den evangelisch-kirchlichen Standpunkt, von dem aus er der Wissenschaft und der Gemeinde des Herrn zu dienen trachtete. Gegenüber einer polemischen Behandlung der Sachen hat er einer theistischen und apologetischen den Vorzug gegeben. Die christliche Dogmatik ist ihm eine historisch-philosophische Wissenschaft. Ihr Object ist die sittlich-religiöse Wahrheit, welche von der christlichen Kirche im ganzen, oder von einer besonderen christlichen Kirchengesellschaft besonders bekannt wird. Christliche und kirchliche Dogmatik brauchen in keiner Weise einander gegenüber zu stehen. Was die Quellen betrifft, so ist auf christlich-reformiertem Standpunkte nach van Dosterzee zu unterscheiden zwischen der hauptsächlichsten und der untergeordneten Quelle (sont primarius et secundarius). Bei der Betrachtung der beiden muß, meint er, die Werthschätzung der Person Christi selbst als der eigentlichen Hauptquelle voranstehen, und hat sich zugleich die Untersuchung anzuschließen, ob und inwiefern auch das christliche Bewußtsein unter die Quellen unserer Wissenschaft aufgenommen werden darf. In der Folge wird dann Christus als die Hauptquelle bei der Erörterung der Dogmatik dargestellt. Die hl. Schrift, insbesondere das NT, wird als die vornehmste Erkenntnisquelle und als der Prüfstein der Wahrheit besprochen, die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche gelten als Quellen zweiten Rangs, durch welche die christliche Dogmatik sich vielmehr bei ihrem geschichtlichen, denn bei ihrem philosophischen Theile leiten lassen kann. In der Dogmatik selbst handelt van Dosterzee nacheinander über Gott als den obersten König des Reiches Gottes, über den Menschen als den Unterthan des Reiches Gottes, 99

über Jesus Christus als den Stifter des Reiches Gottes, über die Erlösung oder über das Heil des Reiches Gottes, über den Heilsweg oder über das Grundgesetz des Reiches Gottes, über die Kirche oder über die Erziehungsanstalt des Reiches Gottes, über die Zukunft oder über die Vollendung des Reiches Gottes. Von dieser christlichen Dogmatik erschien im Jahre 1876 eine durchgesehene und verbesserte Ausgabe, in der Hauptsache, so wie man es von dem Schreiber erwarten konnte, nicht verändert. Obwohl er so viel als möglich biblisch-evangelisch und reformiert zu sein bestrebt war, so gab doch sein eigenes Urtheil stets den Ausschlag, und man empfing also, wie vorauszusehen war, in dieser „Christelijke Dogmatiek“ die Dogmatik von van Dosterzee. —

Besonders lebte er jedoch in der „Praktischen Theologie“, namentlich in der Homiletik, die seine wärmste Sympathie genoß. In der Homiletik konnte der Meister in der heiligen Beredsamkeit theoretisch und methodologisch auseinanderlegen, was er während vieler Jahre praktisch auf der Kanzel ausgeübt hatte und was er noch fortwährend als akademischer Prediger in der Praxis anzuwenden suchte. Hierbei sprach er vor allem als ein der Sache Kundiger mit ganz besonderer Vorliebe. Außer der Homiletik behandelte er hier noch Liturgik, Katechetik und Pastoral-Theologie, in einem Anbange noch kurz die christliche Hagiologie (Missionswissenschaft) und christliche Apologetik. Seine Vorlesungen über die praktische Theologie und die Übungen, die er, zumal in der Predigtkunde, mit seinen Schülern abhielt, wurden von diesen sehr gerne besucht. Van Dosterzee wußte die Studenten mit herzlicher Liebe zu befehlen für das Predigeramt, vor dem er ihnen eine hohe Achtung einzuflößen verstand, und seinen praktischen Hinweisen haben jene in ihrem späteren Leben als Pfarrer sehr viel zu verdanken gehabt. Sein Handbuch der praktischen Theologie (Praktische Theologie. Een handboek voor jeugdige godgeleerden. 2 dln. Utrecht 1877, 78; 2<sup>e</sup> verm. Uitg. 1895, 98), ins Englische, Deutsche (Heilbronn 1878, 79) und Dänische übersetzt, ist ohne Zweifel das beste seiner akademischen Lehrbücher und verdient noch lange in mehrfacher Beziehung ein Mentor besonders für junge Prediger zu bleiben. Stellt man sich nun vor, mit wie viel Liebe van Dosterzee an seinen dogmatischen und praktischen Kollegien hing, so kann man leicht ermeßen, wie wenig ihm die Veränderung behagte, welche in den Niederlanden durch das neue Gesetz in den höheren Unterricht gebracht wurde. Durch dieses Gesetz wurde der Unterricht in der biblischen Theologie, in der Dogmatik und in der praktischen Theologie nicht der theologischen Fakultät übertragen, sondern der Versorger der Kirche überlassen. Auf diese Weise sah van Dosterzee sich aller seiner Lehrfächer beraubt. Andere Lehrfächer wurden ihm jetzt aufgetragen. Daß diese Vertauschung der Fächer ihm nicht angenehm war, ist zu verstehen. „Die Aufgabe, die ich hatte — schrieb er später (Uit mijn Levensboek blz. 166) — war mir lieber als jede andere, und es fiel mir nicht schwer einzusehen, daß bei dem Tausch für mich der Verlust den Gewinn ziemlich bedeutend übersteigen würde. Von Anfang an hatte mich, auch im Dienst der Wissenschaft vor allem das Wohl der Kirche des Herrn am Herzen gelegen, und es konnte mir nur tiefen Schmerz bereiten, jetzt die Aufgabe der unmittelbaren Ausbildung ihrer Hirten und Lehrer anderen Händen überlassen zu müssen. Vielleicht hätte ich darum das kirchliche Professorat nicht verschmäht, falls es mir von befugter Seite auf gesetzliche Weise und wenigstens mit einiger Dringlichkeit angeboten worden wäre. Doch dies ist, mögen die Gründe sein, die sie wollen, durchaus nicht der Fall gewesen. Die von mir bis dahin mit Gottes Hilfe und ehrenvoll erfüllte Aufgabe glaubte die hohe Kirchenversammlung [die Synode] — vielleicht im Interesse der konservativen Akademie Utrecht — vorzugsweise in Groningische und modernisierende Hände legen zu müssen“. Er erhielt nun den Unterricht in der Religionsphilosophie, die Einleitung in das NT und die christliche Dogmengeschichte. So bewegte er sich nach dem 1. Oktober 1877 auf einem für ihn teilweise neuen Boden. Hierzu kam, daß die Mitglieder der theologischen Fakultät nun nicht mehr wie bisher Universitätsprediger waren, da das neue Gesetz keine Universitätsprediger mehr kennt. Gegen seinen Willen und Wunsch sah er sich denn nach dem 1. Oktober 1877 der Stelle eines Universitätspredigers entbunden; er, der dieses Amt so gerne behalten hätte, fühlte sich einigermaßen in seinem Berufe geschädigt. Jedoch fuhr er unermüdet fort, mit Wort und Feder für Kirche und Theologie zu arbeiten. (Kleinere Aufsätze hat er in den letzten Jahren als „Mitteilungen und Beiträge für Kirche und Theologie“ erscheinen lassen, I, 1871, 1872; II, 1873—1875). Am 6. Februar 1881 durfte er das 40jährige Jubiläum seines kirchlichen Amtes (7. Februar 1841) festlich feiern, nachdem er kurz zuvor (25. Januar) das Gedächtnis seiner 40jährigen Ehe hatte feiern dürfen. Aber allmählich schwachte eine Krankheit in der letzten Zeit seine Kräfte. Wiederherstellung der Gesunde-



heit wurde gesucht, aber nicht gefunden. Das Gedächtnis nach dem Tode war, mit einem Gedächtnis, das viel und vielerlei festhalten konnte und sich an alle Gebote hielt, hatte er doch nicht mehr die frühere Vergeßlichkeit, sah sich auf sich selbst und mehr beschränkt, und entziefte gegen Ende Juli 1882 bereit und fertig ein Buch, das er in die Hände der Familie übergeben wollte. Noch immer spricht er durch das, was er geschrieben hat, und die Familie hört man noch täglich sein Wort, wenn man bei der Hausandacht, die aus Englische und Schwedische übersehtes christliches Hausbuch, Het jaar des Levenswoorden voor iedereen dag (Amsterdam 1871, 75), gebraucht.

Will man van Zosterzee selbst über sein Leben und über seine Lebensweise hören, den verschiedenen Perioden seiner Wirksamkeit hören, so hat er seinen Freunden ein Gedächtnis hinterlassen in der nach seinem Tode erschienenen Schrift „Aus meinem Tagebuche; für meine Freunde; Utrecht 1883“. (Uit mijn Levensboek, Voor mijn vrienden, Utr. 1883.) Es umfaßt eine Serie von mehr oder weniger vertraulichen Mitteilungen, die für einen engeren Freundeskreis bestimmt sind, bei denen der Autor sich auf Einstimmigkeit in Sympathie und Antipathie rechnet. Will man ihn in der Eigentümlichkeit seiner Persönlichkeit kennen lernen, so suche man in diesen, von einem seiner Söhne, dem würdigen Prediger zu Enschede (jetzt zu Leijp), R. G. van Zosterzee herausgegebenen Blättern Auskunft. Derselbe fügte einen Anhang hinzu (S. 192—272), in dem wir auch eine vollständige Liste aller Werke finden, kleiner und größer Aufsätze, Beiträge und Gelegenheitschriften, die überhaupt aus der Feder des reichbegabten Redners, 20 Lehrers und Schriftstellers hervorgekommen sind, welche zum Teil auch in das Gebiet der schönen Wissenschaften und Kunst gehören, ebenso in das der Poesie. Hier findet man auch angegeben, was in andere Sprachen übersezt ist (bekanntlich ist dessen nicht wenig), zugleich hat man eine Übersicht dessen, was er außerhalb des theologischen, kirchlichen oder erbaulichen Gebietes geleistet hat. Sehr viele der kleinen Aufsätze und Beiträge sind 25 später in zwei Sammlungen erschienen. a) 1. Redevoeringen, Verhandelingen en verspreide geschriften, Rott. 1857. 2. Varia. Verspreide geschriften, Rott. 1861. b) Verspreide geschriften. I. Christelijk-litterair. Opstellen, Amst. 1877. II. Christelijk-historische Opstellen, Amst. 1878. III. Christelijk-kerkelijke Opstellen, Amst. 1879.

Der Verfasser der bekannten „Vorlesung über das Verhältnis Goethes zum Christentum“ („Voorlezing over de betrekking van Goethe tot het Christendom, 1856), und von „Dichterisches Genie; eine Schillerstudie“ (1859), hat stets gezeigt, daß er ein offenes Auge und auch ein warmes Herz für Litteratur und Kunst besaß. Sehr richtig ist er in dieser Hinsicht von einem seiner jüngeren Freunde und früheren Rotterdamischen Amtsbruder, Dr. W. Franken, beurteilt worden, in der „Lebensskizze“, welche in den Lebensbeschreibungen der Mitglieder der Gesellschaft für niederländische Litteratur zu Leiden zu finden ist (Levensschetsen, in de Levensberichten van Leden der Maatschappij van Nederlandsche Letterkunde te Leiden), auch besonders herausgegeben, Hett. 1884. Eine warme, wohlverdiente Anerkennung hat der Entschlafene als Mangelredner 10 gefunden in einer hemeltischen Studie „J. J. van Zosterzee als Hemilet und Prediger des Evangeliums“, durch einen seiner Schüler, Dr. J. van Osbeel-Gildemeester, in der Zeitschrift: „Theologische Studien“, 1883, S. 371 ff., vgl. damit den Aufsatz von Prof. Dr. Lamers: „J. J. van Zosterzee und der Dienst am Worte“ in „Stemmen voor Waarheid en Vrede“, 1882, S. 267 ff. Eine Übersicht über sein Leben und 15 Wirken gab Dr. A. W. Bronsveld in der Serie von Biographien: „Mannen van Be-teekenis“ (Männer von Bedeutung), Haarlem 1882, XIV. Sein Kollege und Freund Doedes gab eine kurze Skizze seines Lebens bereits im Jahre 1882 in: „Een woord ter gedachtenis“ (Ein Wort zum Gedächtnis), aufgenommen in dem Utrechter Studenten-Almanach, 1883. Daß van Zosterzee eine dichterische Anlage hatte, sah ich in dem Band „Uit de dichterlijke nalatenschap“ (aus der dichterischen Hinterlassenschaft) von Dr. J. J. van Zosterzee, herausgegeben von J. J. Z. ten Kate, Amst. 1884, in welchem auch die Verse vorkommen, welche von diesem unserm gelehrten niederländischen Dichter am Grabe seines Freundes, 3. August 1882, vorgelesen worden sind. Das, was an diesem Tage weiter von andern Freunden, ebenso wie von Doedes an dem Grabe ge- 25 sprochen worden ist, wurde später vereinigt herausgegeben unter dem Titel: Bij het graf van Dr. J. J. van Oosterzee. Utrecht 1882. Später erschien: „Onthulling van het gedenkteeken van Dr. J. J. van Oosterzee“, 1. Mai 1884; Worte, gesprochen von Professor Dr. Krumpf, um von kürzeren Mundabungen zum Gedächtnis des Entschlafenen nicht zu sprechen.

Was auch immer über van Oosterzee geschrieben sein mag, es giebt doch nicht den Eindruck wieder, welchen seine lebendige, aufgeweckte, von Natur lebenslustige, geistreiche Persönlichkeit machte. Er war ein Mann des frühen Wortes in allen Zuständen und Verhältnissen des Lebens. Er war zum Prediger geboren, vorzugswiese zum Festpredner. Sollte sein Auftreten ihn in seiner vollen Kraft zeigen, dann mußte man ihn an einem Feste hören. Ein Jubelglaube, eine Weiberede, eine frühliche Gedächtnisfeier, ein Erinnerungswort, er war der Mann dazu wie wenige. Ein Meister in dem Halten von Festreden begann er stets mit etwas Zutreffendem, wußte er gerade den rechten Ton anzuschlagen, um die Zuhörer in eine Feststimmung zu versetzen. . . . Man brauchte nicht zu fürchten, daß etwas Übertriebenes, eine künstliche Wärme zum Vorschein kommen würde. So haben wir ihn gehört und gesehen, in Kirchen und in Versammlungssälen, unter freiem Himmel oder im kleinen Kreise in einem geselligen Hause; mochte es bei einer Versammlung der evangelischen Allianz oder bei Errichtung eines Monuments sein, bei einer Predigerversammlung oder bei der Feier eines 100jährigen Jubiläums. Besonders bei großen christlichen Festen, wo gleichsam mit allen Orgeln gespielt werden konnte, war er in seinem Elemente als würdiger Dolmetscher der heiligen christlichen Festfreude. Dies alles muß man auch in Rechnung bringen bei Beurteilung seiner Schriften und seiner ganzen Wirksamkeit. Das „Sursum corda“ war seine Losung im weitesten und reichsten Sinne des Wortes. (J. J. Doedes \*) E. D. van Beun.

Open Brethern i. d. N. Darby Bd IV S. 191, 56 ff.

Opfer in der kathol. Kirche i. d. N. Meise Bd XII S. 664 ff.

**Opferkultus des Alten Testaments.** — Litteratur: J. Saubert, De sacrificiis veterum. 1659; W. Outram, De sacrificiis, 1678; Zylke, Versuch über die Natur u. s. w. der Opfer, mit Zusätzen von Semler, 1778; W. Batte, Religion des ATs, 1835; Scholl, Die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden, in Klauers Studien der ev. Geistlichen Württemberg, Bd I, II, IV, V; B. Thalhofer, Die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus, 1848; Neumann, Die Opfer des alten Bundes, deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. und christl. Leben, 1852 f.; C. Niehm, Ueber das Schuldopfer, ThZs, 1854, S. 93 ff.; W. F. Rind, Das Schuldopfer, ThZs, 1855, S. 369 ff.; A. F. Keil, Ueber die Opfer des alten Bundes, luther. Zeitschr. 1856 f.; Franz Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrieft, 1857, S. 735 ff.; C. C. W. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus II, S. 189 ff.; J. Ehr. K. v. Hofmann, Christbeweis II, 1, S. 214 ff., 2. Aufl. 1859; A. Tholuck, Komm. zum Brief an die Hebräer, Beilage 2, 5. Aufl., 1861; J. H. Aurig, Der alttestamentliche Opferkultus, 1862; H. Ewald, Altenthümer des Volkes Israel, 3. Aufl., 1866; Wagemann, Das Opfer nach der hl. Schrift, 1866; C. W. Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes II, 1 (1870) S. 129 ff. (Vgl. deselben Art.: Das Opfer, Evang. Kirchenztg. 1852); A. Riischl, Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung II, 1874; 3. Aufl. 1889. Und dagegen C. Niehm, Begriff der Sühne im AT. 1877 und v. Trelli. Mitteil. Prämissen zur neuesten Veröhnungslehre, ZRZ. 1884; und Schmoller, Das Wesen der Sühne in der alttest. Opfertora, ThZs 1891; J. Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Isr., 1878; 5. Aufl. 1899; R. Kittel, Neueste Wendung der pentateuch. Frage in den Theol. Studien aus Württemberg II, 1881, bei. S. 47 ff.; J. C. Bredenkamp, Gejez und Prophezen 1881; Ed. König, Hauptprobleme der altisr. Religionsgeschichte 1884; Robertson Smith, Religion der Semiten, deutsch 1899; Andrew Lang, The Making of Religion 1898; James Robertson, Alte Religion Israels, deutsch 1896; Paul Haupt, Babylonian Elements in the Levitic Ritual im Journal of Biblical Literature 1900; H. Zimmern bei Schrader RAlt<sup>2</sup> 1903, S. 594 ff. — Vgl. auch F. Volz, Die Handauslegung beim Opfer, ZATW 1901, S. 93 ff.; A. Büchler, Theophrastus Bericht über die Opfer der Juden, ZATW 1902, S. 202 ff. — Ferner die Handbücher über alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte von Lehler, Dillmann, H. Schultz, Smend u. s. w. und über alttestamentliche Archäologie von J. D. Michaeis (Mosaisches Recht), Saalschütz, De Wette, Ewald, Keil, Nowak, Benzinger u. s. f. Endlich die Artikel Opfer in den biblischen Realwörterbüchern von Winer, Schenkel, Niehm, Guthe u. s. f. Die rabbinischen Erörterungen über das Opfer siehe bei Otho, Lex. rabb. phil. p. 549 s. und Göttinger, Juris Hebr. leges p. 143 s.

Den alten Völkern ist im allgemeinen die Gewohnheit eigen, ihre Verehrung der Gottheit nicht in bloßen Worten, sondern hauptsächlich durch Darbringung von Gaben, Opfern (wen offerre) zu bezeigen. Bei ihrem Kultus ist das Opfer in der Regel die Hauptthat; es ist die vernehmteste heilige Handlung, daher geradezu sacrificium genannt. Erst durch die dargebrachten Geschenke von größerem oder geringerem Wert, die der Mensch sich selbst einzieht, erweist sich seine Gottesverehrung als ernst gemeint; erst diese Gegengaben lassen seine Dankesworte aufrichtig erscheinen; erst wenn er sich etwas kosten

läßt, erhält die Bitte an die Götter den rechten Nachdruck und ~~Druck~~ auf Gewährung; wo er aber sich einer Verfehlung gegen jene bewußt ist, kann sein ~~Wunsch~~ auf Er-  
 höhrung hoffen, wenn er durch ein Zühnopfer das an der Götter ~~Verfehlung~~ Unrecht  
 einigermaßen gutgemacht hat. Dies ist dem gemeinmenschlichen Götter ~~Verfehlung~~ nämlich, daß  
 es weitbergehender Erklärungen nicht bedarf, welche neuerdings oft voraus ~~gesetzt~~ worden sind,  
 um den Opferbrauch zu verstehen. Das allerdings fehlt derselbe voraus, daß die Götter  
 an solchen Gaben Wohlgefallen und davon einen Genuß habe wie der Mensch. Im  
 naivsten, ältesten Stadium wird dies so verstanden, daß auch der Gott ein ~~Speiseopfer~~  
 welche der Mensch ihm mit Vorliebe darbringt; wenigstens wird angenommen, der Duft  
 der in der Flamme zu ihm emporsteigenden Gabe sei ihm angenehm (Gen 8, 21; Ex 1,  
 9, 13, 17). Das gröbere Heidentum denkt sich die Götter hungrig und durstig nach  
 solchen Spenden, wodurch sie leicht in Abhängigkeit von den Darbringern geraten. Bei  
 späterem Fortschreiten der Mesorien, wo die Wertlosigkeit der materiellen Güter für die  
 Gottheit erkannt wird, bleibt doch die Überzeugung, daß die Entäußerung davon seitens  
 der Menschen zu Ehren der Gottheit dieser wohlgefällig sein müsse, so gut wie sonstige  
 freiwillige Entäußerung und Kasteiung.

Dies alles ist psychologisch leicht begreiflich. Man hat wohl gemeint alle Speiseopfer  
 vom Totenkultus ableiten zu sollen und in ihnen sogar einen Beweis dafür finden wollen,  
 daß die Gottheiten, denen sie dargebracht werden, samt und sonders aus Abnengeistern  
 hervorgegangen seien. Andrew Lang (The Making of Religion, London 1898), welcher  
 diese letztere Theorie gut widerlegt, ist der Meinung, der oberste, erhabene, himmlische  
 Gott sei — nach Analogie heutiger Beispiele in Afrika und Australien — ursprünglich  
 nicht mit Opfern verehrt worden. Auch bei Nabuch, dem Gott Israels, stelle der Opfer-  
 kult eine Entartung dar, vielleicht unter Übertragung der Gebräuche des Geisterdienstes  
 auf ihn. Allein es bedarf bei dem kindlichen Verhältnis des Menschen zu Gott in so  
 früher Zeit dieses Mittelgliedes nicht. Ein Kind fühlt sich auch gedrungen, seinen Eltern  
 von dem zu schenken, was ihm wertvoll ist, unbekümmert um die Frage, was sie damit  
 anfangen können. Robertson Smith (Religion der Semiten, deutsch 1899) hinwieder will  
 den Ursprung aller Tieropfer in einem Gemeinschaftsmahl sehen, in welchem je ein Stamm  
 von dem seinen Gott und Ahnen (Totem) darstellenden heiligen Tiere aß. Die eigent-  
 liche Opferidee würde dabei ganz zurücktreten; die cerealen Gaben dagegen hätten den  
 Charakter eines dargebrachten Geschenks oder Tributs. Diese Seite wäre mehr durch  
 landwirtschaftliche Verhältnisse nahegelegt und erst in späterer Zeit auch beim Tieropfer  
 die vorherrschende geworden. Allein alle diese, zum Teil auf recht späte Gebräuche ge-  
 stützten, Theorien vom prähistorischen Ursprung des Opfers lassen sich zum mindesten nicht  
 beweisen und stehen mit dem, was das Alte Testament aus früher und frühester Zeit  
 mitteilt, nicht im Einklang. Hier zeigt sich gerade in den ältesten Zeugnissen das Be-  
 dürfnis, die Gottheit, welche den Menschen erschienen ist, zu bewirnen durch eine Opfer-  
 gabe (Hi 6, 17 ff.; 13, 15 ff.), sie durch Opfer zu begütigen, wenn man ihren Zorn er-  
 fahren oder zu fürchten hat (Gen 8, 20 f.; 1 Za 26, 19). Mindestens ebenso alt wie  
 das sakramentale Bundesmahl (z. B. Gen 31, 54) ist die Olah, das Brand- oder Ganz-  
 opfer, welches ausschließlich zur buldigenden Darbringung an Gott bestimmt ist. Von  
 jeher drückte man, wie es von Kain und Abel erzählt ist, seinen Dank an Gott aus,  
 indem man die Erstlinge von Herden und Feldfrüchten, also blutige und unblutige Opfer  
 gaben ihm darbrachte, Gen 4, 3 f. Kurz, das Opfer war vor allem Verkörperung des  
 Gebets. Zur Anrufung Gottes gehörte der Altar, Gen 12, 7 f. In ihre Opfer legten  
 die Menschen schon in vorisraelischer Zeit ihre wärmsten religiösen Empfindungen, die  
 sie nur unvollkommen in Worte zu fassen wußten. Die ersten Opfer sind in der Bibel  
 nicht auf ausdrücklichen göttlichen Befehl zurückgeführt, noch weniger im Interesse einer  
 Priestererschaft angeordnet; sie sind dem unwillkürlichen Drang des Gottesbewußtseins ent-  
 sprungenen so gut wie die Gebete. Als Verkörperung derselben Empfindungen kann das  
 Opfer alles das ausdrücken, was der Mensch im Gebete vorträgt. Selbstverständlich darf,  
 wie schon Gen 4 sich zeigt, die entsprechende Gesinnung dabei nicht fehlen, ohne welche  
 kein Opfer Gott angenehm sein kann. — Schon in der patriarchalischen Zeit tritt aber  
 auch das Opfermahl (Gen 27, Schlachtfest) auf, welches die Festsetzung einer Gemeinschaft  
 unter den Menschen im Angesichte der Gottheit bezweckt. Dies findet seine Stelle be-  
 sonders bei Bündnissen, Friedens- und Vertragsabschlüssen u. dgl. Überhaupt aber waren  
 wichtige Unternehmungen von Opferhandlungen begleitet (Gen 16, 1) und vollends reli-  
 giöse Feste ohne dieselben nicht denkbar (Ex 10, 25). Wie die Feste selbst nahmen daher  
 die Opfer den Charakter periodischer Regelmäßigkeit an. Mose hat diese Bräuche auf

genommen. Die grundlegende Bundeseschließung der israelitischen Stämme am Sinai vollzog sich nicht ohne ein feierliches Bundesopfer und Bundesmahl (Ex 24, 5 ff.; vgl. B 50, 5). Zeit Mose ist der Jahwekultus in Israel bis zum Exil sicher nie ohne Opfer gewesen. Mose selber hat ohne Zweifel die längst geübten Opferbräuche der neuen Gottes-  
 5 erkenntnis und Nationalreligion entsprechend revidiert und ausgestaltet, mag immerhin vieles, was sich jetzt im Pentateuch von Opferregeln findet, später aus der Praxis ge-  
 flossen sein. Vgl. den Art. Mose, Bd XIII, S. 500 f.

1. Was den Ort betrifft, wo geopfert werden sollte oder durfte, so ist er von Anfang an nicht gleichgültig gewesen. Vielmehr setzte man von jeher an solchen Stätten  
 10 eine besondere Gegenwartigkeit Gottes voraus und errichtete daher Altäre vorzugsweise an Erthlichkeiten, wo Gott oder eine göttliche Macht erschienen war oder ein ihr besonderes  
 Walten betätigt hatte (Ex 17, 15; Gen 28; Ri 6, 24). Der gegebene Mittelpunkt des nationalen Opferdienstes war schon unter Mose die Hütte Jahwehs mit der Bundeslade. Ex 17, 1 ff. verbietet sogar jede Schlachtung an einem anderen Ort als vor der Hütte,  
 15 wo das Blut an den Opferaltar kam. Dt 12 enthält eine Abänderung dazu für die Zeit des Wohnens im Lande Kanaan, wo sich jene Bestimmung nicht mehr durchführen ließ, indem Vs. 15 f. profane Schlachtung von Haustieren von der kultisch geweihten  
 unterschieden wird: erstere soll überall gestattet, aber das eigentliche Opferschlachten an das Centralheiligtum gebunden sein. Anders Ex 20, 24 (J), wo zwar auch nicht der  
 20 Ort des Opfers völlig freigegeben, sondern eine Bezeugung Gottes zu Gunsten eines Ortes, an dem er dadurch geehrt sein wolle, vorausgesetzt wird, aber eine unbestimmt große Zahl von Altären zur Darbringung von Opfern, sowohl Brandopfern als Gemein-  
 schaftsoffern, in Aussicht genommen ist. Daß diese offenbar vordexonomische Bestimmung gar kein Centralheiligtum kenne, ist nicht zutreffend. Wird doch schon im  
 25 Bundesbuch eine dreimalige jährliche Wallfahrt aller Männer nach demselben verlangt Ex 23, 14 ff.; vgl. Vs. 19; ebenso 34, 23 f. Auch drängt sich für die Zeit des Wüstenzuges die Konzentration des Kultus auf ein einziges Heiligtum unabweislich auf. Allein  
 unbeschadet des nationalen Centralheiligtums gestattet Ex 20, 24, zum Lokalgebrauch kunst-  
 30 lose Erd- und Steinaltäre für Darbringung von Opfern zu errichten, wie sie in der That von Männern wie Gideon, Samuel, Elia hergestellt worden sind. Auch von den Kanaanitern her sind unzweifelhaft manche Heiligtümer übernommen und dem Jahweh  
 geweiht worden. Dabei hat sich aber auf diesen Bamoth viel heidnisches Unwesen an-  
 35 gesammelt, und so erklärt sich, daß späterhin jene Erlaubnis wieder zurückgenommen und die altmosaische Idee der Vereinigung des ganzen Volkes um Ein Heiligtum durchgeführt wurde. Dies verlangt das Deuteronomium, welches die strikte Einheit der Opferstätte  
 fordert und dafür das Zugeständnis des profanen Schlachtens machen muß Dt 17, 1 ff. Die Idee eines centralen Sitzes Jahwehs innerhalb seines Landes war ohnehin nie auf-  
 gegeben worden. Zu beachten ist, daß schon die frühesten Propheten, deren Bücher der  
 40 Kanon enthält, einen solchen voraussetzen. So Joel 1, 16; Am 1, 2 und wenn das Alter dieser Stellen angefochten wird, Jesaja durchgängig 28, 16; 31, 9; 29, 1; 33, 14 (mit unverkennbarer Anspielung auf Jahwehs Altar zu Jerusalem). Centralisierende Re-  
 formationen werden denn auch gemeldet von den theokratisch gesinnten Königen Aha  
 (2 Chr 14, 2; vgl. aber 15, 17), Josaphat (2 Chr 17, 6; vgl. aber 20, 33), Hiskia (2 Kg  
 18, 4, 22), Josia (2 Kg 23, 8). Deutlich ist übrigens gerade bei diesen beiden letzten,  
 45 sicher bezugten Reformationen, daß sie in erster Linie gegen das heidnische Unwesen, das auf jenen „Höhen“ spielte, gerichtet waren und die Centralisation mehr als Mittel zum Zweck diente. Es bedurfte aber mancher Anläufe, ehe diese beim Volke beliebten Bamoth  
 ihre Sonderkulte abgeben mußten. Ihren Todesstoß erhielten sie erst durch das babylonische  
 50 Gericht, nach welchem die ausschließliche Anerkennung des jerusalemischen Tempels nur noch von den aus dem Volksverband ausgestoßenen Samaritanern bestritten wurde. Hier war fortan die einzig legitime Opferstätte. Bemerkenswert ist, daß man im zweiten Tempel den Brandopferaltar aus unbebauten Quadern errichtete (1 Mak 4, 47) nach  
 dem Statut, das ursprünglich den Lokalkulten galt, während der salomonische wie der  
 der Stiftshütte von Erz gewesen war. Vgl. Deligsh, ZNW 1880, S. 61; van Hoonacker,  
 75 Sacerdoce Lévit. S. 12. Durch die Ablösung von den heimischen Opferaltären wurde der Opferdienst förmlicher und feierlicher; er verlor etwas von seiner familiären Freiheit und Unwürdigkeit; doch hat man dies nicht dahin zu verallgemeinern, als ob dieser Kult  
 in alterer Zeit bloß heitern, fröhlichen, in der spätern nur amtlich ernsten oder gar  
 90 ruhigen Charakter an sich getragen hätte.

Zu Betreff des opfernden Personals siehe die Art. Leviten, Priester, Hohenpriester.

II. Das Material. Die israelitischen Opfer zerfallen nach dem Bestand in zwei Hauptgattungen: blutige Tieropfer und unblutige Opfergaben vom Produkte des Landes. Beiderlei Opfer werden zusammengefaßt durch das Wort  $\text{זָבַח}$ , *Zabach* (Gen 1, 2 ff.) oder  $\text{זָבַח}$ , da im allgemeinen jedes Opfer Hingabe eines Gutes ist, *Zabach* ist der Mensch entäußert zu Ehren seines Gottes. Allein in der Opferrechnung hat  $\text{זָבַח}$  auch Ausdruck, *minehah*, die speziellere Bedeutung: unblutige Opfergabe; daher: *זָבַח* ist Unterschied von  $\text{זָבַח}$ , das in seinem weiteren Sinn alle Tieropfer umfaßt (1. Sam 2, 20). Die dem Speisopfer beigelegte flüssige Spende heißt  $\text{זָבַח}$ . Sämtliche Tieropfer werden zusammengefaßt durch die zwei Unterarten: *šoloh* und *šelamin* (Ex 29, 21) oder *zebachim* (Ex 10, 25), von denen die erstere zu gänzlicher Verzehrung durch die Priesterklasse bestimmt ist, während die letztere ein Gemeindefestmahl bezweckt. Hier steht also  $\text{זָבַח}$  in engerem Sinn als oben.

Ehe wir auf das Tieropfer eingehen, ist ein Wort über das im Mesaismus nicht zulässige Menschenopfer zu sagen. Daß es in der vor-mosaischen Zeit den Semitenstämmen, aus welchen Israel hervorging, nicht ferne lag, diese kostbare Gabe, über welche ein Mensch verfügt, das eigene Leben, bezw. das seiner Kinder, der Gottheit zu weihen, erhebt schon aus der Erzählung Gen 22, welche mit Mi 6, 7 den inneren Erklärungsgrund zu dieser Unsitte darbietet: Sollte der Mensch irgend etwas seinem Gotte vorantun halten und ihm nicht vielmehr sein Teuerstes, sein eigenes Fleisch und Blut weihen? Zugleich aber lehnt Zabach in dieser Geschichte das Opfer des geliebten Sohnes ab und weist Abram an, ihm statt dessen einen Widder zu schlachten. Auch der Umstand, daß im mesaischen Kultus die Darbringung des Tierblutes als Ersatz für die der Menschenseele angesehen wird (Le 17, 11), beweist, daß eigentlich das menschliche Leben als Gott verfallen angesehen wird, was in weniger erleuchteter Zeit zum Menschenopfer führen konnte. Ebenso verhält sich zu den menschlichen Erstgeburten, welche den Erstlingen des Viehes und der Feldfrüchte gleich, eigentlich Zabach gehören, aber nicht zu opfern, sondern auszulösen sind. Siehe darüber Bd V, 750, 1 ff. Abzuweisen ist die Vorstellung, daß je in Israel der echte, legitime Zabachdienst mit Menschenopfern sei betrieben worden, wie Daumer, Schillany und in gemäßigter Weise auch Vatke, Kuenen u. a. behaupteten. Siehe dagegen Ed. König, Hauptprobleme der israel. Religionsgeschichte S. 72 ff.; James Meade, *The old Religion of Israel*, deutsch 1896, S. 171 ff.

Gesetz und Propheten brandmarkten die Unsitte, seinen Samen dem Molech zu geben, die immer wieder von den heidnischen Nachbarn her eindrang und sich allerdings auch in den Zabachdienst einzuschleichen suchte. Über die Häufigkeit der Menschen-, besonders Kinderopfer bei den Kanaanitern, Phöniziern, Karthagern siehe meine Allgemeine Religionsgeschichte (1899) S. 215 ff., aber auch bei den Nachbarn: Moabitern, Ammonitern u. a. s. ebenda S. 256 f. Von solchem Beispiel, nicht aus dem Geiste der mesaischen Religion, ist das Devotionsopfer Jephtas abzuleiten, worüber siehe Bd VIII S. 615. Auch 2 Kg 3, 27 zeigt wohl, daß man in Israel dem grausigen Menschenopfer eine gewisse verhängnisvolle Wirkung zutraute, aber von ferne nicht, daß man dasselbe billigte. Dieser heidnische Einfluß wurde seit Abas mächtiger als je, daher die Kinderopfer im Hinnemthal bis auf Josia in großer Menge bluten mußten.

Nicht mit dem Opfer zu verwechseln ist der Blutbann ( $\text{דָּם}$ ), durch welchen gottwidrige Feinde und Dinge weggetilgt wurden. Allerdings wurde auch dieser Bann zu Ehren Zabachs vollzogen, an ganzen Städten und Stämmen (Amalet 1 Sa 15, 15; Jericho Jos 6, 21 u. s. f.). Allein dies ist im Unterschied von der heidnischen Auffassung, wobei im Vordergrund das Verlangen des Gottes nach Menschenblut stand, das man durch Hingabe von Kriegsgefangenen befriedigte (vgl. auch Meschabele Kle 16) nicht ein Opfer im geweihten Sinne des Wortes, sondern eigentlich eine Exekution nach dem Grundsatze, daß was Zabach zuwider ist, vertilgt werden soll. Vgl. die Vergeltungsfeiern 1 Sa 15, 33. Auch beachte man den ausgesprochenen Gegensatz zwischen Verwendung des Viehes zum Opfer an Zabach und dessen Wegräumung durch den Eberem 1 Sa 15, 21. Das schließt nicht aus, daß Le 27, 28 f. das Bekannte „bedheilig dem Zabach“ heißt und unter keinen Umständen wieder in den Gebrauch des Menschen genommen werden soll; es ist eben Gott unbedingt und unwiderruflich verfallen. Auch der Fall 2 Sa 21, 9, wo David, dem Verlangen der Gibeoniten willfahrend, Nachkommen Sais umbringen und vor Zabach ausstellen läßt, ist ein Vergeltungsakt, eine Gerichtsvollstreckung, wodurch unschuldig vergossenes Blut an der Familie des Missetäters gerächt und so Gott verlobt werden soll.

A. Das Tieropfer. Waren Menschenopfer in der Zabachreligion unstatthaft, so

land das Tieropfer darin um so reichlicheren Raum und erschien eben wegen seiner Beziehung zum Menschenleben besonders bedeutend und wirksam. Nach dem allgemeinen Grundsatz, daß der Mensch von seinem wirklichen Eigentum oder dem Ertrag seiner Arbeit opfern soll, wurden im allgemeinen nur Haustiere dargebracht, nicht Wild, Feld- oder Waldtiere, während sonst Hirsch, Reh, Gazelle u. dgl. bei den Nachbarvölkern häufig als Opfer erscheinen (Opfertafel von Massilia). Außerdem konnten nur Tiere aus den rein erklärten Gattungen geopfert werden, wie Rindvieh, Schafe, Ziegen, nicht aber Esel, Hunde, Schweine, Kamele; von den Vögeln wurden überhaupt nur Tauben zu Opfern verwendet, nicht Gänse (die in Ägypten beim Kultus eine große Rolle spielen), oder 10 Hühner, die im alten Israel überhaupt nicht vorkommen, oder Wachteln, Nebbhühner und ähnliche eßbare, aber wilde Vögel, noch weniger die unreinen Rauch- und Sumpfvögel. Von Tauben werden Turteltauben und junge Täubchen öfter als Surrogat für größere Opfertiere zugelassen, weil sie auch den Armen zur Hand waren, deren Fleischnahrung sie bildeten. Le 5, 7; 12, 8. Siehe Michm, Hdwb. unter Taube. Die zur Reinigung des 15 vom Aussatz Genesenen verwendeten beiden „Vögelschen“ sind nicht speziell Sperlinge (Pulg., Rabbiner), sondern beliebige „reine“, kleinere Vögel. Für das Opfertier war auch das Geschlecht in manchen Fällen vorgeschrieben, und zwar in der Regel das männliche als das vornehmere und vollkommere. Vgl. Mišna Temura 2, 1, wonach für Gemeindepfer, nicht aber für private, das männliche Geschlecht gefordert ist. Außer- 20 liche Fehlerlosigkeit der Opfertiere wird vorgeschrieben Le 22, 20—24 unter Angabe verschiedener unsittlicher Gebrechen der Tiere. Nur beim freiwilligen Opfer sind leichte Körperfehler kein Hindernis, Vs 23. Vgl. auch Mal 1, 13 f. Hinsichtlich des Alters sollen ein Kälblein, Lamm oder Zicklein mindestens acht Tage alt sein, wenn es geopfert wird (Le 22, 27; vgl. Er 22, 29); andererseits erwartet man, daß das Tier noch jugendlich 25 kräftig sei (vgl. פֶּתִיחַ Le 1, 5); die Rabbinen sagen: in der Regel nicht über 3 Jahre alt, was vielleicht aus Gen 15, 9 geschlossen; vgl. jedoch Mi 6, 25. Zuweilen ist ein jähriges Opfertier angeordnet: Le 9, 3; 12, 6; 14, 10; Nu 15, 27; 28, 3. 9. 11.

B. Vegetabilisches Speisopfer. Feldfrüchte werden erstens so geopfert, daß man Ähren, am Feuer geröstet, oder ausgeriebene Körner von der frischen Frucht darbringt, 30 mit Beigabe von Öl und Weibrauch; letzterer soll ganz, vom übrigen nur ein Teil in Flammen aufgehen Le 2, 14 ff.; zweitens als Feinmehl (פֶּתִיחַ) mit denselben Beigaben, in derselben Weise verwendet, Le 2, 1 ff., das nicht Verbrannte fällt den Priestern zu; drittens in Form von Mazzen, ungeäuerten Broten, sei es im Ofen gebacken oder auf flacher Platte, oder in einer Pfanne bereitet 2, 4 ff. Siehe dort die näheren Bestimmungen. 35 Säuerung durch Sauerteig oder Honig ist davon ausgeschlossen, weil beide Gärung, also eine Alteration des natürlichen Zustandes bewirken. Geäuert werden nur die Erstlingsbrote (Le 2, 12; 23, 17), weil sie die gewöhnliche Nahrung darstellen und gewisse Dankopfer (7, 13), die aber so wenig wie jene auf den Altar kommen. Honig, der immerhin als selbstständige Erstlingsgabe auch vorkommt 2 Chr 31, 5, war auch bei den Griechen 40 und Römern von den Opfertuchen ausgeschlossen und dem flamen *Dialis* zu genießen ganz verboten. Er geht leicht in Gärung über (Plinius, hist. nat. 11, 15 [45]); vgl. das rabbinische פֶּתִיחַ, fermentescere, corrumpl. Gemeint ist Bienenhonig (Abilo, de viet. § 6); doch galt das Verbot ohne Zweifel auch dem Fruchtthonig. Daß der Gärungsprozeß mit dem der Fäulnis verwandt angesehen wurde, vgl. Plutarch, Quaest. 45 Rom. 109. Zur moralischen Anwendung Le 12, 1; 1 Ko 5, 6 ff. Dagegen war das aus Getreide bereitete Speisopfer nach Le 2, 13 mit Salz zu würzen, nach LXX zu Le 24, 7 auch die Schaubrote (siehe den Art.). Ob erstere Stelle die Zugabe des Salzes auch für Tieropfer vorschreiben will, ist sehr fraglich; die Tradition hat aber später die Vorschrift so allgemein gefaßt und befolgt (vgl. Mc 9, 49). Verwendung des Salzes 50 beim Brandopfer s. G; 13, 21; Josephus Ant. 3, 9, 1. Ferner Mišna Sebachim 6, 5. 6 beim Geflügelbrandopfer, das aber doch gültig sei, wenn auch die Reibung mit Salz unterbleibe. Zu den Naturallieferungen, die in späterer Zeit dem Tempel geleistet wurden, gehörte daher ein großes Quantum Salz (Er 6, 9; 7, 22; Joseph. Ant. 12, 3, 3, zu dessen Aufbewahrung eine besondere Salzkammer im Tempel diente M. Middoth 3, 3. Man bediente sich für heilige Zwecke des „jordanischen Salzes“, das vom toten Meere stammte. Während die Wirkung des Sauerteigs an Fäulnis erinnerte, galt das Salz im Gegenteil als Reinigungsmittel. Was für vegetabilische Erstlingsgaben dargebracht und wie sie verwendet wurden, siehe Bd V, S. 183 f. Über das Material des Rauch- 60 opfers den Art. Räuchern.

Was die flüssigen Spend- oder Trankopfer anlangt, die meistens, im Gesetz immer

als Beigabe zu andern Opfern erscheinen, sie durften Wasser, das zu frühesten Zeit den nomadischen Semiten nicht ungewohnt gewesen sein, bei dem Opfer, den der Trunk frischen Wassers oft für sie hatte. Überreste davon finden sich noch 2 Sa 23, 17; 1 Sa 7, 6. Doch erhielt sich der Brauch im nationalen Leben, außer in jenem Jo 7, 37 vorausgesetzten Ritus des Taubenopfers, wo Wasser aus der Quelle geschöpft, unter Trommetenklang zum Altar gebracht und dort hingegossen wurde. Siehe M. Sutfab 4, 9. Vgl. Bd XI, 306. Milch wurde bei den Semiten als Unterscheid von Arabern und Phöniziern, nicht zu Libanonen verwendet, dagegen 1 Ki 18, 18; 35, 14) und besonders Wein. Dieser erscheint als vorgeschriebene Beigabe zu andern Opfern Nu 28, 7. 14 in bestimmter Quantität. Nähere Vorschriften darüber enthält M. Menachoth 8, 6. 7. Der gespendete Wein durfte nicht etwa von den Brüdern getrunken werden, sondern wurde am Altar hingegossen Zi 50, 15; Joleph. Ant. 3, 9, 4. Bei den Arabern dagegen kam das Weinofer nur selten vor. Wellhausen, Reife des arab. Heidentums<sup>2</sup> (1897) S. 111.

Alle diese Materialien — mit Ausnahme des Weinbrauchs — sind den Lebensmitteln entnommen, von welchen der Mensch sich nährt. Es ist die beste, reinste menschliche Nahrung, wie sie unter der Arbeit und Pflege des Menschen Gott hat wachsen lassen, die dem Spender aller guten Gaben vorgesetzt wird zu seiner „Speise“. Das Opfer heißt geradezu Gottes  $\text{זֶבַח}$  Ze 3, 11. 16; 21, 6. 8. 17; 22, 25; Nu 28, 2. 24; Ez 41, 7; Ma 1, 7. Dem entsprechend ist Ez 41, 22 der Brandopferaltar „der Tisch vor Jahveh“ genannt; vgl. Ma 1, 7. 12. Hier liegt also, wie schon in den Vorbemerkungen gesagt wurde, die naive Vorstellung zu Grund, daß auch Gott von solchen Speisen und Getränken (vgl. Hi 9, 13) einen wirklichen Genuß habe, wenigleich seine Weise des Verzehrens und Genießens als eine feinere, höhere gedacht wurde, woran besonders der Weinbrauch erinnert. Der Opferbrauch bleibt auch dann noch bestehen, nachdem man sich bewußt geworden, daß Gott an diesen materiellen Gaben sich unmöglich erlaben kann. Auch dann bleibt ihre Darbringung bedeutsam und ausdrucksvoll, da der Opfernde sich seiner eigenen, durch ehrlche Arbeit erworbenen Substanzmittel entäußert, um Gott zu ehren, und namentlich das Tieropfer in einem pychisch-biotischen Zusammenhang mit dem Menschenleben steht, so daß seine Hingabe ein sprechendes Sinnbild der menschlichen Hingabe des eigenen Selbst ist. Dringend notwendig ist dann freilich, daß der äußerlichen Handlung die Gesinnung der Darbringer wirklich entspreche, ohne welche das Opfer nun ganz wertlos erscheint.

III. Das Ritual ist verschieden je nach der Bestimmung des Opfers, nach welcher zunächst beim Tieropfer zwei Hauptklassen zu unterscheiden sind: Ganzopfer und Gemeinopfer.

A. Das Ganz- oder Brandopfer, schon Gen 8, 20 genannt, hat seinen Namen  $\text{זֶבַח}$  „Steigopfer“ vom Aufsteigen der gesamten Opfergabe in Flamme und Rauch. Die gänzliche Hingabe derselben drückt auch der außerhalb der eigentlichen Gesetzesprache nicht seltene Ausdruck  $\text{זֶבַח}$ , Ganzopfer, aus (Dt 33, 10; 1 Sa 7, 9; Ps 51, 21); vgl. das selbe Wort für die ganz zu verbrennende priesterliche mincha Ze 6, 15f. und außerdem Dt 13, 17. LXX übersetzt  $\text{זֶבַח}$  meist mit  $\delta\lambda\omicron\upsilon\alpha\tau\omicron\mu\alpha$ , zuweilen mit  $\delta\lambda\omicron\upsilon\alpha\tau\omicron\mu\alpha$ . Die einzelnen Momente des Opferverfahrens sind dabei folgende (Ze 1, 3ff.): Erst war das junge Kind oder Kleinvieh (stets männlichen Geschlechts) vom Darbringer am Eingang des Heiligtums vor dem Brandopferaltar darzustellen, wobei ohne Zweifel das Tier auf seine Fehlerlosigkeit untersucht wurde. Hierauf legte, genauer stützte oder stemmte er seine Hand auf den Kopf desselben. Durch diesen kraftvollen Gestus ( $\text{זֶבַח}$ ), der nach M. Menachoth 9, 8 mit beiden Händen zu geschehen hatte, stellte er die innere Verbindung seiner Person mit dem Opfer her und übertrug auf dasselbe die Intention der Handlung, nicht speziell nur seine Sündenschuld, sondern ebenso sehr seinen Dank, seine Bitte und Anbetung. Vgl. denselben Ritus bei Übergabe der Leviten Nu 8, 10. Darauf folgte die Schlachtung des Tiers auf der Nordseite des Altars, bei Privatopfern durch den Darbringer, wobei natürlich Hilfeleistung durch das Tempelpersonal nicht ausgeschlossen war; dabei kam es vor allem auf die Gewinnung des Blutes an, dessen Darbringung durch die Priester den ersten Hauptakt der eigentlichen Opferung bildete. Es wurde von diesem fleißig ungerührt, um das Gerinnen zu verhindern und rings um den Altar nach diesem hin ausgegossen. Sodann wurde das Tier ausgeschäut (die Haut allein fiel dem Priester zu) und regelrecht zerlegt, aber alle Stücke nach Reinigung von Unrat auf dem Holzstoß des Altars aufgeschichtet und verbrannt. Etwas einfacher gestaltete sich das Verfahren beim Taubenbrandopfer Ze 1, 11–17. Bestand das Brandopfer aus Kind

oder Kleinvieh, so mußte ein entsprechendes Speis- und Trantopfer beigegeben werden. Dieses Brand- und Ganzopfer ist keineswegs eine sekundäre, sondern eine uralte, wohl die älteste Opferform. Sie findet sich schon Gen 8 sowie im babylonischen Seitenstück zur biblischen Blutgeschichte. Es ist die allgemeinste Opferart, welche die Verehrung der Gottheit überhaupt ausdrückt und gewissermaßen alle die Opferweisen mit speziellerem Anlaß und Anliegen in sich befaßt. Auch die Sühnung kommt darin kräftig zum Ausdruck, da im Blut eine Tierseele sozusagen an Stelle der menschlichen Gott dargebracht wird. Nur ist dieses Moment nicht das einzige oder auch nur das vorherrschende. Der Hauptnachdruck liegt auf der Ganzheit des Opfers, wodurch die völlige, ungeteilte und unbedingte Hingabe an die Gottheit dargestellt ist. Eben um ihrer Allgemeinheit willen eignete sich diese Opferart zu täglicher Darbringung namens des Volkes. Ein jähriges Lamm wurde jeden Morgen und ein gleiches jeden Abend („zwischen den Abenden“) dargebracht Ex 29, 38—42; Nu 28, 3—8. Die später ausgebildete Ordnung dafür siehe ausführlich im Traktat M. Thamid. Auch Nichtisraeliten, die von den übrigen Opfern ausgeschlossen waren (wenigstens nach der späteren Ordnung; siehe dagegen Le 17, 8; 22, 18. 25) durften Brandopfer für sich bringen lassen (M. Schefalim 7, 6), ohne daß sie selber hätten beivohnen dürfen, während ihnen im herodianischen Tempel gestattet war, im Vorhof der Heiden zu opfern. Zeit Alexander d. Gr. ließen die heidnischen Herrscher der Juden Brandopfer für sich darbringen, wie denn Augustus sogar ein tägliches Brandopfer von zwei Lämmern und einem Stier für sich anordnete (Philo, Leg. ad Caj. § 40). Mit dieser Zulassung anerkannte man die kaiserliche Oberhoheit (vgl. Jos. c. Ap. 2, 6). Als im Anfang des jüdisch-römischen Krieges auf Betreiben Eleazars jede Annahme eines Opfers von einem Nichtjuden untersagt wurde, bedeutete dies einen offenen Bruch mit der römischen Herrschaft (Jos. Bell. Jud. 2, 17, 2).

B. Das Gemeinschaftsopfer. Eine zweite Hauptgattung bilden die Schlachtopfer, welche zu Opfermahlzeiten Anlaß gaben. Sie heißen  $\text{זֶבַח שְׂכָרִים}$  (im engeren Sinn) oder  $\text{זֶבַח שְׂכָרִים}$ , welches letztere Wort nach den verwandten Gen 34, 21; Ps 7, 5; 41, 10 zu erklären: Freundschaftsverhältnis; also sind diese Handlungen der Ausdruck trauter Gemeinschaft zwischen Gott und den Seinigen und diesen untereinander. Da in der ältesten Zeit das häusliche Schlachten stets mit einer Opferfeier verbunden war, so ist auch das einfache  $\text{זֶבַח}$  häufig Bezeichnung der Opfer dieser Art, wobei ursprünglich eine größere Sippe zusammenkam. Regelmäßige Familienfeste in engerem und weiterem Kreis fanden z. B. an Neumonden oder auch alljährlich statt 1 Sa 20, 5 f. Tritt hier mehr die soziale Seite hervor, so kennt das Gesetz Le 7, 11 ff. verschiedene Arten von Gemeinschafts- und Friedensopfern mit besonderen religiösen Motiven und Veranlassungen: 1. Das Lobopfer  $\text{זֶבַח לֵב}$ , 2. das Gelübdeopfer ( $\text{זֶבַח נֶדָבָה}$ ), 3. das ganz freiwillige Opfer  $\text{זֶבַח חֵלֶב}$ . Das erstgenannte, wohl aus Anlaß besonderer Gnadenbeimischung dargebracht, ist das vornehmste unter den dreien; das zweite ein solches, wozu man sich durch ein Gelübde für den Fall der Erhörung einer Bitte u. dgl. verpflichtet hat. Im Gegensatz dazu trägt die dritte Art den Charakter völliger Freiwilligkeit, wobei auch nicht (wie wohl bei dem ersten) ein besonders glückliches Erlebnis zum Opfern drängte, sondern dieses aus dem spontanen Trieb des frommen hervorging. Dem entsprechend war man in diesem Fall (*medaba*) etwas weniger streng hinsichtlich der Heiligkeit des Opfers, Le 22, 23. Beim Gemeinschaftsopfer überhaupt können auch weibliche Tiere verwendet werden (Le 3, 6). Doch wurden auch hier männliche vorgezogen; vgl. Le 9, 4. 18; Nu 7, 17 ff. Zum Gemeinschaftsopfer gehörte auch ein Speis- und Trantopfer, wie Le 7, 12 speziell für das Lobopfer vorgeschrieben ist, was aber auch auf die anderen Gattungen sich zu erstrecken scheint; s. Nu 15, 3 ff. Das Ritual ist bei diesen Opfern zunächst wie beim Brandopfer bis zur Ausschwenkung des Blutes am Altar. Auch hier geht die Handaufstimmung voraus (Le 3, 2), durch welche der Opfernde sich in Rapport mit dem Opfertier setzt und diesem seine Attention imputiert. Die Schlachtung war nicht an die Nordseite des Altars gebunden. Allein der wesentliche Unterschied vom Ganzopfer liegt darin, daß hier beim Gemeinschaftsopfer nur die Fettheile zur Verbrennung auf den Altar kommen, die bei der Zerlegung abgelöst werden, Le 3, 3—5. 9—11. 14—16; 9, 19 f. Mit diesem Fett ist nicht das äußerlich sich ansehende gemeint, sondern das um die Eingeweide gelagerte (Nieren, Leberlappen u. dgl.), wozu bei den Schafen der Fetteschwanz kommt; diese Stücke durften überhaupt nicht genossen werden (Le 7, 25), sondern blieben Gott vorbehalten, und zwar als das Delikateste, gewissermaßen die Quintessenz des Fleisches (*flos carnis*, Neumann), wie denn die hebräische Sprache das  $\text{זֶבַח}$  in weitgebender Übertragung vom vorzüglichsten gebraucht, Gen 15, 18; Nu 18, 12; Dt



32, 11 u. a. Sodann hatte nach Le 7, 30 der Darbringer (10) Muth des Thiers, den sog. Brustkern (meist aus Knorpelfett bestehend und zu den idma'stischen Studien gerechnet) als „Hebeopfer“ darzubringen. Diese Ceremonie der tenuupha bestand nach der talmudischen Tradition, womit auch die biblischen Andeutungen (Le 7, 27; Er 29, 21 u. a.) zusammenstimmen, darin, daß der Priester den zu wehenden Gegenstand auf die Hände 7 der Opfernden, seine eigenen Hände aber unter die des letzteren legte, und man dieselben vorwärts und rückwärts bewegte. Dadurch sollte wohl die Reziprozität des Gebens und Nehmens zwischen Gott und dem Opfernden zum Ausdruck kommen. Endlich wurde die rechte Keule als Hebeopfer (terüma) abgehoben, Le 7, 34. Unter diesem 7-2 wird meist die Schulter des Thiers (LXX *βοαζλον*, Vulg. *armus*) verstanden; es bedeutet aber 10 den Hinterdorsfel, die Keule. LXX sucht diese Bestimmung des Priestergehebes zu harmonisieren mit der abweichenden Vorschrift Dt 18, 3, wo die dem Priester abzugebenden Opfertheile bestimmt werden: das (rechte) Vorderbein (7-7), die Kinnbacken und der Magen. Das Wort *terüma* hat mit der Zeit die bloße Bedeutung einer Abgabe an die Priester angenommen, bezeichnet aber ursprünglich ebenfalls (wie *tenuupha*) einen weibenden 1. Gestus. Aber allerdings fielen Hebebrust und Hebekeule den Priestern zu, welche sie mit ihren Familien an einem beliebigen reinen Ort verzehren durften Le 10, 14. Auch von dem beigegebenen Speisopfer erhielten sie einen Kuchen (7, 14). Beim Fingstriedensopfer (2 Fässer) fiel ihnen das ganze Fleisch zu (Le 23, 19 f.). In der Regel aber verzehrten die Darbringer das Opfer in einer geweihten Mahlzeit, ob nun eine ein 20 zehne Familie, oder eine größere Sippe, oder bei gewissen Gelegenheiten eine ganze Volksmenge die feiernde war, Dt 27, 7. Vgl. die Massnopfer 1 Kg 8, 63. Zu der eigentlichen Hausgemeinde wurden auch Gäste geladen, besonders Arme und Leuten Dt 16, 11; vgl. Ps 22, 27; doch durften nur levitisch reine Personen an der Mahlzeit teilnehmen, Le 7, 19—21. Diese Opfermahlzeiten hatten im allgemeinen einen fröhlichen Charakter. 25 Wein wurde dabei reichlich getrunken. Das etwa übrig gebliebene Fleisch sollte nicht profaniert werden. Beim Lohopfer mußte es am selben Tage verzehrt werden (Le 7, 15; 22, 29), bei den andern Gemeinschaftsopfern wenigstens am zweiten Tage; am dritten Tag waren allfällige Überreste zu verbrennen (7, 16 ff.; 19, 6 ff.); dies mußte auch geschehen mit Opferfleisch, das mit Unreinem in Berührung gekommen war (7, 11). 30 Die Frage, ob bei diesen Opfermahlzeiten Jahveh als der zu Tisch gebetene Gast gedacht sei, oder umgekehrt die Opfernden als Gäste Gottes, dem das Opfer war zugeeignet worden, ist schwerlich einseitig in einen oder andern Sinn zu beantworten. Da bei diesen Opfern die Gemeinschaft durch gegenseitiges Geben und Nehmen zum Ausdruck kommen soll, ist Gott dabei mehr als bloßer Gast; er spendet in der Mahlzeit seine 35 göttlichen Gaben zu Leben und Freude, wie er andererseits von der Gemeinde mit Hingabe ihres Besten geehrt wird.

C. Besonders wichtige Spezialopfer sind das Sünd- und das Schuldopfer, beide unter sich zwar verschieden, aber jedes in seiner Weise dazu bestimmt, die Folge von Sünde und Verschuldung gut zu machen, also Sühnopfer, was in ihrem Ritual sich aus 10 prägt. Während aber beim Sündopfer die Sühnung (*expiatio*) des ethischen Fehlers im Vordergrund steht, bezweckt das Schuldopfer eine Genugthuung (*satisfactio*), wodurch ein zugefügter Schaden vergütet werden soll.

a) Das Schuldopfer (שְׂעִיר) ist daher namentlich vorgeschrieben für Fälle der Veruntreuung oder der materiellen Schädigung der Interessen des Heiligtums oder der Privat- 15 personen. So sollte, wer aus Nachlässigkeit oder Versehen die dem Heiligtum geschuldeten Abgaben oder Leistungen verkürzt oder sich am Eigentum desselben vergriffen hatte, das Veruntreute mit Zugabe eines Fünftels erstatten und außerdem einen Widder als Schuldopfer darbringen Le 5, 14—16. Denselben Ersatz hatte zu leisten, wer anvertrautes Gut seines Nächsten veruntreut oder diesen sonst übervorteilt oder beraubt oder Schin 20 denes dem Besitzer nicht zurückerstattet hatte Le 5, 20—26; vgl. Nu 5, 5—10, wo besonders betont wird, daß dabei ein offenes Schuldbekenntnis erforderlich sei, und daß, wenn kein Goël (Rechtsnachfolger) des Übervorteilten mehr vorhanden, der Schadenersatz an den Priester falle. Dieser Ersatz (sechs Fünftel des Wertes) ist hier wohl deshalb viel geringer als sonst beim Diebstahl, weil der Schuldige nicht überführt worden, sondern 25 aus freiem Antrieb Geständnis ablegt und Sühne leistet. Zu beachten ist, daß auch bei Beeinträchtigungen des Nächsten außer der Entschädigung desselben auch ein Ersatzopfer an Jahveh dargebracht werden muß, weil Gottes Rechtsphäre durch jene Übervorteilungen ebenfalls verletzt ist. Ein andersgearteter Eingriff in das Eigentumsrecht des Nächsten wird Le 19, 20—22 ebenfalls mit einem solchen Bußopfer belegt. Ein Ersatzopfer ist 30

aber auch das Aſſham, welches der Ausſäßiggeweihte (Le 14, 11 ff.) und das, welches der unrein gewordene Naſiräer (Nu 6, 12) zu entrichten hat. Bei beiden iſt eine gottesdienſtliche Leiſtung zeitweilig unterbrochen worden. Für den ſatſſakteriſchen Charakter des aſſham vgl. auch den Ausdruck 1 Sa 6, 3f. Ebenſo verlangte Eſra von denen, die heidniſche Weiber genommen hatten, einen Widder als aſſham (Eſr 10, 18f., weil ein Treubruch (עֲוֹן) an ihrem Gott und Volk dabei angenommen wurde (Eſr 10, 2. 10; vgl. 9, 2). Endlich die Verordnung Le 5, 17—19 (ähnlich lautend wie 4, 27), die wegen ihrer ſcheinbar allgemeinen Forderung eines Bußwidders für alle Fälle der Uebertretung eines Gebotes überraiſcht, iſt mit Tillmann (z. d. St.), Straß (z. d. St.) zu erklären von einer Übertretung, die man überhaupt nicht kennt, aber von der man ein dunkles Schuldgefühl hat, ſo daß ein עֲוֹן darin ſtecken könnte. So lehren die Rabbinen ein עֲוֹן עֲוֹן (im Gegenſatz zum עֲוֹן עֲוֹן), das man zu opfern habe, wenn man nicht genau wiſſe, ob man ſich gegen das Geſetz vergangen habe; Miſchna Kerithoth 3, 1; 1, 1. 2; Horajoth 2, 7.

Das Ritual des Schuldopfers Le 7, 1—7 ſteht mit der angegebenen Idee deſſelben im Einklang. Als Material dient ſtets ein Widder, nur beim aſſham des Naſiräers und des Ausſägigen genügt ein einjähriges männliches Lamm, Nu 6, 12; Le 14, 10. 12 (LXX einjährig); ſonſt iſt ein ausgewachſener Widder gemeint (nach M. Sebachim 10, 5 ein zweijähriger). Die Handaufſtellung iſt zwar hier ſo wenig erwähnt als beim Sündopfer Le 6, 7—23, aber an beiden Orten vorauszuſetzen, und zwar war wohl damit das Bekenntnis der Schuld oder Sünde verbunden. Das Tier wird beim aſſham an der Nordſeite des Altars geſchlachtet, das Blut einfach rings an den Altar geſprengt, das Fett wie beim Gemeinſchaftsopfer auf demſelben verbrannt, das übrige Fleiſch als hochheilig nur von den Prieſtern (mit Ausſchluß ihrer Frauen und Töchter) an heiliger Stätte geſeſſen. Der Nachdruck liegt darauf, daß das ganze Opfer als Schuld an Jahveh und ſeine Vertreter entrichtet wird.

b) Eigenartig unterſchieden von dieſem Opfer, das die Abzahlung einer Buße an Gott darſtellt, iſt das Sündopfer, חַטָּאת, wo es ſich nicht ſo ſaſt um Erbringung einer ſolchen Vergütung, als vielmehr um Entſündigung der Perſon des Darbringers handelt, und wobei demgemäß die Verwendung des Opferblutes das wichtigſte iſt. Die Anläſſe zu dieſem Opfer ſind weit mannigfaltiger, ebenſo das Material recht verſchieden nach der Stellung des Darbringers und der Beſchaffenheit des Falles. Als Opfer erſcheint 1. ein junger Stier bei den Sündopfern des höchſten Grades: der Hoheprieſter bringt einen ſolchen dar am Verſöhnungstag (Le 16, 3) oder wenn er ſich „zur Verſündigung des Volks“ (4, 3), d. h. in ſeinem Amte als Vertreter des Volks verſündigt hatte; ferner bei Vergehungen des ganzen Volks (4, 13); das gleiche Sündopfer bei der Prieſter- und Levitenweihe ſiehe Er 29, 10. 11. 36; Nu 8, 8. 2. Ein Ziegenbock iſt das Sündopfer für das Volk am Verſöhnungstag (Le 16, 5), deſſelben an den übrigen Jahresfeſten und Neumonden (Nu 28, 15. 22. 30; 29, 5 u. ſ. w.), bei der Verſündigung eines Stammfürſten (Le 4, 23), bei Verſündigungen der Gemeinde, die hinter ihrem Rücken geſchehen ſind (Nu 15, 24). 3. Eine Ziege oder ein weibliches Lamm genügt, wenn ein gewöhnlicher Iſraelit ſich verſündigt hatte (Le 1, 28. 32; 5, 6); ein jähriges weibliches Lamm dient als Sündopfer bei der Löſung des Naſiräatsgeſchwodes Nu 6, 14 und bei der Reinigung des Ausſägigen Le 14, 10. 19. — 4. Turteltauben und junge Tauben bei den Reinigungen Le 12, 6; 15, 11. 29; Nu 6, 10. Ebenſo als Erſatz für ein Stück Kleinvieh beim Armen Le 5, 7; 14, 22. 5. Wer nicht einmal Tauben aufbringen konnte, durfte bei gewöhnlichen Verſündigungen ſtatt deſſen ein Zehntel Cyba Weißmehl opfern, aber ohne Öl und Weibrauch, zum Unterſchied von der gottgeſälligen Minda.

Bei der Ausrichtung des Sündopfers iſt nun das Charakteriſtiſche die mit dem Blute vorgenommene Manipulation. Daſſelbe wird nicht einfach an den Altar geſprengt, ſondern an beſonders geheiligter Stelle appliziert, und zwar in folgenden aufſteigenden Graden: a) Beim Sündopfer des einzelnen Iſraeliten (außer beim Hoheprieſter) wird das Blut (von Bock, Ziege, Lamm), an die Hörner des Brandopferaltars geſtrichen, der Neſt am Grund deſſelben ausgeſeſſen Le 1, 25. 30. 31. Ebenſo wurde bei dem Sündopfer der Prieſterweihe Er 29, 12 und ohne Zweifel bei dem der Leviten verfahren. b) Bei Sündopfern für die Gemeinde oder den Hoheprieſter (abgeſehen vom Verſöhnungstag) wurde das Blut des Opfertiers ſiebenmal gegen den innern Vorhang geſprengt, an die Hörner des Rauchopferaltars geſtrichen und der Neſt am Grund deſſelben ausgeſeſſen (Le 1, 5 ff. 16 ff.). c) Beim Sündopfer des Verſöhnungstages (Le 16) wird zuerſt vom Blute des Stiers, den der Hoheprieſter für ſich und ſein Haus dargebracht

hat, dann ebenso von dem Blut des Boders für das Volk im 20. Mal siebenmal auf die Vorderseite der Mapporeth und siebenmal vor der Mapporeth (Ex 25, 9), darauf vom Blute beider Sündopfer an die Hörner des Brandopferaltars geschüttet und vor den letzteren ebenfalls siebenmal geschreut. Das Fleisch des Sündopfers ist aufsteigend (Le 6, 22). Es war bei den Opfern unter  $\alpha$ ) (mit Ausnahme des Brandopfers) von den Priestern (nur den Männern) im Verhof des Heiligtums zu verzehren (Le 18, 18), bei den Opfern unter  $\beta$ ) und  $\gamma$ ) dagegen sowie beim Zier des Priesterweibopfers (Ex 29, 14) samt Fell, Kopf, Nieren, Eingeweiden und Mist an einem reinen Ort außerhalb des Lagers zu verbrennen (Le 1, 11 f. 21; 6, 23; 16, 27), nach 1, 12 an dem Ort, wohin die Opferasche gebracht wurde. Wer vom Blute des Zühnopfers an sein Kleid spritzte, mußte es an heiliger Stätte auswischen. Ebenso mußte das Opferfleisch jeder profanen Berührung entzogen werden; bei den Opfern unter  $\alpha$ ) mußten irdene Gefäße, in denen es gekocht war, zerbrochen, eberne oder kupferne gründlich geschmiedet werden (Le 20 ff.), bei den Opfern unter  $\beta$ ) und  $\gamma$ ) mußte der, welcher das Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt hatte, vor seiner Rückkehr in das Lager sich baden und seine Kleider waschen (Le 16, 28). Ob beim Taubenopfer, nachdem der Kropf samt dem Unrat abgefeindert und auf den Aschenhaufen geworfen war, der ganze Vogel auf dem Altar verbrannt, oder, wie Mischna Sebachim 6, 1 angiebt, dem Altar nichts als das Blut zutram, den Priestern das übrige gehörte, läßt sich nicht sicher entscheiden. Vom Mehlopfers der Arnuten sollte der Priester eine Hand voll abnehmen und auf dem Altar anzünden; das übrige gehörte ihm wie beim Speisopfer (Le 5, 12 f.).

Das Opferblut, dessen Bedeutung in dieser Gattung am eigenartigsten hervortritt, dient nach der maßgebenden Stelle Ex 17, 11 überhaupt dazu, die Seele des Darbringers schirmend zu decken, und zwar kraft der Tierseele, die im Blute ist. Zwar nicht darauf liegt der Hauptnachdruck, daß das Tier die Strafe erleide, welche der Mensch verdient hätte; sonst müßte die schmerzreiche Schlachtung als der Hauptakt erscheinen, welche doch nur als Mittel zum Zweck der Gewinnung des Zühnblutes angegeben wird. Die Hauptsache ist die Darbringung einer Seele, eines Lebens an Gott. Diese Darbringung geschieht in Gestalt des Blutes, und zwar so, daß die Seele des Tieres derjenigen des Menschen substituirt wird. Das ist die Zühnung, vielleicht „Deckung“ (siehe unten), welche der Person des Sünders aus dem Opfer erwächst. Daß die geringere Tierseele statt der wertvollen menschlichen dargebracht werden darf und zu deren Deckung genügt, ist Gottes gnadenvolle Verstattung. Bei allen blutigen Opfern ist dies die Bedeutung der Blutspende. Auch wo der Mensch sich keiner besonderen Verschuldung bewußt ist, hat er doch um seiner habituellen unreinigkeit und Sündhaftigkeit willen eine Zühne zu leisten nötig, wenn er sich dem heiligen Gott naben will. Beim Sündopfer aber ist diese Zühnung nicht bloß ein wichtiges Moment wie beim Brand und Gemeinschaftsopfer, sondern der eigentliche Zweck des ganzen Opfers. Darum sind diese Sündopfer mit einziger Ausnahme des halbes äußerster Armut stets blutig. Mischna Sebachim 6, 1 stellt den Grundsatz auf:  $\text{זָּהָרָהּ אֶת־הַחַטָּאת בְּדָם}$  „Reine Zühnung außer durch Blut“. Dies ist im allgemeinen richtig, wenn man unter kappara die Wirkung des eigentlichen Sündopfers versteht, während allerdings ein  $\text{זָּהָרָהּ}$  eine schirmende Zühngabe ohne blutigen Charakter öfter vorkommt, z. B. Ex 30, 12; Nu 31, 50. Beim Verbrennen  $\text{זָּהָרָהּ}$  ist in außerordentlichen Fällen (Ex 32, 30; Jes 6, 7) und im außergeordneten Sprachgebrauch (Jer 18, 23; Ps 65, 4; 78, 38; 79, 9) nicht selten die Sünde oder Schuld als das vor Gottes Augen zuzudeckende Objekt genannt; das eigentliche Subjekt der Handlung ist dabei überall Gott; auch Mose kann Ex 32, 30 nur „vielleicht“ eine Zühnung beschaffen, nämlich wenn Gott es gewährt. In der gesetzlichen Kultussprache ist der Priester Subjekt der zühnenden Handlung, und zwar als Organ der Gemeinde, innerhalb welcher durch Gottes Zühnung diese Gnadenanstalt besteht. Objekt des  $\text{זָּהָרָהּ}$ , der Deckung, ist hier regelmäßig die menschliche Person, der das Opfer zu gute kommt; sie wird so durch das geistliche Gnadenmittel vor dem verheerenden Zorne Gottes geschützt; aber auch hier ist diese Deckung nötig nicht um ihrer bloßen Schwachheit, Endlichkeit und Fünftälligkeit willen, die vor der erhabenen, lebensvernichtenden Gegenwart Gottes zu schirmen wäre, sondern eben wegen ihrer Sündhaftigkeit und damit zusammenhängenden Unreinigkeit, welcher die Heiligkeit Gottes verhängnisvoll werden mußte. Siehe wider die gegenwärtige Auffassung A. Rüdicks (Rechtfertigung und Versöhnung, 3. A. II, 185 ff.) meine ausführlichen Darlegungen in *Zeitschrift* 1884 S. 127 ff. 169 ff. und vgl. Ed. Rehm, Der Begriff der Zühne im Alten Testament, 1877.

Zu beachten ist nun aber, daß keineswegs jede Sünde durch diesen gesetzlichen Apparat ge-

von Gnadenmitteln kann gutgemacht werden. Vielmehr ist das Sündopfer nur anwendbar, wo unabsichtliche Verfehlung stattgefunden hat,  $\text{חַטָּאת}$ , aus Versehen, d. h. entweder aus Unkenntnis des Gebots oder Vergesslichkeit, oder aus irriger Beurteilung des gegebenen Falles; dieser Irrtum gilt als Milderungsgrund.  $\text{לע 1, 2 f. 22. 27; 22, 14; vgl. Nu 15, 25 f.}$  Dieselbe Einschränkung gilt in der Regel auch beim Schuldopfer  $\text{לע 5, 15. 18}$  (dagegen nicht Vers 20 ff.). Vgl. zum Begriff  $\text{Nu 35, 11. 15; Jos 20, 3. 9,}$  wo vom Totschlag  $\text{חַטָּאת}$  die Rede ist, was auch mit  $\text{לע 27, 17 f.}$  unwillentlich, unvorzüglich, umschrieben wird. Wer dagegen  $\text{לע 27, 17 f.}$ , mit erhobener Hand, d. h. in bewusster, absichtlicher Auflehnung gegen Gott und seine Ordnung gesirebelt hat, dem sollen diese Sühnmittel nicht zu gute kommen. Seine Empörung stellt ihn außerhalb des Gnadenrechts und zieht Gottes Zorn auf ihn herab. Er muß sterben ( $\text{Nu 15, 30}$ ), wenn nicht der Herr selbst eine außerordentliche Sühnung schafft und so den Bundesbruch heilt.

IV. Zur Geschichte des Opferwesens. Daß das vorerilische Opferwesen eine geschichtliche Entwicklung durchgemacht hat und nie ganz stabil geblieben ist, geht aus manchen Anzeichen hervor. Vielfach bezeugt ist, daß die Opfer nicht erst mit Mose begonnen haben, sondern in ähnlicher Form und Absicht, wie sie in Israel dargebracht wurden, seit Menschengedenken Übung gewesen sind. Zu dem Versuch Robertson Smiths (vgl. auch Wellhausen, *Neste arabischen Heidentums?* S. 142), das Opfer im Sinn einer Gabe an Gott, ebenso die Substitution eines Tierlebens statt eines menschlichen, und ähnliche Ideen als sekundäre, relativ junge Auffassung darzutun, während ursprünglich das Opfer mit seiner Mahlzeit die Teilnahme der Genießenden am göttlichen Leben des Tieres bezweckt habe, siehe die Bemerkungen am Anfang dieses Art. S. 387, 28. Hat Mose nach dem dort Gesagten die verschiedenen Opferarten schon vorgeschrieben, so hat er sie in den Jahvebdiens aufgenommen und nach dessen Grundsätzen geregelt. Man hat zwar neuerdings die Meinung aufgestellt, Mose habe überhaupt keine Verordnungen betreffend die Opfer erlassen, sondern sich darauf beschränkt, alle Opfer dem Gott Jahveh zuzuwenden. Opfergesetze habe man erst in erilischer Zeit aufzuzeichnen angefangen. Früher sei die Darbringung der Opfer nicht etwas gesetzlich vorgeschriebenes und normiertes gewesen, sondern in ungewingener Weise aus freiwilliger Neigung hervorgegangen und habe regelmäßig mit fröhlichen Opfermahlzeiten in Verbindung gestanden. Die Art und Weise der Jahveopfer habe sich von der der heidnischen Kulte kaum anders unterschieden als dadurch, daß sie eben Jahveh, und nicht einem Baal oder Moloch dargebracht wurden. In starkem Gegensatz dazu lege das Priestergeies (P) allen Nachdruck auf die Form des Ritus, und nehme für diese, welche es auf Mose zurückführe, göttliche Autorität in Anspruch. Daß man zur Zeit der großen Propheten von einer solchen rituellen Opferthora noch nichts wußte, gebe hervor aus Stellen wie  $\text{Am 4, 4 f.; 5, 21 ff.; Ho 6, 6; 8, 11 ff.; Jes 1, 11 ff.; Jer 6, 19 f.; 7, 21 ff.}$  Erst bei Ezechiel (bes. 40—48) zeige sich die Wendung zur Hochschätzung der Opfer, an denen den früheren Propheten nichts lag, und insbesondere die Verehrung der bisherigen Praxis als einer göttlichen, heiligen. So im allgemeinen nach Rattes Vorgang Neuf, Graß, Kuenen, Wellhausen, und die meisten Neuern.

Dem gegenüber ist zunächst zu erinnern, daß das Opfer gerade im höheren Altertum, wo die Symbolik am lebendigsten war, weder an sich noch in Bezug auf die Form der Darbringung als etwas untergeordnetes, nebensächliches kann ershienen sein. Daß Mose gerade auch das Opferwesen regelte, welches den Kern des Kultus bildete, ist von vornherein eine unausweichliche Forderung, wenn man ihn als Stifter der Jahvehreligion anerkennt. Dies gesteht auch Neuf zu. In der That finden sich nun auch schon im alten „Bundesbuch“ einzelne rituelle Vorschriften in Betreff dieses Kultus  $\text{Ex 20, 24—26; 23, 18 f.; vgl. 34, 25 f.}$ , und zwar je, daß man weder an dem Gewicht, das auf die Opfer gelegt wurde, noch an dem Vorhandensein vollständiger Opfervorschriften in oder neben demselben zweifeln kann. Die oben angeführten Prophetenworte berechtigen denn auch nicht zu dem Schlusse, daß es in den Tagen, wo sie gesprochen wurden, ein als mosaisch geltendes Opfergesetz noch gar nicht gegeben habe. Die Polemik jener Propheten, welche auch den Festen und Sabbaten gilt ( $\text{Am 5, 21; Jes 1, 13 f.}$ ), die doch im Bundesbuch, sogar im Dekalog, feierlich vorgeschrieben waren, richtet sich weder gegen eine solche Thora, noch gegen den Kultus an sich, sondern gegen die Überschätzung des opus operatum, in welchem falsche Frömmigkeit mit Umgebung des von Gott in erster Linie geforderten Gehebersams sich gefiel. Diese Prophetenworte sind somit Ausföhrung des 1 Sa 15, 22 aufgestellten Grundsatzes. Die verschiedenen ausgelegte Stelle  $\text{Am 5, 25}$  bezeugt nur, daß nach alter Tradition der Opferdienst während der 10 Wüsten-

jahre im allgemeinen jüstiert war: hat der Herr damals dessen Nutzen kennen, so wird er ihn auch künftig nicht vermissen. Jer 7, 21 kann auch nicht gegen Entlicher Bestätigung des mosaischen Ursprungs irgend welcher Auforderungen zum Opfer vorgebracht werden, da Jeremia sich sicherlich nicht in einen Gegensatz zu JE (Ex 5, 1. 2. 8., Bundesbuch (Ex 20, 24; 23, 18; vgl. 34, 25), Deuteronomium setzen wollte, welche legierten den Opferdienst ebenfalls als göttliche Ordnung voraussetzt, vielmehr der Knecht Jocher des Opferdienstes in dem Zustand künftiger Heilsvollendung als selbstverständlich ansieht. Vgl. Jer 17, 26; 31, 11; 33, 11. 18, welche Stellen nicht alle mit triftigen Gründen angefochten werden. Die Meinung von Jer 7, 21f. ist somit, daß nach der unter Mose gewordenen Offenbarung der Opferdienst keineswegs das grundlegende war, sondern daß diese Gnadenordnung den Gehorsam gegen Gottes Hauptgebote zur Voraussetzung hatte. Der an sich relative Gegensatz zwischen Opfern und Gehorsam ist hier wie Ho 6, 6 in absoluter Form ausgesprochen. Ebenso sind die ähnlichen Psalmenstellen zu verstehen. Zudem das Prophetentum einen Mangunterschied des Ritual- und des Sittengesetzes zum Bewußtsein bringt, und die Vollziehung der Kultushandlungen als bloß äußerliches Tun für wertlos erklärt, hat es im Grund die wahren Konsequenzen des Mosesismus gezogen, der war die moralischen und die rituellen Gebote meist unvermittelt nebeneinander stellt, dabei aber was des Gesetzes Sinn und das Ziel seiner Pädagogie sei, unklar zu erraten giebt, teils dadurch, daß er alle Gebote durch Hinweisung auf die göttliche Erwählungsgnade und die Heiligkeit Gottes motiviert, teils dadurch, daß auch seine rituellen Satzungen über all eine geistige, erbliche Bedeutung durchleuchten lassen und so die Abnung sittlicher Lebensaufgaben und Pflichten erwecken. Siehe zu den erörterten Propbetenstellen meine Kommentare und vgl. Karl Marti JprTh VI S. 309 ff. (der allerdings den hier eingenommenen Standpunkt nicht festgehalten hat); Ebler, Mtt. Theol. 2, S. 717 ff.; Wreden, Kamp, Gef. und Proph., S. 59 ff. 108 ff.; Köhler, Geschichte III, 26 ff. 56 ff.; W. Feld, 25 De nonnullis V. T. proph. locis ad sacrificia spectantibus 1893; James Robertson, Alte Religion Israels S. 322 ff.; W. Niesel, Alttest. Untersuchungen I (1902) S. 53 ff.

Zuzugeben ist dagegen, daß auch nach Mose die Geschichte eine größere Freiheit in der Form des Opfers aufweist, als sie im P zugestanden ist. Dies hängt damit zusammen, daß nach der Einnahme Kanaans die Opferstätte nicht einheitlich blieb und unbeschadet eines Centralheiligtums der Kultus der Sippen und Stämme sich um Lokalheiligtümer bewegte. Siehe darüber oben Seite 388, 15 ff. Ebenso sind in Bezug auf das Personal des Opferdienstes ähnliche centrifugale und centripetale Bewegungen im Laufe der Zeit nachzuweisen wie hinsichtlich der Opferstätten. Siehe darüber die Art. „Levi“ (bes. Bd XI S. 423, 32 ff.), „Priestertum“, „Hoherpriester“ (Bd VIII S. 251 ff.). — Aber auch hinsichtlich des Materials und Rituals ist nicht starr an den mosaischen Bestimmungen festgehalten worden, sondern die priesterliche Praxis und überlieferte Ordnung hat einen Entwicklungsgang durchgemacht, dessen Abschluß P darstellt, und der Volksbrauch wich von den Satzungen der Priesterschaft des Centralheiligtums vielfach ab. Wie die anerkannte Praxis in wichtigen Punkten sich wandelte, zeigte schon das Verhältnis von Dt 12 zu Le 17. In Einzelheiten sind Abweichungen noch häufiger. Z. B. ist das dem Priester zufallende Opferdeputat Dt 18, 3 anders bestimmt als Le 7, 31 ff. Das Bewußtsein seiner Freiheit des gesetzgebenden Gottes dem Buchstaben der Thora gegenüber bekundet sich auch in der Neuordnung des Kultus bei Ezechiel. Siehe darüber meinen Kommentar zu Ezechiel 2 S. 8. — Daß durch die Ablösung von den Lokalheiligtümern (seit Josia und nach dem Exil) der Gottesdienst sich feierlicher und feierlicher gestalten mußte, während die Familienfeste am Lokalheiligtum mehr heiteren, geselligen Charakter hatten, wurde schon oben (S. 388, 55) bemerkt. Doch ist dies nicht dahin zu verallgemeinern, daß man in der älteren Zeit in der Regel nur zu Opfermahlen geacht und nur fröhliche Opferfeste gekannt habe. Das Brandopfer steht schon Gen 2, 20 (vgl. 30 A. 22) als uralter Brauch da und wird gewöhnlich als das Anbetungsopfer ersten Ranges vor den Schelämin genannt. Vgl. 1 Sa 15, 22; Jes 1, 11; Jer 7, 21f. und sehr oft. Auch ist es nicht so, daß die ältere Zeit nur den fröhlichen Typus der Opferhandlung gekannt hätte. Vielmehr zeigt sich schon von Anfang an ein ernstes Bedürfnis nach Sühne, das sogar, wenn missiebt, zu Menschenopfern führen konnte. Umgekehrt hatten auch die später in den Hallen des Tempelvorhofs veranstalteten Opfermahlen überwiegend heiteren, fröhlichen Charakter. Die Ansicht, daß die Sünde und Schuldopfer erst bei Ezechiel sich fanden und wohl nicht lange vor ihm an die Stelle von Gedeußgen getreten seien (Wellhausen), wird schon durch Ho 1, 8 widerlegt. Daß das ascham schon vor dem Exil üblich war, beweist die erstliche Verwendung Jes 53, 10. Vgl. Delitzsch,

JR 1880, Z. 8; Strack, Kommentar zu Le 5. Daß die Darbringung von Mäucherwert außer der Thora erst Jer 6, 20 erwähnt wird, beweist nicht, daß sie etwas so Junges sei. Delitzsch bemerkt übrigens: „Jer 1, 13 ist das „Mäucherwert“ nichts anderes als die azkara oder der Weibrauch des Speisopfers“. Die Sache ist wohl uralt. Wohlriechendes Mohr u. dgl. werden nach der assyrischen Klutverföhen schon nach diesem Ergebnis der Verzei verbrannt.

Nach dem oben angedeuteten geschichtlichen Entwicklungsgang des israelitischen Opferwesens kann es nicht befremden, daß darin manche Ausdrücke, Gebräuche und Anschauungen vorkommen, welche bei andern, besonders verwandten Völkern ähnlich zu Hause sind. Solche Analogien lassen sich aufzeigen bei den vorisraelitischen Arabern (Wellhausen), in den minäischen Inschriften (Hommel), bei den Phöniziern und Kartbagern (Opfertafel von Massilia) und in der priesterlichen Litteratur der Babylonier und Ägypter (Paul Haupt, Bab. Elem. in the Levit. Ritual; Zimmern, *ALT*<sup>3</sup> Z. 591–606). Bei der nahen Verwandtschaft der Sprachen und dieser Völker selbst, sofern sie auf den semitischen Hauptstamm zurückgehen, können mannigfache Berührungen zwischen ihnen in den religiösen Anschauungen und der kultischen Terminologie von Hause aus nichts Befremdendes haben und sind daher nur mit größter Vorsicht zum Beweis einer historischen oder literarischen Abhängigkeit nach der einen oder andern Seite zu verwenden. Auch sind israelitische Ausdrücke oder Gebräuche nicht ohne weiteres nach solchen Analogien zu interpretieren, da sie bei jenem Volke einen wesentlich andern Sinn angenommen haben können als bei den heidnischen Beduinen oder den babylonischen Priestern. Daß das priesterliche pentateuchische Gesetzbuch P mit seinen ausführlichen kultischen Ordnungen die zahlreichsten Berührungspunkte mit den ebenfalls stark entwickelten Priesterjagungen der Babylonier aufweist, läßt noch lange nicht den Schluß zu, daß es im babylonischen Exil müßte entstanden sein. Mit jenem Lande hatten ja die frühesten Väter Israels schon Fühlung. Unbefangene Vergleichung ergibt denn auch, daß die Opferterminologie des P eine ganz andere ist als die der babylonischen Priesterschaft. Vgl. Schrader, *ALT*<sup>3</sup>, Z. 595 f. Die Hauptbenennungen der Opfer sind an beiden Orten verschieden, und auch wo dasselbe Wort vorkommt, hat es in der Regel einen abweichenden Sinn, wie sich bei unabhängig nebeneinander entstandenen semitischen Religionsystemen begreifen und erwarten läßt. Dagegen sind solche Parallelen religionsgeschichtlich von nicht geringem Interesse. Sie beweisen eine jenen verschiedenen Entwicklungen zu Grunde liegende gemeinsame Basis nicht bloß in der Sprachbildung, sondern auch in den religiösen Anschauungen. Daß z. B. die Gottbeit mit Opfern gespeist wird, daß sie den süßen Duft des Opfers riecht, daß zur Sühnung ein Tier für den Menschen substituiert wird, sind auch den Babyloniern und Kartbagern geläufige Vorstellungen, welche ebendeshalb uralt sein müssen. Leicht erklärt sich z. B. auch ohne jede Entlehnung, daß die babylonischen wie die israelitischen Priester fehlerlose Opfertiere verlangten, oder daß die Priester selbst von körperlichen Gebrechen frei sein mußten, oder daß die rechte Seite des Opfertieres bei der Darbringung besondere Verwendung erhielt (*ALT*<sup>3</sup> 597) und die Priester einen besonderen Anteil am Opfer hatten, der übrigens anders festgesetzt ist als in der Thora (*ALT*<sup>3</sup>, 598) u. dgl. m. Eine der frappantesten Parallelen bilden die Schaubrote, welche in Babylonien sehr häufig den Göttern vorgesetzt wurden, vielleicht unter demselben Namen: akal-pānu (s. v. a. 𐤀𐤏𐤍 𐤏𐤍). Dieselben sind aber nicht bloß dem P bekannt, sondern auch sonst als altisraelitisch bezeugt (1 Sa 21, 5 ff.). Auch ihre Zwölfszahl kann nicht auf ertlichen Einfluß zurückgeführt werden, da deren Bedeutsamkeit den Israeliten längst vor dem Exil geläufig war und die ihrer Überlieferung treue Priesterschaft sich sicherlich nicht an das Ceremoniell des von ihr verabschiedeten Götzendienstes angeschlossen hätte. Als Entlehnung aus dem Babylonischen wurde der Ausdruck 𐤏𐤍 𐤏𐤍 für Opfer im allg. meinen (althebr. mincha) angeführt, der sich außer P nur bei Eschiel findet. Aber hier ist das angebliche babylonische Grundwort kurbānu noch nicht einmal nachgewiesen (*ALT*<sup>3</sup> 596), und es ist auch äußerst unwahrscheinlich, daß Eschiel einen babylonischen Priesterterminus für eine so gangbare Sache eingeführt hätte. Eher läßt sich sagen, 𐤏𐤍 𐤏𐤍 sei kein althebräisches Wort, sondern gegen das Exil hin eingedrungenes aramäisches Lehnwort. Beachtenswert ist, daß das hebräische kipper, sühnen, sein Gegenstück hat am assyrischen kuppuru, inf. pi. mit entsprechendem Substantiv takpirtu (*ALT*<sup>3</sup> 601), und daß hier die sinnliche Grundbedeutung nicht die des Deckens, Zudeckens, zu sein scheint, wie man nach dem Arabischen für das Hebräische angenommen hat, sondern die des Abwischens, Wegstreichens, die auch das Syrische bietet. Doch spricht die in der Thora häufige Konstruktion mit 𐤏𐤍 und 𐤏𐤍 vor der Person eher für Anlehnung an jene erstere

Verstellung. Erklären ließe sich dieser Sprachgebrauch allenfalls aus jener andern Grundbedeutung aus, wenn den Hebräern das Wort nur noch in der Bedeutung „jühnen“ bekannt war. Jedenfalls aber ist diese Bedeutung wie beim verwandten *זָחַל* schon alt hebräisch.

In Bezug auf die geistige, sittlich-religiöse Wertung des Opfers in Israel haben vor innerlichende und veräußerlichende Strömungen wohl zu allen Zeiten neben einander bestanden, und sind sich zuweilen scharf gegenübergetreten. War, wie wir sahen, die Opferhandlung eine überaus ausdrucksvolle Sprache des Herzens, so mußte das Vorhandensein der entsprechenden Gesinnung unwillkürlich als selbstverständlich gelten. Es liegt jedoch auf der Hand, wie leicht das Vertrauen auf die äußerliche Leistung adiegt und die ethischen Bedingungen außer acht gelassen werden konnten. Schon Samuel verwarft sich gegen ein solches Abfinden Gottes auf Kosten des Gehorsams gegen seine Gebote 1 Sa 15, 22 f. Und die Propheten Amos, Hosea, Jesaja u. a. verwarfen, namens ihres Gottes, ein solches seiner ethischen Weite beraubtes Opfern völlig. Aus den Psalmen aber ergibt sich, daß auch tiefer und ernster Angelegte in der Gemeinde des hebräischen Volkes einer geistigeren Huldigung an Gott sich vollkommen bewußt wurden: Die Zerknirschung des Herzens ist dem Herrn lieber als die Darbringung von Zuhörern für eine schwere Schuld, Ps 51, 18 f. (was von dem nacherilischen Zusal Ps. 20 f. abgeleitet wird). Wertvoller als Dank und Vebopfer nach der Errettung ist das Opfer der Lippen, daß man die That Gottes vor der Gemeinde verkünde Ps 10, 7 ff.; 69, 31 f.; 50, 8 ff. Die letztere Stelle zeigt besonders lehrreich, wie man sich darüber klar wurde, daß von einem Bedürfnis Gottes nach Opfern oder von einem Genießen derselben seinerseits keine Rede sein könne. Eine geistigere Gestalt des Gottesdienstes findet sich hier an, wenn auch die alten Formen noch fortbestehen. Andererseits ist der pädagogische Wert des alttestamentl. Opferkultus nicht gering anzuschlagen. Ihm war es nicht zuletzt zu verdanken, daß Israel eine erste Auffassung seines Verhältnisses zu Gott bewahrte und es mit seinen Verfehlungen gegen ihn und seinen Bund so genau nahm. Die alles Unreine verzehrende Heiligkeit Gottes, die Notwendigkeit, jedes Unrecht als Verleumdung seiner Majestät zu jühnen, die Möglichkeit, daß durch Gottes gnädige Veranlassung ein Meines, Schuldloses für die Schuldigen eintreten könne – – sind Ideen, welche in diesem Opferkult verkörpert waren und so ins innerste Geistesleben dieses Volkes übergegangen waren, als sie dort ihre vollendete Verwirklichung finden sollten. Manche Stellen der Propheten und Psalmen zeigen, daß die Opferiten ihre Bestimmung nicht bei allen verfehlt haben, höhere unsichtbare Vorgänge und Verhältnisse zur Anschauung zu bringen. Aber allerdings überwiegt im nacherilischen Judentum entsprechend dem geistlichen Geist, der es beherrschte, der Zug zur Veräußerlichung der Religion und zur Überdägung des hieratischen Apparats. Die Opferthora wurde mehr nach allen Äußerlichkeiten untersucht und erörtert, als daß man nach ihrem idealen Gehalt gefragt hätte. Von fremdartigen religiösen Anschauungen aus verwarfen die Essener das blutige Opfer prinzipiell und beschränkten sich darauf, andere Weibgaben an den Tempel zu senden. S. meine Allg. Religionsgeschichte 10 S. 275. Die Christen haben in dem Tod ihres Erlösers die Erfüllung und damit auch das Ende des alttestamentlichen Opferkultus. Aber auch für die Juden nahm er ein Ende mit der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels durch die Römer.

Wie aus dem Neuen Testament zu ersehen, fanden sich die Christen der ersten Zeit, namentlich die aus dem Heidentum gewonnenen, vor eine nicht immer leicht zu entscheidende Frage gestellt hinsichtlich des Genusses von Fleisch, das aus heidnischen Opferkultus stammte. Zwar die Beteiligung an eigentlichen Opfermahlzeiten der Heiden, wobei es ohne Huldigungen an heidnische Götter nicht abgehen konnte, verbot sich ihnen von selbst, wie sie auch den Juden (Ex 34, 11 f.; vgl. Nu 25, 2 f.; Ps 106, 28 f.) streng unterlag war. Doch zeigt sich, daß auch hierin, wie in Bezug auf andere heidnische Unsitte, die Gewissen nicht selten zu lax waren und durch die Abscheu abwärts werden mußten, was sich bei den mannigfachen familiären und sozialen Banden, welche solche gläubig Gewordene noch mit ihren Volksgenossen zusammenhielten, unwiderstehlich läßt. Gegen derartige Abgötterei wendet sich 1 Mo 10, 11 22; vgl. 8, 10. Schon beim Apostelkennwert AG 15, 20, 29; 21, 25 war den Heidendriften Enthaltung vom Genuß der *eidolothura* empfohlen worden. Paulus hat diese Verordnung immerhin nicht als eine unabänderliche angesehen, wie er denn auch ihrer in jener Verhandlung mit den Korinthern nicht gedenkt, sondern aus innern Gründen die Antwort erteilt.

Obnein war die Frage um die Zulässigkeit des Essens der *eidolothura* keine einfache. Sie wurde dadurch verwickelter, daß solches Essen auch außerhalb eines kultischen

Altes geſchehen konnte. Da beim griechiſchen Opfer in der Regel nur die mit Fett umhüllten Knochen auf dem Altar verbrannt wurden, der Hauptbeſtand des Opfertiers aber, nachdem auch hier der Prieſter ſeinen Teil bekommen, dem Darbringer anheimfiel und oft von ihm zu Hauſe bei einem Gaſtmahl vorgeſetzt oder gar auf den Fleiſchmarkt gebracht wurde, ſo bielten ſich freier gerichtete Chriſten in ſolchem Fall nicht für gebunden, gaben aber damit andern leicht Mißtoß. Für geſchestrere Juden verſtand es ſich von ſelbſt, daß ſie überhaupt kein Fleiſch aßen, das nicht von Volksgenossen auf geſetliche Art geſchlachtet war; noch weniger hätten ſie ſolches angerührt, deſſen Blut einer fremden Gottheit geweiht worden war. Siehe Da 1, 8; Tob 1, 12; Jud 12, 2. Aber auch die 10 Judenthriſten und vielleicht manche Heidenthriſten waren ängſtlich nach dieſer Seite. Paulus hat die Frage für die überwiegend heidenthriſtliche koſtändige Gemeinde 1 Ko 8 und 10 in liebevoller Weiſheit dahin beantwortet, der Chriſt ſoll beim Einkauf in der Fleiſchhalle unbedenklich zugreifen, ohne um des Gewiſſens willen nach dem Uſprung des Fleiſches zu forſchen (10, 25f.); ebenſo bei Einladungen genießen, was ihm vorgeſetzt ſei, ohne 15 zu unterſuchen, ob es einem Idol geweiht worden (Vs. 27). Mache ihn aber ein Bruder darauf aufmerkſam, daß dies der Fall, dann ſoll er um des andern willen, welcher der Sache Gewiſſeit beimißt, davon abſtehen (Vs. 28f.). Endlich bekämpft Apf 2, 14. 20 in mehreren kleinasiatiſchen Gemeinden ſolche Zerlebrer, welche die Chriſten anweiſen, Götzopferfleiſch zu genießen und Anzucht zu treiben. Schon um der Verbindung mit letztem 20 willen kann nicht die pauliniſche Lehre (Baur) gemeint ſein. Eber wäre möglich, daß dieſe Libertiniſten das Prinzip Pauli von der Freiheit des Chriſten vom Geſetz zu ſolcher Emanzipation des Fleiſches mißbrauchten und auch in anſtößiger Weiſe das den Götzen konſekrierte Fleiſch verzehrten, was ja Paulus ausdrücklich verboten hat. Möglich iſt immerhin, daß der Apokalypſtiker die Frage ſtrenger beurteilt hat als jener und es ſcheint 25 auch, daß die ſtrengere Praxis bald allgemein herrſchend wurde, da Plinius d. J. in ſeinem Brief an Trajan erzählt, es wollten ſich keine Käufer für das Opferfleiſch mehr finden, weil die Chriſten ſich deſſen enthielten.

v. Drelli.

### Opferſtock ſ. Kirchenkaſten Bd X Z. 398 f.

**Ophir.** — Literatur: Chr. Lassen, Indiſche Altertumskunde (1844—1863) I, 538 ff. 30 651 ff., II, 553 ff.; K. Ritter, Erdkunde XIV (1848), 343—387; M. Sprenger, Die alte Geographie Arabiens (1875), 57; derſelbe in ZDMG XLIV, 515 f.; L. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden (1879), 18—36; K. E. von Sauer, Medien III (1880), 112—180; W. Soret, Das Goldland Ophir in Vierteljahrschrift für Volkswirtschaft, Politik und Kulturgeschichte, 35 Jahrgang XVII, 4 Bd LXVIII, 104—169; Ed. Maſar, Skizze der Geschichte und Geo- graphie Arabiens II (1890), 345—354, 357—383; derſelbe in ZDMG XLIV, 721; K. Mauch 35 in Petermanns Mitteilungen 1872—74; Ergänzungsband VIII, 122 f.; K. Peters, Das goldene Ophir, 1895; derſelbe, Im Goldlande des Alterthums, 1902; G. Oppert, Tharshish und Ophir in Zeiſchr. f. Ethnologie, 35. Jahrgang, 50—72, 212—265 (mit reichlichen Literaturnachweiſen; auch im Sonderdruck 1903).

Ophir wird in dem jähwärtigen Teile der Volkertafel Gen 10, 29 als ein joſtanidiſcher, d. h. ſüdarabiſcher Stamm oder als ein ſüdarabiſches Gebiet bezeichnet (vgl. unter Arabien Bd I, Z. 765, 48 ff.) und zu Sem gerechnet. Obgleich die Grenzen dieſer ſüdarabiſchen Gebiete Gen 10, 30 ausdrücklich angegeben werden, ſo ſind wir doch nicht in der Lage, daraus eine nähere Beſtimmung für O. zu gewinnen, weil wir die dort ge- 45 nannten Orte nicht mit Sicherheit nachweiſen können. Immerhin behält dieſe Stelle ihren nicht geringen Wert, inſofern ſie mit voller Beſtimmtheit lehrt, daß die alten Hebräer eine Gegend mit dem Namen O. im ſüdlichen Arabien kannten. Ob man dieſe nun im SW., im heutigen Jemen, oder im O., am perſiſchen Meerbuſen, oder an der E.-Küſte, im heutigen Hadramut, zu ſuchen habe, bleibt freilich offen. Die Frage nach 50 der Lage Os iſt aber deshalb immer wieder aufgeworfen und beantwortet worden, weil dieſes Land als das Ziel der Handelsfahrten Salomos genannt und teils direkt, teils indirekt mit wertvollen Handelsgütern des alten Orients in Verbindung gebracht wird.

Die Stellen des Aſs, die von dem Seehandel Salomos erzählen, ſind durchaus nicht gleichwertig; das darf nicht überſehen werden. Den Eindruck einer glaubwürdigen 55 Nachricht, die zu dem eigentlichen Beſtande einer über Salomo handelnden Quellſchrift gehört, macht 1 Kg 9, 26—28: „Der König Salomo ließ Schiffe bauen in Geongeber, das neben Cloty (= Clath Bd V, Z. 285—287) am Ufer des Schilmeeres im Lande Edom liegt, und Hiram ſandte auf die Schiffe ſeine Leute, ſekundäre Schiffsleute, zuſammen mit den Leuten Salomos. Sie ſuhren nach O. und holten von dort Gold,



420 Talente, und brachten es dem Könige Salomo“. Dieser Bericht wird in allem Wesentlichen durch die LXX bestätigt; 2 Chr 8, 17 f. wird dagegen gesagt, daß Hiram nicht nur seine Leute, sondern auch die Schiffe nach Oloth geschickt habe. Man weiß nicht recht, ob der Verfasser an eine Benutzung des von Necho II. und Darius I. nach dem roten Meere gegrabenen Kanals oder an einen Landtransport der Schiffe gedacht hat. Doch kann diese Frage beiseite bleiben, da sie für die Bestimmung des Landes O., auf die es hier ankommt, nichts ausmacht. Die zweite Stelle 1 Kg 10, 11 f. ist eine Einschaltung in die Geschichte von dem Besuch der Königin von Saba; sie besagt, daß auch die Schiffe Hiram's, abgesehen vom Gelde, sehr viel Mumuggimholz und Edelsteine aus Ophir für Salomo gebracht hätten. Sie stimmt also mit 2 Chr 8, 17 f. darin überein, daß Schiffe Hiram's, nicht solche, die Salomo hat bauen lassen 2 Kg 9, 26, nach O. gefahren sind. Die Parallelstelle 2 Chr 9, 10 f. läßt aber die angegebenen Waren durch die Leute Hiram's und Salomos nach Jerusalem gebracht werden, ganz in Übereinstimmung mit 1 Kg 9, 27; die LXX weichen in dieser Beziehung nicht ab. Die dritte Stelle 1 Kg 10, 22 gehört ebenfalls einer späteren Erweiterung des Textes an; sie weist zur Begründung des Reichtums Salomos darauf hin, daß der König Tharjissschiffe auf dem Meere hatte bei den Schiffen Hiram's, und daß diese einmal in drei Jahren beifamen mit einer Ladung von Gold, Silber, shehhabhim, kosim und tukkijjim (s. unten). Die LXX weichen nur darin ab, daß sie statt der drei letzten Handelswaren jeben λίθων τοξευτῶν καὶ τελεζυτῶν (so B), d. h. gravierte und geschnitzte (eigentlich behauene) Steine, nach L jedoch ἀτελεζυτῶν, unbehauene, rohe Steine, also wohl ungeschliffene Edelsteine neben den vorhergenannten bearbeiteten Edelsteinen. In der Parallelstelle 2 Chr 9, 21 heißt es, daß Salomo Schiffe hatte, die mit den Leuten Hiram's nach Tharjis fuhren u. s. w. (die Waren sind die gleichen wie 1 Kg 10, 22). Die LXX stimmen hier mehr mit dem hebräischen Text überein; B hat ζουρίων καὶ ἀργυρίων καὶ ὀδορίων ἐλεγαρίων καὶ πυρίων (Nissen), L ζο. κ. ἀργ. καὶ ὀδορίων ἐλεγαρίων καὶ πυρίων καὶ τεχειν (Umschrift des hebräischen tukkijjim). Wenn wir zunächst von den angegebenen Handelswaren ganz absehen, so steht in 1 Kg 10, 22 die ausdrückliche Angabe des Reiseziels, wohin die Schiffe fuhren. Nimmt man den Verfasser aber beim Worte, so ist sie in dem Ausdruck „Tharjissschiffe“ enthalten; denn darunter muß man zunächst solche Fahrzeuge verstehen, die nach Tharjis (wahrscheinlich Süds Spanien) fahren, und 2 Chr 9, 21 finden wir klar gesagt, daß man an Schiffe denken soll, die (auf dem Mittelmeere) nach Tharjis fahren. Die herrschende Auslegung ist das nicht. Sie richtet sich nach dem Wortlaut von 1 Kg 22, 49 f., wo erzählt wird, daß der König Josaphat von Juda Tharjissschiffe (richtiger wohl nach dem Ketib und LXX: ein Tharjissschiff) für die Fahrt nach O. in Ezeongeber habe bauen lassen, daß das Schiff jedoch dort gescheitert sei. Da hier O. als das Ziel der Fahrt bestimmt angegeben wird, so sagt man den Ausdruck Tharjissschiff in dem allgemeinen Sinne „großes Meeresschiff“. Für diese Stelle ist eine andere Auffassung kaum möglich, aber dem Chronisten oder dem Verfasser der von ihm benutzten Quelle wird sie nicht gerecht. Denn 2 Chr 20, 35—37 giebt er durch die Art und Weise, wie er den Besuch Josaphats bespricht, deutlich zu erkennen, daß er von Fahrten nach O. nichts weiß, daß er vielmehr Fahrten nach Tharjis dafür setzt. Viele Ausleger haben darin „selbstverständlich“ einen Irrtum gesehen; sie hielten sich um so mehr für berechtigt, so sicher über die Schwierigkeit hinwegzugehen, als der Chronist angiebt, daß die Schiffe von Ezeongeber aus hätten nach Tharjis fahren sollen. Das war aber für die Zeit der persischen Herrschaft seit Darius und für die Zeit der Ptolemäer durchaus möglich, weil der von Necho II. begonnene, von Darius I. vollendete Kanal einen Wasserweg zwischen dem roten und dem mittelländischen Meere eröffnet hatte; und dieser Zeit gehören sowohl der Chronist als auch seine Quellschriften an. Kame nun der Gedanke, Salomo hat Fahrten nach Tharjis veranstaltet, vereinzelt beim Chronisten vor, so ließe sich wohl von einem Irrtum reden. Aber zu der Stelle 2 Chr 20, 35—37, die für sich allein schon wegen ihrer Bestimmtheit schwer ins Gewicht fällt, kommt 2 Chr 9, 21; beide lehren uns, daß man sich in späterer Zeit von Handelsverbindungen Salomos mit Tharjis mancherlei erzählte, daß man aber über die Fahrten nach O. nichts mehr wußte. Mit der Zeit hatten sich die Handelswege, der Verkehr mit fernen Ländern geändert, damit auch die Kenntnisse. Fragen wir uns nun, nachdem wir die Meinung der späteren Zeit über die Handelsfahrten Salomos kennen gelernt haben, zu welcher Gruppe von Nachrichten 1 Kg 10, 22 zu zählen ist, so kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Die Stelle ist, literarisch angesehen, ein junger Zusatz zu älteren Nachrichten, gewiß nachträglich; sachlich

angegeben, paßt sie nicht zu der Angabe über die einmalige Fahrt nach T. 1 Kg 9, 26—28 — sie redet von Fahrten, die alle drei Jahre einmal stattfanden — und zählt außer dem Gold, das für T. die Hauptsache ist, auch Silber und andere Gegenstände (s. unten) als Ausbeute der Fahrt auf. 1 Kg 10, 22 gehört demnach nicht zu den Nachrichten aus älterer Zeit, die von T. handeln, sondern zu denen, die aus späterer Zeit herrühren und wiederholte Fahrten Salomos auf dem Mittelmeere zugleich mit Schiffen des Königs Hiram von Tyrus nach Tharsis annehmen.

Aus dieser Prüfung der Angaben des AT.s hat sich ergeben, daß für die Unternehmung Salomos nach dem Lande T. nur in Betracht kommen 1 Kg 9, 26—28 und 10, 11 f. neben den Parallelstellen 2 Chr 8, 17 f. und 9, 10 f. In ihnen ist uns oben der Unterschied aufgefallen, daß teils nur von Leuten Hiram's, die neben den Leuten Salomos als die seeländigen Schiffer in Betracht kommen, die Rede ist, 1 Kg 9, 26—28; 2 Chr 9, 10 f., teils von Schiffen Hiram's, die von Seengeber ausgefahren seien (nicht von Schiffen Salomos) 1 Kg 10, 11 f.; 2 Chr 8, 17 f. Dieser Unterschied muß wohl zu Gunsten der ältesten Angabe 1 Kg 9, 26—28 beurteilt werden: Salomo hat in Seengeber Schiffe bauen lassen (wie es später Josaphat wieder versucht hat, 1 Kg 22, 49 f.) und teils mit phönizischen Seeleuten, teils mit von ihm selbst gedungenen Seeleuten bemannt.

Zu diesen Stellen des AT.s mögen hier noch die Angaben des Josephus und des Eupolemus gestellt werden. Der erstere giebt Antiq. VIII, 6, 1 § 163 f. den Inhalt von 1 Kg 9, 26—28 mit einigen Erweiterungen wieder, setzt für T. im Anschluß an die LXX den Namen Σόγγοα und erklärt dieses durch das „Goldland“ seiner Zeit, nämlich Indien. Die zweite T.-Stelle 1 Kg 10, 11 f. umschreibt er VIII, 7, 1 § 176 und versteht sie ebenfalls von Indien. Dagegen wird Tharsis 1 Kg 10, 22 von ihm VIII, 7, 2 § 181 in freier Weise wiedergegeben durch „auf dem sogenannten tarfischen Meer“ (von Tarsus in Cilicien?). Eusebius von Cäsarea hat in seiner Praeparatio Evang. IX, 30, 1 (ed. Heintzen II, 49) ein Fragment des Eupolemus (160—150 v. Chr.) mitgeteilt, nach dem David in der arabischen Stadt Milanoi habe Schiffe bauen und Bergleute nach der im roten Meer gelegenen Insel Upbre (Οὔρβορ) fahren lassen; diese Bergleute hätten aus dem dortigen Goldbergwerk Gold nach Judäa gebracht. Bei Josephus begegnet uns der Name Σόγγοα; er ist identisch mit der Wiedergabe T.s durch die LXX an den oben besprochenen Stellen: Σογγοα, Σογγοα, Σοφαα, Σορρεο, Σορρο, und meint, wie sich abgehehen von Josephus auch durch koptische Vokabularien belegen läßt, einen Teil Vorderindiens. Man hat Σοβραα des Ptolemäus und Οὔρβορα des Arrian verglichen, einen Ort an der Malabarküste unweit des heutigen Goa. Das Upbre des Eupolemus entspricht wohl dem alttestamentlichen T.; im übrigen ist seine Angabe nur eine Deutung der im AT überlieferten Nachrichten, die nur insofern von Wert ist, als sie nach Arabien weist.

Auf der vom AT gewiesenen Spur, vgl. besonders Gen 10, 29, bleiben alle diejenigen, die T. in Südarabien suchen. Sprenger suchte es mit Rücksicht darauf, daß von griechischen und arabischen Schriftstellern Flußgold und Goldbergwerke an der Westküste Arabiens und in einiger Entfernung davon erwähnt werden, in der Landschaft Asir zwischen dem Hedsehaß im Norden und dem eigentlichen Jemen im Süden (17. bis 19. Grad n. Breite). — Herzfeld hat vorgeschlagen, Sphir an der Südküste Arabiens anzusetzen. Er betont die Nachbarschaft der Sabäer Gen 10, 28 f., die nach Ptolemäus ein Binnenvolk waren, und sucht das Küstenland T. in ihrer südlichen Nachbarschaft, in der Gegend der späteren Homeriten (Himjariten). — Zoetbeer denkt wie Sprenger an die Westküste Arabiens und hebt hervor, daß es hier im Altertum auf Grund der Angaben besonders des Agatharchides reiche Goldlager an der Küste gegeben habe, die gelegene Stücke dieses Metalls bis zur Größe einer Wallnuß enthielten. Man muß annehmen, daß die von dem hohen Gebirge des Innern nach der Schneeschmelze mit großer Heftigkeit herabstürzenden Gewässer das Gold in kleineren und größeren Stücken aus dem Felsen des Hochlandes gelöst und bis in die Küstenebene binabgeführt haben. Es entstanden dadurch Goldfelder ganz ähnlicher Art, wie sie in neuer Zeit in Minas Geraes, in Kalifornien und Australien abgesammelt worden sind. Für die Einwohner hatte das Gold nicht viel Wert; sie tauschen, sagt Agatharchides, Kupfer ein gegen dreimal so viel Gold an Gewicht, Eisen aber gegen das Doppelte. Doch hält Zoetbeer mit von Baer dafür, daß die Leute Salomos den großen Betrag an Gold, 120 Talente (im Reinertrag 15—50 Millionen Mark), nicht durch Tauschhandel erlangt haben, sondern daß sie, weil der erste und Hauptgewinn aus den Goldlagern an der Küste den Sabäern zugefallen

sein werde, die eigentlichen Goldlager im Hochlande, im Gebiet der Maatbardides genannten Alilaer und Masander haben aufsuchen und ausbeuten wollen. Diodor (III, 25 f. II, 50) nennt das Gold dieser Gegend *ἀσφον*, weil es nicht *ἀσφον* aus Stufen ausgefecht, sondern schon gediegen in der Erde gefunden werde. *ἀσφον* ist ein Ausdruck offenbar in dem Sinne von „feuerlos“; es ist aber schon merkwürdig aufmerksamer gemacht worden (z. B. von Glaeser), daß dieser Name mit *ῥ* in der Arabische (Ophir) zusammenhängen konnte. Glaeser verlegt *ῥ* an die Südküste Arabiens und sieht es als das westliche Küstenland des persischen Meerbusens an, etwa von Herden bis an das Vorgebirge Ras Musandum. Nach dem judarabischen Geographen Hamdani (um 940 n. Chr.) lagen die meisten Goldbergwerke in dem nördlichen Teil des heutigen Hawila (Gen 2, 11 und versteht *ῥ* als das dazu gehörige Küstenland nach dem persischen Golf zu. An die Bucht zwischen der Halbinsel Katar und dem Ras Musandum verlegt er den Hafen Ommana, der von dem Periplus Maris Erythraei (so um 90 n. Chr.) als Ausfuhrort für Gold erwähnt wird. Er vergleicht ferner den teilsüdrussischen Namen Apira, Apir, der südlich von Babylonien, also an der Westküste des persischen Meerbusens angelegt werden müsse, jedoch auch für die nördlichen Ufer dieses Meeres vorkomme, so daß Apira, Apir = *ῥ* einst gemeinsamer Name der dortigen Ufergebiete gewesen sei. Das biblische *ῥ* versteht er jedoch nur von der arabischen Küste. Diese drei Versuche, das Land *ῥ* zu bestimmen, halten sich mit Recht an Arabien; denn Arabien ist ohne Zweifel für die älteren Schriften des ATs das Goldland (vgl. den Art. Parvaim). Der Vorschlag Zoetbeers scheint mir den Vorzug zu verdienen; wenn es an der Südwestküste ergiebige Goldlager gegeben hat, so wird man es schwer begreiflich finden, daß Salomo und Hiram ihr Augenmerk auf die arabische Küste des persischen Meerbusens gerichtet hätten. Auch sind Bedenken dagegen laut geworden, die Gen 10 genannten judarabischen Stämme und Gebiete so weit im Norden der arabischen Halbinsel zu suchen. Die 1 Kg 10, 22 angegebene Zeit von drei Jahren gilt, wie oben gezeigt worden ist, für die einmalige Fahrt nach Ophir nicht.

Rassens und Ritter suchen *ῥ* in Indien in der Gegend der Mündungen des Indus und des Golfs von Kambhajai, teils unter Berufung auf den Namen eines Hirtenstammes Abira, teils unter Hinweis darauf, daß die 1 Kg 9, 10 und 22 genannten Waren indischen Ursprungs seien (sehenhabbim Elfenbein, kosim Affen, tukkijjim Pfauen, almuggim Zandelholz). Allein die vorgelegten Erklärungen aus dem Sanskrit sind durchaus zweifelhaft. Nach dem oben Gesagten bleibt außerdem für *ῥ*, abgesehen vom Golde, nur das Almuggimholz. Die übliche Erklärung „Zandelholz“ ist nur geraten; Glaeser will darin den in Arabien einheimischen Baum Storax oder Styrax erkennen, der ein wohlriechendes Harz liefert. Bei dieser Unsicherheit ist es nicht möglich, danach die Lage *ῥ*s zu bestimmen. Gegen den Vorschlag Rassens kommt noch in Betracht, daß die Bewohner Syriens doch erst durch die Phönizier und Griechen mit Indien bekannt geworden sind. Dasselbe gilt auch für den Bericht von Baers, *ῥ* in der hinterindischen Halbinsel Malakka nachzuweisen, in der er das von Hesekias (s. oben) erwähnte „Goldland“ erkennt. Zoetbeer betont mit Recht, es sei höchst unwahrscheinlich, daß man in der Zeit Salomos ein solches Unternehmen, eigene direkte Goldgewinnung, für eine so weite Entfernung geplant und zur Ausführung gebracht habe. Neuerdings hat die schon früher geäußerte Meinung, *ῥ* habe an der Südküste von Südafrika gelegen, wieder begeisterte Vertreter gefunden. Merkwürdige Ruinen auf dem Berge Fura oder Afura, die nach portugiesischen Berichten aus dem 16. Jahrhundert von den dortigen Einwohnern auf die Königin von Zaba oder auf Salomo zurückgeführt wurden, sind 1871 von dem deutschen Reisenden Karl Mauch wieder aufgefunden worden, nämlich in Zimbabwe in einer früher von den Malotse bewohnten, jetzt aber unbewohnten Gegend, 41 deutsche Meilen westlich von der portugiesischen Station Zofala oder Zofara. Afura soll dem hebräischen *ῥ* entsprechen, Zofala dem Zophir der LXX. Aber Zofala erklärt sich aus dem arabischen safala = niedrig sein und bedeutet, wie das hebraische *ῥ*, Niederland, Niederung. Der Name Fura oder Afura könnte nur ins Gewicht fallen, wenn andere Umstände diese Annahme begünstigten. Die Goldlager an den Zuflüssen des Nils (Assos) waren freilich schon früh bekannt; aber die ersten, noch unsicheren Spuren einer Kenntnis der Goldlager Südafrikas gehen nicht über Ptolemaeus (2. Jahrh. n. Chr.) hinaus. Die Araber hingegen wissen seit dem 10. Jahrhundert um den Goldreichtum von Zofala. Und selbst wenn diese Kunde schon um 1000 v. Chr. in Syrien verbreitet gewesen sein sollte, so ist es doch kaum glaublich, daß die Arbeiter Hiram und

Salomos Goldlager ausgebeutet hätten, die 10 deutsche Meilen von der Küste entfernt waren. G. Oppert, der zuletzt über O. gehandelt hat, unterscheidet zwischen den nach O. gerichteten und so genannten und den unbenannten und nicht nach O. gerichteten Nabrien; die ersteren sollen nach der Ostküste Afrikas, die letzteren nach Indien gegangen sein; O. bezeichne wohl zunächst ein Gebiet im südlichen Arabien, der Name sei dann aber allmählich auf immer weiter entfernte Küstenländer Ost-Afrikas übertragen worden.

Guthé.

**Ophiten.** — Quellen: Irenäus, adv. haer. I, 29—31; Hippolyt, refut. omn. haer. V; Clemens Al., Strom. III, 4; Origenes, ctr. Cels. VI, 24—35; Epiphanius, haer. 25 f. 37—40. 45. 10 *Plitis-Sophia*, ed. Schwärze und Petermann, Berlin 1851; C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Kodex Brucianus*, II VIII, 1. 2, Leipzig 1892; ders., *Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in kopt. Sprache*, ZMN 1896, S. 839 ff.

Litteratur: Die bei dem N. Gnostis Bd VI, 728 angeführte. Mosheim, Gesch. d. Schlangenbrüder 1746; A. Jundner, de Ophitis, 1834; A. Hilgenfeld, Der Gnosticismus und die Philo- 15 sophumena, ZwTh 1862, S. 400 ff.; R. A. Lipsius, Ueber die ophitischen Systeme, ib. 1863, S. 410 ff.; J. N. Gruber, Die Ophiten, 1864; Hönig, Die Ophiten, 1889; W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus, II XV (S. 1—32 und passim); C. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, in der Zeitschrift für Etade, 1900; R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus, 1901 (passim); L. Bicharnack, Der Dienst der Frau in 20 den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, 1902 (S. 156 ff.); G. N. S. Mead, Fragmente eines verschollenen Glaubens, deutsch von A. v. Ulrich 1902 (S. 150—189. 367—486); C. H. Schmitt, Die Gnostis Bd I 1903 (passim).

Zu einzelnen Sekten: R. R. Köstlin, Das gnostische System des Buches *Plitis-Sophia*, Theol. Jahrb. v. Baur und Zeller 1854, S. 1 ff.; A. Harnack, Untersuchungen über das 25 gnostische Buch *Plitis-Sophia*, II VII, 2; C. Schmidt: in dem unter den Quellen angeführten Werke; ders., Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum, II, XX, 4; R. Liechtenhan, Untersuchungen zur koptisch-gnostischen Litteratur, ZwTh 1901, S. 236 ff.; ders., Die pseudepigraphische Litteratur der Gnostiker, ZMN 1902, S. 222 ff.

Ophiten (Ophianer) ist in der Kirchengeschichtsdarstellung die angenommene Bezeich- 30 nung für eine Gruppe gnostischer Sekten. Sobald man aber nach einem gemeinsamen Merkmal dieser Sekten fragt, kommt man in Verlegenheit. Die Schlange, von der sie den Namen haben, kommt gar nicht in der Lehre aller dieser Sekten vor und hat nicht überall, wo sie vorkommt, dieselbe Stellung. Auch nicht die Verbindung mit einer bestimmten vorchristlichen Religion oder die besondere Betonung bestimmter christlicher Gedanken ist charakteristisch, denn Bestandteile verschiedener Religionen, Astralkreligion, grie- 35 chische, persische, ägyptische, orphische Einflüsse sind zu bemerken; aber was die Ophiten daraus entnommen haben, ist nicht allein von ihnen angeeignet worden und gar nicht das für sie Charakteristische. Man kann das Kennzeichen auch nicht in einer bestimmten Verfassungsform oder in besonderen Mysterien suchen, da in diesen Dingen, soweit wir 40 davon erfahren, unter den ophitischen Sekten die größte Mannigfaltigkeit herrscht. Auch das älteste Dokument, das zugleich die Ideen dieser Sekten am einfachsten ausdrückt, enthält nichts, was diesen gegenüber den andern gnostischen Sekten eigentümlich wäre.

Ein Kennzeichen ist nur, daß in diesen ophitischen Sekten keine Gründer, Propheten und Philosophen hervortreten, die den Sekten den Namen geben. Wo solche Namen genannt 45 werden, sind es keine religiösen Autoritäten. Ophiten ist ein bloßer Sammelname für diejenigen gnostischen Sekten, die sich nicht an Schulhüpter, prophetisch oder philosophisch besonders begabte Personen anschließen. Aus dem großen Strom der syncretistischen Bewegung, die, soweit sie auch das Christentum an sich gezogen, als Gnosticismus den Christengemeinden gefährlich geworden ist, sind einzelne Männer emporgetaucht, haben 50 eine selbstständige Weltanschauung gebildet und damit Schule gemacht, wie Saturnil, Basilides, Valentin u. Daneben bleibt aber der Hauptstrom aller der Sektenbildungen, die von der in pseudepigraphischer Offenbarungslitteratur niedergelegten Tradition leben und diese wieder in mannigfacher Weise umgestalten. Diese Sekten werden als Ophiten bezeichnet. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß sie im Durchschnitt mehr in die 55 beidnische Superstition verstrickt sind, mehr den Charakter von Mysterienvereinen als von Philosophenschulen annehmen. Aber eine scharfe Grenze gegen die andern Sekten kann man auch in dieser Hinsicht nicht ziehen.

Man pflegt die Sekten nach ihren Kosmologien und Kosmogonien zu scheiden. Zweifellos haben dieselben auch eine große Rolle gespielt, denn ihre Kenntnis galt dem 60 Gnostiker für heilsnotwendig. Als zweites die Sekten unterscheidendes Merkmal sind die Mysterien zu nennen. Wir wissen aber nicht, wie weit die Übereinstimmung in diesen

Punkten zwischen den Gliedern ein- und derselben Sekte gehen mußte, wie groß die Verschiedenheit sein durfte, damit eine wirkliche Gemeinschaft bestehen konnte. Ziehen wir ferner die mangelhafte Kenntnis und die noch mangelhaftere Berichterstattung der Kirchenväter in Betracht, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß wir nicht im Stande sind, feste Grenzen zwischen den einzelnen Sekten zu ziehen. Wie leicht konnten die Hareketologen verschiedene Sekten zu einer zusammengezogen, eine in eine Vielheit auseinandergerissen haben. Deshalb gebe ich, unter Vorbehalt des eben Gesagten, nur eine kurze Aufzählung der einzelnen Sekten und lasse die Darstellung der Theologie möglichst zusammen.

Die zu behandelnden Sekten sind: 1. Die von Irenäus sogenannten Gnostici Barbelo, Iren. I, 29. Die von ihm benutzte Quelle besitzen wir in textlicher Überlieferung, die bis jetzt noch nicht im Druck erschienen ist; sie heißt *Apoeryphum Johannis*. Zugleich damit sind überliefert zwei andere Werke: *Evangelium Mariae* und *Sophia Jesu Christi*, vgl. über den Fund *ZN 1896*, S. 839 ff. Über Zeit und Verbreitung der Sekte erfahren wir nichts.

2. Die Ophiten des Irenäus, von ihm geschildert Iren. I, 30; vgl. Epiph. haer. 37. 15

3. Die eng damit verwandten „Ophianer“ des Origenes; sie waren schon dem Celsus bekannt, der sie von den Christen aus der Großkirche nicht zu unterscheiden vermochte. Origenes sagt, die Sekte sei zu seiner Zeit so gut wie ausgestorben. Celsus und Origenes kannten eine graphische Darstellung des Weltbildes dieser Sekte, das sogenannte „Diagramm der Ophiten“.

4. Die von Hippolyt geschilderten Naassener. Über den von ihnen gebrauchten „Naassenerhymnus“ vgl. unten. Sie brauchen „Mitteilungen des Jakobus an Mariamne“, ein apokryphes Evangelium, sowie das Evangelium des Thomas und das Ägypterevangelium. Zeit und Verbreitung unbekannt.

5. Die Peraten, von Hippolyt geschildert. Als Lehrer in dieser Sekte nennt Hipp. den auch von Origenes bei seinen Ophianern erwähnten Euphrates, bei Hipp. mit dem Beinamen *ὁ Περαιτικός*; ferner einen Adembes (auch als Ademes und Melbes überliefert) der Karystier. Hipp. bringt ein Excerpt aus einer Schrift: „οἱ προφάσεις πρὸς αἰθέρος“.

6. Justin der Gnostiker, vgl. den Art. Bd IX, S. 640 f.

7. Die Sethianer, von Hippolyt geschildert, brauchen als heiliges Buch eine *Paraphrasis Seth*.

8. Eine andere, Sethianer genannte Sekte schildert Epiph. haer. 39. Heilige Schriften sind: 7 Bücher Seth, Bücher Allogenes oder der 7 Söhne Seths, Apokalypse Abrahams, Bücher Mose. Ob die von Breuschen in der Zeitschrift für Etade herausgegebenen armenischen apokryphen Adamanchriften sethianisch sind, ist mir fraglich.

9. Eine Abzweigung dieser Sekte sind die Archontiker, Epiph. haer. 40. Ein Anachoret Petrus hat sie in Palästina vertreten, sein Schüler Eutactus nach Armenien verpflanzt; diese Männer sind Zeitgenossen des Epiphanius. Heilige Schriften: Große und kleine Symphonia, 7 Bücher Seth und Bücher Allogenes oder der 7 Söhne Seths, *Anabaticon Isaiae*, Visionen des Mariades und Marjannus.

10. Der Name Marjannus kommt in der Form Marjanos als Offenbarungsautorität auch vor in dem zweiten der von Schmidt herausgegebenen koptisch-gnostischen Werke. Als solche Autoritäten erscheinen dort ferner Psofilampes und Nikotheos. Prophetien des Nikotheos sowie des Allogenes erwähnt auch Porphyrius, *vita Plotini* 16 bei den gnostischen Gegnern Plotins. Als deren Vertreter werden genannt: Melchior, Aquilinus, Alexander der Libyer, Philocomus, Demostratus und Lydus; heilige Schriften außer den genannten noch Apokalypsen des Zoroaster, Zostrianus, Moses und „von andern solchen Männern“. Plotins Schüler Amelius schrieb 10 Bücher gegen die Apokalypse des Zostrianus.

11. Die Severianer, Epiph. haer. 45 zeigen wenig Charakteristisches, gehören aber in diese Gruppe.

12. Nahe damit verwandt sind die Sekten, aus denen die Pistis-Sophia (abgekürzt P.S.) und das erste (zweiteilige) der von Schmidt herausgegebenen koptisch-gnostischen Werke stammt (das Buch vom großen *lógos katá mōrisonor*, von Schmidt m. C. 55 fälschlich Bücher Jen genannt). Die Sekten, welche die P.S. und das erste koptische Werk brauchen, sind nahe miteinander verwandt, aber m. C. nicht identisch.

13. Die Raititen, Iren. I, 31 und Epiph. haer. 38. Sie brauchen ein Evangelium des Judas.

14. Die Nikolaiten, bekämpft von Apg 2 in Ephesus, Pergamum und Thyatira,

erwähnt von Irenäus (I, 26, 3) und Clemens Alexandrinus (Strom. III, 4); Epiphanius behandelt sie in haer. 25, berichtet aber nichts, was nicht bei andern Sekten wiederkehrte. Nach Iren. und Clem. berufen sie sich auf den Diakon Nikolaus AG 6, 5. Clemens citiert eine Kosmogonie dieser Sekte und entrüstet sich darüber, daß sie solche 5 Krevel auf eine „heilige Prophecie“ zurückführen; es handelt sich demnach um ein Pseud-epigraphum.

#### 15. Antitaktien.

16. Predicianer, antinomistische Sekten, beide nur von Clemens (Strom. III, 4) erwähnt; letztere brauchen apokryphe Zoroaster-Schriften.

10 17. Die Epiph. haer. 26 geschilderte Motie, von ihm „Gnostiker“, Phibioniten, Barbeliten, Berberianer, Stratotiker, Moddianer geheißen; Epiphanius ist in seiner Jugend in Ägypten mit ihnen zusammengekommen und hat ihre Verbannung aus einer Stadt bewirkt. Sie haben zahlreiche heilige Schriften: Bücher Jaldabaoth, Apokalypse Adams, Evangelium Evas, Bücher Seth, Buch Meria, Prophecie des Barabbas, Himmelfahrt 15 des Elias, Geburt Marias, Evangelien der Apostel, große und kleine Tragen der Maria, Evangelium des Philippus, *Εὐαγγέλιον τελευτώσεως*.

Unzweifelhaft das älteste Dokument des ophitischen Gnosticismus ist der Raassenerhymnus; er spricht am einfachsten und ergreifendsten die Grundgedanken nicht nur der Ophiten, sondern der Gnosis überhaupt aus. Ich gebe ihn nach der Übersetzung von 20 Harnad (ZBM 1902, S. 542 ff.):

„Das zeugende Prinzip des Alls, das erste, war der *ποῦς*, das zweite Prinzip aber war des Erstgeborenen ausgegossenes *χρὺς*, das dritte Prinzip aber empfing die *ψυχή*, die von beiden stammt. Daher, wie ein zitternder Hirsch gestaltet, ringt sie sich ab, gepackt vom Tode, ein Übungsstück (für ihn). Bald gewinnt sie die Herrschaft und sieht 25 das Licht, bald ins Elend geworfen weint sie, bald ist die Unglückselige, in Übel versenkt, in ein Labyrinth geraten. Da aber sprach Jesus: Schaue an, o Vater, dies von Nebeln heimgesudete Wesen irrt auf Erden, fern von deinem Haupte, umher. Dem bitteren Chaos sucht es zu entfliehen, und nicht weiß es, wo es hindurchschreiten soll. Deshalb sende mich, o Vater! Mit den Siegeln in der Hand werde ich hinabsteigen, alle Monen werde ich durchbreiten, alle Mysterien werde ich enthüllen und die Gestalten der Götter zeigen; das Verborgene des heiligen Weges werde ich überliefern, es Gnosis nennend.“

Es stehen sich hier Aus und Chaos, die geistige und die materielle Welt gegenüber, dazwischen die menschliche Seele, beiden Sphären angehörend, aber nach der höhern, geistigen strebend. Sie vermag sich aus eigener Kraft nicht zu erheben; deshalb steigt 35 im Einverständnis mit dem obersten Prinzip ein himmlisches Wesen in die Menschenwelt herunter und erlöst die Seele, indem es ihr den Weg durch die Sphären zeigt, die sie noch von der göttlichen Welt scheiden. Diese einfachen Gedanken werden nun in den einzelnen Sekten auf verschiedene Weise weiter ausgeformt. Aber es ist nicht reiner Wissensdrang, der die Gnostiker zu Spekulationen über diese Dinge treibt, sondern in 40 erster Linie das Heilsinteresse, denn vom Besitz der „Gnosis“ dieser Dinge hängt das Heil des Gnostikers ab.

Wir gehen nun zur Darstellung der Weltanschauung der ophitischen Sekten über.

1. Das höchste Wesen. Wie die gesamte Gnosis so lehren auch die Ophiten ein höchstes, unendlich hoch über der sichtbaren Welt stehendes, seiner Qualität nach rein 45 geistiges Wesen, den Ugrund aller Dinge, der Ausgangspunkt des Weltprozesses. Es wird auch etwa, z. B. in der P.S. als reines Licht vorgestellt. Seine Namen sind: Vater des Alls, erster Mensch, *ἀπέρροτος*, Ineffabilis, unabhbarer Gott. Es entfaltet sich selbst und wird so die Quelle alles Seins; die ersten Produkte dieser Selbstentfaltung gehören noch der rein geistigen Sphäre an.

Die Theologie der Ophiten tendiert dahin, diesen höchsten Gott in eine immer größere Zahl von einzelnen Wesen auseinander treten zu lassen. Im Hymnus noch finden wir neben dem Vater erst den Sohn; ebenso bei den Peraten und den Sethianern des Hipp.; doch fragt es sich bei diesen Sekten, ob diese Einfachheit auf Altertümlichkeit oder auf Vereinfachung beruht oder gar erst auf Nachahmung des Berichterstatters Hipp. zu 55 liegen ist; mir ist die zweite Möglichkeit am wahrscheinlichsten. Bei den Ophiten des Iren. und den Raassenern finden wir eine Tetras: neben dem Vater und dem Sohn steht der heilige Geist als *prima femina*, und von ihr zeugen Vater und Sohn den Christus. Im Diagramm der Ophianer nehmen die oberste Sphäre Vater, Sohn und Liebe ein, was auf ähnliche Vorstellungen weist. Bei den Gnostici Barbelo entsteht 60 im Vater des Alls beim Anschauen seines Bildes, der Barbelo, seine erste Ennoia,

weiter aber zwei parallele Reihen von je fünf Wesen, wovon ein aufsteigendes zu Symeon verbunden sind; also eine ganze Dekas nimmt die obere Sphäre ein. Auch die koptischen Schriften zeigen solche Komplikation; der Ineffabilis der P.S. ist umgeben vom ersten und zweiten Mysterium, ihren „Mysterien“ und *zwoisimari*; auch die Bücher vom großen *λόγος κατά μυστήριον* kennen eine ganze Reihe solcher Emanationen. Den Gipfel der Komplikation nimmt das zweite koptisch-gnostische Werk ein, das ich nicht im gleichen Maße wie der Herausgeber Schmidt bewundern kann.

Das Gesagte zeigt, wie die Entfaltung des höchsten Wesens bald als Zeugung, bald als psychologischer Prozeß vorgestellt wird; oft sind beide Vorstellungen kombiniert. Ein Beispiel für das erstere ist die nikolaitische Kosmogonie, welche Clem. All. Strom. III, 1 mitteilt: Als die Einheit nicht mehr allein sein wollte, ging aus ihr hervor ein Hauch, mit dem sie den „Geliebten“ zeugte, und dieser zeugte auf dieselbe Weise weitere Mächte. Umgekehrt redet der „große *λόγος κατά μυστήριον*“ vom Aufstrahlen von Ideen im unabh. Gott; eine Kombination giebt die Theogenie der Eob. d. Jren. Offenbar liegt heidnische Mythologie zu Grunde; ihr entstammt jedenfalls auch die Sphärenvorstellung; die Sphiten waren, wenigstens zum Teil, bestrbt, die alten Mythen in psychologische Prozesse umzuwandeln, haben es aber nur mit halben Geschick und wenig Konsequenz gethan.

2. Das Chaos. Dem höchsten Wesen steht das Chaos, das materielle Prinzip gegenüber. Aber von einem scharfen Dualismus kann man nicht reden. Im Hymnus 20 heißt es: des Erstgeborenen ausgehohenes Chaos; es wird also von einem höheren Wesen abgeleitet. Die Frage nach dem Ursprung des Chaos, ob es eine der äußersten Emanationen des höchsten Wesens ist, wie in der P.S., oder ihm von Anfang an gegenüber steht, wie bei den Eob. d. Jren., ist gar nicht so sehr wichtig. Das Chaos ist in den wenigsten Fällen eine böse Macht, ein thätiges Prinzip; nicht die Existenz des Chaos 25 ist das Nichtseinselende, sondern die Mischung der Lichtteile mit materiellen Bestandteilen; diese Mischung ist das große Unglück, das durch die Erlösung beseitigt werden muß. An der Entstehung dieser Mischung trägt das Chaos größere oder kleinere Schuld. Bei verschiedenen Sekten, z. B. Peraten, Sethianern, Justin, Sphianern d. Orig., P.S. wird das materielle Prinzip als Schlange oder Drache vorgestellt, bei den Peraten mit dem Wasser 30 identifiziert; wir haben es mit der alten mythologischen GröÙe des Chaosdrachen zu thun.

3. Die gemischte Welt. Wie ist die Mischung entstanden? Der Hymnus bezeichnet die Seele, das Prinzip dieser Mischung, als gemeinsames Produkt des Nus und des Chaos. So ist es auch bei den Peraten und Sethianern des Hipp. Diese Sekten nähern sich am meisten dem Dualismus. Bei den Peraten sind die Mächte über die 35 sichtbare Welt, die Gestirnmächte, durch Emanation aus dem *ἀγέρητος* entstanden und haben sich die untere Welt geknechtet. Zugleich aber ist die böse Macht, das Wasser oder die Schlange, in der Welt wirksam; das peratistische Fragment beschreibt die Entstehung aller hylischen Mächte aus dem Meere, dem Schlamm des Abgrundes. Das Verhältnis der von oben emanirten, aber schlechten Sternmächte zu den von unten, aus 40 dem Chaos stammenden, wird nicht klar.

Auch bei den Sethianern finden wir zwei verschiedene Betrachtungsweisen nebeneinander. Einerseits drückt das *πρῶτον ἀζέτουον*, das thätige Prinzip, die im Urwesen ruhenden *χαοκτίστρες*, die Ideen, der materiellen Welt ein wie man das Siegel in Wachs drückt. Andererseits wird der Finsternis, die auch hier als Wasser vorgestellt wird, das 45 Bestreben zugeschrieben, die Lichtteile festzuhalten. Die so entstandene Mischung ist die *ἀνάδατος μίττα*. In sie dringt der aus der Finsternis kommende Wind als Schlange und zengt den Menschen oder Nus. Dieser Nus hat aber den Trieb, sich von seinem untern Vater, der Schlange zu befreien; ebenso möchte das *πρῶτον ἀζέτουον* die in der Welt gefangenen Lichtteile zum Vater zurückbringen. So finden wir auch hier den 50 Dualismus nicht rein ausgeprägt.

Auch bei Justin wird der Dualismus gemildert; wohl stehen der höchste Gott und Eden, das materielle Prinzip, einander gegenüber. Zwischen ihnen steht aber von Anfang an Elobin, der Vertreter der gemischten, erlösungs-fähigen Welt; er hat sich wohl 55 eine Zeit lang mit der Eden verbunden, und das Produkt ihrer Freundschaft ist die sichtbare Welt; aber er löst sich von ihr los samt den aus ihr erzeugten zwölf guten Geistern, unter denen besonders Baruch, der Geist der Prophetie, hervortritt, und schlägt sich auf die Seite des höchsten Gottes.

Am ausführlichsten wird die Entstehung der gemischten Welt bei den Sphiten des Jrenäus erzählt. Als der Vater und der Sohn aus dem heiligen Geist den Christus 60

zeugten, konnte der Geist, die *prima femina*, die Fülle des in sie eindringenden Lichtes nicht fassen; so entstand durch Überfließen und Überfieden der Lichtteile der ersten masculi aus der ersten femina eine zweite Geburt, die *Sophia* oder *Pruniceos*, auch *Sinistra* genannt, ein mannweibliches Wesen. Sie gehört nicht mehr der Sphäre der 5 *Aphtharisa* an, sondern sie wird nun Trägerin des Weltprozesses. Diese Figur, die wir auch bei den Ophianern des Origenes und in der P.S. finden, ist wohl mythologischen Ursprungs; aber die „Weisheit“ der Sprüche und der *Sapientia Salomonis* hat m. E. auch Einfluß auf ihre Gestaltung gehabt, nur daß sie jetzt aus einer innergöttlichen Potenz zu einer selbstständigen Emanation, dem eigentlichen thätigen Prinzip geworden ist, während die Gottheit selbst als etwas Ruhendes vorgestellt wird. Die Frage, ob Valentin 10 die Gestalt der *Sophia* von den Ophiten entlehnt habe oder umgekehrt, möchte ich zu Gunsten der Ursprünglichkeit der ophitischen *Sophia* beantworten, denn die Teilung in eine obere und eine untere *Sophia* bei Valentin ist eine spätere Phase der Entwicklung.

Die *Pruniceos* steigt nun nieder in die Elemente; diese hängen sich an sie und so 15 entsteht die gemischte Welt. *Pruniceos* spannt ihren Leib am Himmel aus (der Firmamentum) und zeugt die sieben Archonten, die Planetengeister *Jaldabaoth*, *Zao*, *Sabaoth*, *Adoneus*, *Elceus*, *Horeus*, *Astaphäus*; dieselben Archonten finden wir bei den Ophianern des Origenes, nur daß *Astaphäus* den fünften statt den siebenten Platz einnimmt. Diese Archonten haben schon keine Kenntnis von der obern Welt mehr; sie setzen die Zeugung 20 nach unten fort; zuerst entsteht die Engel, dann, von *Jaldabaoth* im Zorn aus der Materie gezeugt, der *Nus serpentiformis* und die schlechten Kräfte, zuletzt die Menschen. Auch die *Oph. d. Trig.* haben eine zweite Reihe von 7 Namen, die der *λογωτες δαιμονες*: *Michael* der Königsgestaltige, *Suriel* der Stiergestaltige, *Raphael* der Drachengestaltige, *Gabriel* der Adlergestaltige, *Thautabaoth* der Bärengestaltige, *Erathaoth* der 25 Hundsgestaltige, *Onoel*, *Thartharaoth* oder *Thaphabaoth* der Efelsgestaltige; nur wird nicht klar, ob es sich nur um eine zweite Namenreihe für dieselben Archonten oder eine untere, böse Hebdomas handelt.

Bedeutend komplizierter ist die Welt zwischen der göttlichen Sphäre und der Menschenwelt in der P.S. Schon die oberste Sphäre ist reich an göttlichen Wesen; für die Religiosität wichtig sind jedoch nur der *Ineffabilis* und das nächste, das *primum mysterium*, von dem die Erlösung ausgeht. Unter dieser obersten Lichtwelt kommt der „Lichtschatz“, der Ort, wo die Seelen hinkommen, bevor sie ihren Bestimmungsort erreichen; dort waltet die „Lichtungsfrau“ ihres Antez, über das Schicksal der vom Leib befreiten Seelen zu verfügen. Unter dieser Region sind die dreizehn *Neonen*; der oberste, dreizehnte, 35 ist der Ort der *Pistis-Sophia*, die der *Pruniceos* entspricht. Von ihrer Entstehung wird nichts erzählt, als daß sie die Tochter der *Barbelo*, ebenfalls eines Wesens des 13. Nons ist. *Pistis-Sophia* hatte eine Sehnsucht nach dem Lichte des Lichtschatzes, aber die Archonten der zwölf unten dran liegenden *Neonen* und der ebenfalls dem 13. Non angehörende *τοιδόρατος ἀφ' ὧν* verfolgten sie und spiegelten ihr in der Tiefe ein Licht vor; sie, in der Meinung, das gesuchte obere Licht zu erblicken, ging darauf los, geriet aber in das 40 Chaos, wo die *vis facie leonis* sie ihres Lichtes beraubt. So entstand die ungebörige Mischung von Lichtteilen mit der Materie. Auch hier folgen unterhalb der *Sophia* Sternmächte, die 12 Archonten und die *εἰσαγωγῆς*; ihre Entstehung wird nicht erzählt. Auch in den andern koptischen Schriften ist das Reich der Mitte ungemein reich bevölkert.

45 1. Die Entstehung der Menschen. Von ihr finden wir wieder die genaueste Darstellung bei den *Oph. d. Zren.* und in der P.S.; die Darstellung *Hippolyts* von der naassenischen Lehre über diesen Punkt ist unklar und muß wohl nach dem Vorbild der *Oph. d. Zren.* korrigiert werden. Das Rätsel für die Ophiten ist nun, wie der Mensch, der doch offenbar der materiellen Welt angehört und ein Geschöpf der hylischen 50 Mächte ist, zugleich einen Zug nach der obern Welt in sich trägt; die Lösung ist die, daß die Erschaffung des Menschen selbst schon ein Anfang der Erlösung, der Scheidung des unrechten Weises Gemischten ist. So hat *Pruniceos* den *Jaldabaoth*, der den (noch leblofen) Menschen nach seinem Bilde geschaffen hatte, ohne sein Wissen veranlaßt, seinem Geschöpfe den Lebensodem einzublasen und so sich selbst des letzten Nestes der ihm noch 55 innewohnenden göttlichen Kraft zu entleeren. *Pruniceos* und *Jaldabaoth* kämpfen um den Menschen, *Jaldabaoth* sucht ihn durch das Weib seiner Lichtkraft zu berauben, *Pruniceos* wiegelt durch die Schlange die Menschen zum Angehorfam gegen *Jaldabaoth* auf, dieser raubt ihnen wieder die Lichtkraft und wirft sie auf die Erde, *Pruniceos* giebt ihnen wieder den *odor suavitatis humectationis luminis*. Die Schlange, die von *Jaldabaoth* um der Menschen willen ebenfalls gestürzt wurde, saßt nun gegen diese einen Haß 60



und sucht ihnen im Verein mit den sieben von ihr gezeugten Dämonen zu schaden, wo sie kann.

In der P.S. soll Melchisedek, der *παράλιμπτος* luminis, den Archonten das Licht, das sie der Bistis-Sophia geraubt haben, wieder rauben, indem er den Hauch ihres Mundes, das Wasser ihrer Augen und ihren Schweiß reinigt; ein Meßdium dieser Sekrete bleibt aber und daraus werden Menschenseelen gemacht; nun gilt es, die so in die Menschen gelangten Lichtteile in die Lichtwelt zu retten, damit die Archonten schließlich allen Lichtes entleert werden.

Die Menschen sind nun allerdings nicht alle gleich; die Opbitten sind wie alle Gnostiker Deterministen. Am ausdrücklichsten betont Hippolyt die Lehre von den Menschen 10 Klassen bei den Naassenern; sie unterscheiden die *ροσσοί* oder *ἀρχηζοί*, die *γρῆζοί* und die *χοῖζοί*, auch als drei „Kirchen“ voneinander unterschieden. Nicht alle Menschen haben den „Wohlgeruch des Lichtsamens“ in sich (Opb. d. Jren.), nicht alle vermögen sich als Abdrücke göttlicher *χαράκτες* zu erkennen, nicht aller Augen sind geeignet, um die Offenbarung des Heils zu erfassen (Veraten, Sethianer). 15

Eine ganze Menge von Menschenklassen kennt die P.S. Jede Menschenseele hat von den guten Mächten das *πνεῦμα*, von den bösen das *ἀντίκλιον πνεύματος* erhalten, dazu die *μοῖρα*, ihr persönliches Schicksal. Je nachdem nun die eine oder andere Macht das Übergewicht hat, ist der Mensch zur Erlösung fähig oder nicht. Die Sache wird aber noch kompliziert durch eine ausgebildete Seelenwanderungslehre. Jede Seele wird 20 nach dem Tode nach längern oder kürzern Qualen oder direkt vor die Richtungsfrau gebracht und diese entscheidet nun je nach dem Leben des Verstorbenen, ob die Seele in eine höhere Sphäre eingehen darf oder noch ein Menschenleben durchmachen muß, entweder in einem gerechten oder einem gottlosen Leibe, d. h. wo das *πνεῦμα* oder das *ἀντίκλιον πνεύματος* die Herrschaft hat. Auf den Lebenswandel hat aber auch die 25 Konstellation bei der Geburt eines Menschen Einfluß. Auch die Veraten legen auf die Astrologie großes Gewicht, bei den Opb. d. Jren. und den Opbianern des Orig. sind die Herren der sichtbaren Welt Sterngeister. Die Mithraereligion hat also auf die Weltanschauung dieser Sekten großen Einfluß.

5. Die frühere Offenbarung. Bevor wir zur Darstellung der Erlösungslehre 30 übergehen, haben wir noch ein Wort von der Beurteilung der vordriftlichen Religionen zu sagen. Eine relative Gotteserkenntnis wird auch dem Heidentum zugestanden. Die Naassener allegorisieren alle möglichen heidnischen Mythen, Vorstellungen und mysteriösen Gebräuche, überall finden sie verborgene Andeutungen der höchsten Wahrheiten; Homer wird in derselben Weise verwendet wie das alte Testament. Justin weiß von einem 35 Versuch, die erlösende Gnosis auch den Heiden zu offenbaren; Baruch, der Geist der wahren Prophetie, wollte den Herakles zu seinem Offenbarungsmittler machen; dieser wurde aber ebenso wie die Propheten Israels von den bösen Mächten verführt. Das letzte Buch der P.S., das in manchen Punkten von den ersten abweicht, kennt heidnische Götter als Herrscher über die große Menge der Archonten; die himmlischen Götter Kronos, 40 Ares, Hermes, Aphrodite, Zeus sollen den Kosmos in Ordnung halten, während Parapler (?), Ariath Aethiopia, Hekate, Typhon und Zachtanadas durch die ihnen untergebenen Dämonen Unheil anrichten.

Die gewöhnliche Ansicht ist, daß die Heiden, von untergeordneten Geistern verführt, diese als ihre Götter angebetet haben; so die ersten Bücher der P.S. Das peratische 45 Fragment sagt von verschiedenen Geistern seines Kataloges der bösen Mächte: *τοῦτον ἡ ἀπρωσία ἐξάλεσε Κορόνον, Ποσειδάωνα* etc.

Mit der übrigen Gnosis teilen die Opbitten die Ansicht, der Gott der Juden sei nur der Demiurg und habe sich vor dem Volk Israel fälschlich als der höchste Gott 50 ausgegeben. Diese Theorie nimmt allerlei Gestalt an. Bei den Opb. d. Jren. wird jeder israelitische Prophet einem der sieben Archonten zugeteilt; sie haben demnach abwechselnd die Rolle des Zudengottes gespielt, womit denn auch stimmt, daß sie sich unter die alttestamentlichen Gottesnamen teilen. Irenaeus berichtet von seinen Opbianern, sie nannten den Zudengott den *θεὸς παρθογένετος*, weil ihre Adepten ihm stunden mühten. Die Vor- 55 borianer haben in einem Buch „Geburt der Maria“ die Legende von der Efelsgestalt des Zudengottes verbreitet. Justin hat den Zudengott gnädig behandelt; Elchib ist der Geist der gemischten Welt und befehrt sich von der Materie zum wahren Gott; um so schlechter kommt das Judenvolk weg; Eden, das materielle Prinzip wird auch Israel genannt.

Hand in Hand mit dieser Stellung zur Religion Israels geht eine eigentümliche 60

Beurteilung der biblischen Geschichte. Die Peraten, Kainiten und Borborianer haben für alle diejenigen Partei genommen, welche im alten Testamente als Bösewichter dargestellt werden, und sie zu Dienern des wahren Gottes und erleuchteten Feinden des Demiurgen gemacht. Andere Sekten vertreten nur eine von der biblischen abweichende Auffassung der Paradiesgeschichte. Die Schlange stand im Dienst der guten Mächte und brachte den Menschen die Gnosis vom obersten Gott und der Inferiorität des Demiurgen, so bei den Oph. d. Jren., wahrscheinlich auch den Naassenern, den Kainiten.

Hier ist auch der Ort, von der Schlange zu reden. Als böser Geist ist sie uns schon bei mehreren Sekten begegnet. Aber schon Jrenäus weist darauf hin, daß sie verschieden dargestellt wird; nach ihm ist bei einigen die Sophia selbst mit der Schlange identisch. Bei einigen nimmt sie eine Doppelstellung ein, sowohl die eines bösen Wesens, wie auch die des Erlösers und Bringers der heilsnotwendigen Gnosis; so bei Peraten, Sethianern, Oph. d. Trig. und Oph. d. Epiph. Von den letztern wird auch ein eigentlicher Schlangenkult berichtet.

6. Die Erlösung. Wir gehen nun über zu der Anschauung der Ophiten von der Erlösung, deren Aufgabe ist, die mit der Materie gemischten Teile der göttlichen Lichtwelt wieder aus ihrer falschen Verbindung zu lösen. Diese Verbindung besteht hauptsächlich in den Menschen, wenigstens den pneumatischen, aber auch in der Sophia, soweit dieselbe im Vorstellungskreis der Sekten eine Rolle spielt. In die obere Welt übergeführt wird aber nicht nur das vom Menschen, was aus ihr stammt, sondern die Person selbst; nur das Hylische an ihm wird abgestreift. Die Erlösung selbst besteht teils in der Schwächung der Weltmächte, teils in der Offenbarung der Kenntnisse, die ihrem Besitzer Überlegenheit über die Weltmächte verleihen. Bringer der Erlösung ist stets ein Wesen aus der oberen Welt, der Soter oder Christus; stets steht er auch mit der Person Jesus in loserer oder festerer Verbindung. So haben die Ophiten den Charakter des Christentums als einer geschichtlichen Erlösungsreligion nicht verworfen, aber aus dem Heiland der Sünder ist das himmlische Wesen geworden, das den Menschen Kenntnis der göttlichen Sphäre bringt und sie dadurch emporhebt.

Zwar bei den Peraten scheint die geschichtliche Erlösung keine Rolle zu spielen; der Sohn oder Ophis ist der Mittler zwischen der göttlichen und der materiellen Welt, er trägt die Ideen, die im Vater sind, in die Materie, um dadurch die Einzelwesen zu gestalten; sind dieselben zum Selbstbewußtsein erwacht, so zieht er sie wieder an sich wie ein Magnet das Eisen und trägt sie zum Vater zurück. Dieser Schein des geschichtlichen Charakters der Erlösung ist aber nur durch Hipp.s Darstellung verursacht. Wenn dieser berichtet, daß die Peraten lehren, der Erlöser habe Teile aller drei Naturen an sich getragen, so zeigt das, daß ihnen seine geschichtliche Gestalt auch wichtig war.

Eine Vorbereitung der Erlösung durch die Buße eines Wesens der Mitte finden wir bei Justin. Elohim, durch dessen Verbindung mit Edem, dem bösen Prinzip, die Menschenwelt entstanden ist, hat sich zum obersten Gott, dem guten Prinzip bekehrt, und hat damit eine erste Wendung des Weltverlaufs auf das Gute hin herbeigeführt. Auch im letzten Buch der P.S. ist die Rede von den zwölf Archonten, von denen sechs unter Sabaoth, sechs unter Zabaoth stehen. Zabaoth hat sich bekehrt, während Sabaoth in der Feindschaft gegen die göttliche Lichtwelt verharret. Doch das sind ganz vereinzelte Ausführungen.

Im Hymnus geht die Initiative zur Erlösung vom Erlöser (Jesus genannt) selbst aus (vgl. oben), während sie bei den Oph. d. Jren. und in der P.S. vom höchsten Wesen auf die Bitten der Sophia hin veranstaltet wird. Mit dem Niederstieg des Erlösers durch die Sphären der Archonten ist eine Art Kenosis verbunden; er nimmt nach den Oph. d. Jren. die Gestalt der Geister der Sphäre an, durch die er gerade steigt (vgl. die *Asceocio Jesajae*); nach der P.S. legt er ein himmlisches Lichtkleid ab, bevor er in die niederen Sphären kommt. Er kommt zur Sophia, umarmt sie als seine Braut (Oph. d. Jren.), auch nach einer Version der P.S. fällt die Erlösung der Sophia vor die Menschwerdung des Erlösers.

Die Verbindung mit dem Menschen Jesus wird verschieden gedacht. Dieser hat auch psychische und hylische Bestandteile in seiner Person; nach den Oph. d. Jren. war er als Jungfrauensohn weiser, gerechter und heiliger als andere Menschen. Auch die P.S. betont die Jungfrauengeburt. Mehr symbolische Bedeutung hat sie bei den Sethianern des Hipp. Die *ázadagros nistroa*, d. h. die materielle Welt, die sonst nur dem bösen Ophis Eingang in sich verschaffte, wurde dadurch getäuscht, daß auch der Logos die Knechtsgestalt des Ophis annahm und so Einlaß erhielt, zuerst aber mußte er

in die *μύστρο* der Jungfrau eingehen „um die Wesen der Welt auszuheilen“. Der Leib der Maria wird hier festsetzen das Symbol der *ἀνάστροφος μύστρο* (vgl. den Hymnus auf die *μύστρο* der Maria in den apokr. Tragen des Bartholomäus 382B 1902, S. 236).

Die Verbindung des Logos oder Christus mit Jesus geschieht teils schon bei der Geburt (Naassener, P.S.), teils beim Zwölfjährigen (Jüthin, Kindheitsacten in der P.S.), teils bei der Taufe (Oph. d. Jren.). Sie ist aber nicht das große Problem, das sie für die kirchliche Theologie geworden ist; denn die Menschwerdung Gottes ist hier noch nicht die große, entscheidende Heilstatfache, sondern die Erlösung besteht hauptsächlich in der Offenbarung der erlösenden Gnosis. Auch Vorgänge in Christi Leben, Tod und Auf-  
erstehung haben keine Heilsbedeutung; nach den Oph. d. Jren. ist überbaur Christus vor der Kreuzigung von Jesus gewichen und hat dann den psychischen und pneumatischen Teil des Menschen Jesus auferweckt. Solche Vorgänge können höchstens symbolische Bedeutung haben. Es handelt sich ja auch nicht um Verlebhnung; die ist nicht notwendig, weil bei dem Determinismus der Gnosis auch nicht von einer Schuld die Rede sein kann. Das schuldlos in die Materie Verstrickte muß aus dieser Verstrickung gelöst werden, indem es in Berührung mit dem Pneumatischen gebracht wird, und zwar geschieht das durch Gnosis, Offenbarung der oberen Welt und der erlösenden Miten.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu hat hier wenig Bedeutung, das Hauptgewicht fällt auf die offenbarende Thätigkeit nach der Auferstehung, nur unter den Auserwählten; so bei Oph. d. Jren., Barbelioten (Jren. I, 29), P.S., Büchern vom großen *λόγος κατὰ μυστήρια*, Berberianern, wahrscheinlich auch den Naassenern. Die Zeit der Wirksamkeit nach der Auferstehung beträgt bei den Oph. d. Jren. 18 Monate, in der P.S. sogar 11 Jahre; sie besteht teilweise auch darin, daß Jesus das, was er vor seinem Tode *ἐν παροψοῇ*, geheimnisvoll andeutend, gesprochen hat, nun seinen Jüngern erklärt. In manchen solchen Offenbarungsschriften erscheinen die Jünger am Anfang ihres Verkehrs mit dem Auferstandenen noch höchst unwissend. Aus der P.S. muß man schließen, daß diese Litteratur der Offenbarungen des Auferstandenen sehr umfangreich war. Entweder erzählt Jesus selbst, oder er wird von seinen Jüngern gefragt, oder er feiert mit ihnen in vorbildlicher Weise die Mysterien, die erlösenden Sakramente. Nach-  
dem diese Thätigkeit vollendet ist, fährt er wieder auf, vernichtet noch einen Teil der Macht der Archonten (Heidengötter), erlöst endgiltig die Sophia (P.S.) oder setzt sich unbemerkt zur Rechten Ialdabaoths, nimmt die erlösten Seelen in Empfang und hindert den Demiurgen, sie aufs neue in die Welt zu schicken. Die Erlösung ist vollendet, wenn Ialdabaoth keine mit dem Licht begabten Seelen mehr hat (Oph. d. Jren.), oder wenn die „Zahl der auserwählten Seelen“ voll ist (P.S.). Die P.S. kennt auch ein Millennium, ein Reich Christi, das 1000 Lichtjahre (365 000 000 Erdenjahre) dauert.

7. Die Mysterien. Wir haben nun noch davon zu reden, was das Erlösungswerk dem Einzelnen bringt. Dieses Werk hat erst den Seelen die Möglichkeit gebracht, in das Lichtreich einzugehen, aber die Verwirklichung dieses Eingangs ist nun noch von allerlei Schwierigkeiten bedroht. Die Seele muß durch die vorgeschriebenen Weisen von unreinen Bestandteilen gereinigt werden und muß die Zauberformeln lernen, durch die sie sich vor den Nachstellungen der Archonten schützen kann. Diese Gedanken treten bei den meisten Ophitenjekten als den populäreren Ausgestaltungen der Gnosis am meisten hervor; sie sind auch praktisch am wichtigsten, sie sind das eigentlich Zerknüttende.

Die Wirkung der Weisen ist rein magisch, wie auch die dabei gesprochenen Worte Zauberklaute sind; dieselben sind ganz unverständlich oder mindestens liturgisch peinlich genau fixiert. Nach der P.S. gleichen die Tausen einem Feuer und verzehren nach dem Tode die unreinen Bestandteile im Menschen; es sind Zühmeriten, welche die Folgen der Sünden tilgen. Die Zahl dieser Miten ist in den koptischen Schriften ins Unglaubliche gewachsen; es ist nützig, sie alle aufzuzählen. Diese Vermehrung ist durch die Bußdisziplin verursacht; für erneute Sünden nach Empfang der sühnenden Sakramente mußten auch neue Mysterien geschaffen werden. Selbstverständlich hebt dieser Sakramentalismus den sittlichen Ernst auf. In der P.S. leben wir nebeneinander die Tendenz der endlosen Vermehrung der Sakramente und diejenige, ihre üblen Folgen für das sittliche Leben zu bekämpfen. Auch die höchsten Mysterien helfen dem nicht, der ohne Buße über eine nach ihrem Empfang bezogene Sünde fñhrt. Umgekehrt kann man durch Mysterien bewirken, daß verdammte Seelen aus dem Ort der Qual entlassen und in „gerechte Körper“ gebracht werden, wo sie nun die „Mysterien des Lichtes“ finden. Das Ver-

trauen der Gläubigen beruht doch auf den Mysterien; durch sie kommt die Seele in den Zustand, wo keine feindlichen Mächte ihr etwas antun können.

Solche heilige Weiben finden wir auch bei älteren ophitischen Sekten. Naturgemäß erfahren wir durch die Häresieologen am wenigsten darüber, denn diese Sakramente sind eben Geheimnis und werden keinem Ueingeweihten mitgeteilt. So darf man daraus, daß Irenäus von seinen Ophiten keine solchen Weiben berichtet, keineswegs schließen, daß sie keine gehabt haben. Schon im Hymnus sagt Jesus: „Mit den Siegeln in der Hand werde ich hinabsteigen“, wobei jedenfalls solche Weiben gemeint sind. Von einer Salbung berichtet Eelsus, bei welcher der Mystagog Vater, der Myste Sohn genannt wurde, und bei den Massenern spielt das Mysterium im dritten Thor eine Rolle; es ist die „Salbung mit der unaussprechlichen Salbe aus einem Horn wie David“, es ist die Thüre, durch die man allein zum Heil eingeht; an einem andern Ort ist das Bad im lebendigen Wasser genannt als den Eingang verschaffend zur unvergänglichen Freude.

Wir dürfen hier das scheußliche Abendmahl der Vorborianer nicht unerwähnt lassen; es wird auf Jesum selbst zurückgeführt; statt Brot wird der männliche Same, statt Wein das Menstrualblut gebraucht. In den sexuellen Sekreten wohnt nämlich die Seele und diese wird von dem Schicksal, stets wieder in die Welt zu müssen, durch das Essen dieser Sekrete befreit; selbst vor dem Verzehren der eigenen Kinder aus demselben Grunde soll diese Sekte nicht zurückschrecken. Man würde nicht an ihre Existenz glauben, wenn nicht neben Epiphanius auch die koptischen Schriften sie bezeugten.

Die „Mysterien“ bestehen auch in dem „die Gestalten der Götter zeigen“ und „das Verborgene des heiligen Weges überliefern“, wie es im Hymnus heißt. Dieser heilige Weg ist der, den die vom Leib befreite pneumatistische Seele gehen muß, um in die göttliche Sphäre zu gelangen; die „Götter“ sind die Archonten, die ihr diesen Weg versperren wollen. Die Seele muß deshalb die Reihenfolge dieser Wesen genau kennen und wissen, was sie einem jeden zu sagen hat, damit es sie durchlassen muß. Solche Aneben, „Apologien“ an die sieben Archonten auf dem Weg ins Lichtreich teilt schon Origenes mit. Jede nennt dem Archon seine Attribute, beruft sich auf ein Symbol, einen *τύπος*, den sie mit sich trägt und schließt mit den Worten: „Die Gnade sei mit mir, ja Vater, sie sei mit mir!“ Eine solche Apologie teilt Epiphanius auch aus dem Philippusevangelium der Vorborianer mit; sie besteht aus einer Berufung auf die Teilnahme an den oben erwähnten obsequen Mysterien der Sekte.

Haben diese Apologien noch einen Sinn, so führen uns die koptischen Schriften in die Tiefe der Magie. Das erste Buch vom großen *λόγος κατά μυσήριον* ist zum größten Teil eine Belehrung Jesu über die zahlreichen „Schätze“, welche die Seele zu passieren hat. Sie besteht aus einer Beschreibung jedes Schatzes (eine Zeichnung wird im Buche beigegeben), einer Nennung seiner Merkmale, seiner Wächter, der in ihm wohnenden Emanationen. Dann macht Jesus selbst mit den Jüngern eine Reise durch die Schätze (die Situation ist übrigens höchst unklar), nennt den Namen des Schatzes, den man einmal aussprechen muß, das Psephos, eine geometrische Figur, die sich in der Hand befinden soll (vielleicht ein kompliziertes Siebkreuzen) und das Paßwort, das man dreimal aussprechen muß. Das ist der Zauber, der die Wächter, *τάξεις* und Vorhänge des Schatzes davonstieBen macht und den Durchgang ermöglicht. Die Namen und Paßwörter sind aber ganz sinnlose Buchstabenkonglomerate wie *ισαωωνηζασαεζ* als Name, dazu das Paßwort: *λωλωωωνηζωα*. Harnack hat dar'n glossolalische Laute vermutet; der Vergleich mit antiken Zauberbüchern zeigt, daß sie aus der Zauberei stammen; dabei ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß auch dort die Glossolalie eine Rolle gespielt und solche Laute erzeugt hat. Ein Generalpaßwort wird zum Schluß mitgeteilt, wobei man sich nur wundert, warum dann auch die Paßwörter für die einzelnen Schätze bekannt sein müssen. Wir sind hier bei der vollständigen Karrikatur der Religion angelangt. In der P.S. finden wir zwar diese Art der Belehrung nicht, aber nicht, weil die Sekte sich nicht damit abgegeben hätte; auch hier braucht man für jeden *τύπος* des Lichtreiches ein besonderes Mysterium; das Buch (abgesehen vom letzten Teil, der eine selbstständige Schrift ist) befaßt sich nur mehr theoretisch mit der Notwendigkeit und Wirksamkeit der Mysterien; es teilt sie nicht selbst mit.

Die Überwindung der Schwierigkeiten auf dem Wege ins Jenseits spielt auch in den apokryphen Apostelgeschichten eine Rolle, namentlich in den Gebeten der Apostel vor ihrem Tode. Wir können diese Akten nicht einer bestimmten Sekte zuteilen, sie sind Produkte der Vulgärgnosis; aber sie sind noch frei von diesem Zauberveesen; Gott wird einfach um Hilfe gegen diese feindlichen Mächte angerufen.

8. Ethik. Zum Schluß haben wir noch ein Wort über die Ethik der Ophiten zu sagen. Charakteristisches finden wir nicht außer den Schreulichkeiten der Vorberianer. Als liberianische Sekten sind außerdem zu nennen die Nitelaiten und Maimiten. Ferner die schon im Artikel Karpokrates erwähnten Predicianer, die sich als Königsfinder bezeichnen und sagen, für solche sei das Gesetz nicht geschrieben. Endlich die „Unitakten“; sie sagen, 5 der „zweite Gott“ habe in die gute Schöpfung des „ersten Gottes“ das Unkraut gesät, nämlich das Gesetz; weil das Gesetz das Verbot des Ehebruchs enthält, huren sie, um sich als Gegner des zweiten Gottes zu erweisen.

Asketische Tendenz finden wir bei den Naassenen, wohl auch bei den Oph. d. Zen., wo das Weib von Zaldabaeth geschaffen ist, um Adam seiner Lichttheile zu entleeren. 10 Asketisch waren alle die Sekten, welche die apokryphen Apostelgeschichten brauchten, denn diese sind die großen Lehrbücher der Askese. „Der Welt zu entsagen“ ist auch die Forderung der P.S., aber man weiß nicht, wie weit dieser Ausdruck asketisch zu verstehen ist; ein ausdrückliches Eheverbot findet sich nicht, aber Johannes wird als *παυλῆρος* besonders hoch geschätzt. 15

Die letzten Ausläufer der Vulgärgnoses, Vorberianer und die Sekten, welche die koptischen Schriften brauchten, sind deutliche Zeugen des Verfalls. Das zeigt, daß ihre Überwindung durch den Katholicismus ebenso sehr ihre eigene Schuld als das Verdienst der Großkirche gewesen ist.

M. Liechtenhan.

**Optatus, Bischof von Mileve in Numidien.** — Ausgaben: Die 20 editio princeps ist zu Mainz 1549 erschienen; es folgten verschiedene Pariser, von welchen die vom Jahre 1631 cum observat. et notis Albaspinacii die beste ist. Sie alle wurden durch die vorzügliche Ausgabe von du Pin (zuerst Paris 1700) übertroffen, der alle Urkunden zur Geschichte des Donatismus (aus dem Cod. Colbert. und sonst) beigab, den Text des Optatus kritisch und historisch kommentierte und reichhaltige Prolegomenen vorausschickte. Die Aus- 25 gaben von Gallandi (T. V.), Eberthür (2 Bde 1789) und Migne (S. L. XI) sind nur Nachdrucke. Im Jahre 1893 erschien als Bd 26 der Wiener MABJ Ausgabe die Edition von Ziwja mit ausführlichen Prolegg. Ueber die donatistischen Aktenstücke hat Duchesne das Zuverlässigste geschrieben (Le dossier de Donatisme 1890). Zur Sprache des Optatus s. Zschr. f. österr. Gymnas. 1884, S. 401 ff. Monographien über Optatus sind mir nicht bekannt 30 geworden; s. die Prolegg. von du Pin, die Literaturgeschichten von Gellier, Cave, Bardenhever u. s. w. Dazu Tillemont, Mém. T. VI, und die Dogmengeschichten.

Von ihm ist ein Werk auf uns gekommen in 6 (7) Büchern unter dem Titel: „De schismate Donatistarum adversus Parmenianum“ (Hieron., De vir. inl. 110: „Optatus Afer . . . scripsit . . . adversus Donatianae partis calumniam libros 35 VI, in quibus asserit erimen Donatianorum in nos falso retorqueri“). Augustin hat in seiner Schrift gegen Parmenian (I, 3) auf den „venerabilis memoriae Milevitano episcopum catholicae communionis Optatum“ seine Leser verwiesen und Fulgentius ihn dem Ambrosius und Augustin an die Seite gestellt. Über die Person und das Leben des Optatus ist, abgesehen von seinem Werke, nichts bekannt (daß er 10 ursprünglich Heide gewesen, läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit aus Augustin, De doct. christ. II, 40, 61 schließen). Das Werk ist nach Hieronymus unter Valentinian und Valens abgefaßt worden (364—375), und damit stimmt, daß Optatus selbst bis zur maximianischen Verfolgung 60 Jahre (et quod excurrit) zurück rechnet (I, 13; III, 8), d. h. seine Schrift auf + 368 zu datieren scheint. Dem widerspricht aber, daß 15 II, 3 als römischer Bischof Siricius genannt wird, der erst im Jahre 381 den römischen Bischofsstuhl bestiegen hat (die übrigen Zeitpuren sind unsicher; IV, 5 heißt Potinus (gest. 376) „haereticeus praesentis temporis“; Julian der Apostat wird II, 16 in einer Weise eingeführt, die leichter verständlich ist, wenn man annimmt, daß er schon geraume Zeit tot gewesen ist). Schon ältere Gelehrte haben die Worte „Siricius 20 hodie, qui noster est socius“ (II, 3) für eine Interpolation erklärt und deshalb an der bestimmten Angabe des Hieronymus, der selbst bereits im Jahre 392 geschrieben hat, festgehalten. Man wird aber vielleicht noch einen Schritt weiter gehen dürfen: das Werk ist ursprünglich auf sechs Bücher berechnet gewesen, und Hieronymus hat auch nur so viele genannt; uns aber liegen sieben vor. Das letzte ist ein selbstständiger Nachtrag. 55 Er will von Optatus geschrieben sein (VII, 1. 2), und dieser Anspruch läßt sich, wenn auch gewisse Bedenken zurückbleiben (freundlichere Haltung des 7. Buchs), nicht widerlegen, er scheint vielmehr durch den Stil des Buchs gerechtfertigt. Es ist mithin wahrscheinlich, daß Optatus selbst sein unter Valentinian im Jahre + 368 verfaßtes Werk in den

Jahren 381f., mit jenem Anhang versehen, zum zweiten Male hat ausgeben lassen (Genaueres bei Ziwja p. VIII ff.).

- Das im Fortgang des donatistischen Streits häufig citierte und als Quelle benützte Werk ist eine katholische Antwort auf die verloren gegangene Schrift des Donatisten Parmenian und ist in der Anlage von dieser abhängig. Optatus faßt (I, 7) die Hauptpunkte der Kontroverse zusammen. Er will handeln (Buch I) über das Schisma und seinen Ursprung im allgemeinen, zeigen, welches die eine, wahre Kirche sei und wo sie sei (Buch II), und nachweisen, daß die Katholiken keine militärische Hilfe gegen die Donatisten verlangt hätten (Buch III); er will im IV. Buche die Beschuldigung, daß die Katholiken Todsünder seien, deren Opfer Gott mißfällig seien, widerlegen, und im V. und VI. von der Taufe (Wiedertaufe) und von den Annahmungen, beleidigenden Maßnahmen und Zerstörungen der Donatisten handeln. Optatus hat die angeführte schlechte Disposition in den sechs Büchern wirklich durchgeführt, nachdem er in einer Einleitung (I, 1—12) einzelne Stücke aus der Schrift des Parmenian herausgegriffen und beleuchtet hatte. Unter ihnen ist die Ausführung des Donatisten über die Natur des Fleisches Christi (I, 8) das interessanteste (*dixisti enim, carnem illam peccatricem Jordanis demersam diluvio ab universis sordibus esse mundatam*) . . . „Aliud est enim caro Christi in Christo, aliud uniuscujusque in se. Quid tibi visum est, carnem Christi dicere peccatricem? utinam diceres: Caro hominum in carne Christi“. Von Wichtigkeit sind auch die beiläufigen Angaben des Optatus über die älteren Häretiker (I, 9), welche Parmenian in seiner Schrift ohne rechten Grund citiert hatte („Haereticos cum erroribus suis mortuos et oblivione jam sepultos quodammodo resuscitare voluisti, quorum per provincias Africanas non solum vitia sed etiam nomina videbantur ignota, Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et caeteri usque ad Cataphrygas“). Die eigentliche Ausführung anlangend, so ist sie eine der schätzbaren Quellen für die Geschichte des Donatismus (s. d. M. Bd IV, S. 788 ff.). Der Verfasser hat seine Schrift letztlich im Interesse der Ausöhnung geschrieben. Sie ist deshalb so freundlich und entgegenkommend wie möglich gehalten. Dadurch sind freilich die heftigsten Angriffe in einzelnen und namentlich höchst beleidigende allegorische Deutungen von Schriftstellen auf die aufrührerischen Sektierer nicht ausgeschlossen. Aber der Verfasser erinnert sich immer wieder, daß seine Gegner im Grunde christliche Brüder seien (IV, 1. 2), die sich von der Kirche in Hochmut getrennt hätten und das nun nicht annehmen wollen, was man ihnen mit Freuden entgegenbringt, die kirchliche Gemeinschaft. Gleich im Anfange (I, 10) weist er den prinzipiellen Unterschied zwischen Häretikern und Schismatikern auf und hält diesen Unterschied bis zum Ende seiner Darstellung sich vor Augen. Die Häretiker sind „deseriores vel falsatores symboli“ (I, 12; II, 8), also keine Christen; die Donatisten sind aufrührerische Christen. Da die Definition gilt (I, 11): „Catholicam facit simplex et verus intellectus in lege (d. h. in der hl. Schrift; „in lege“ ist freilich kritisch nicht gesichert), singulare ac verissimum sacramentum et unitas animorum“, so fehlt den Donatisten nur ein Stück, das letzte, um katholische Christen zu sein. Die Häretiker haben keine wahre Taufe, kein legitimes Schlüsselamt, keinen wahren Gottesdienst; „vobis vero schismaticis, quamvis in catholica non sitis, haec negari non possunt, quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis (I, 12). Daher heißt es auch III, 9: „Nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio: et si hominum litigant mentes, non litigant sacramenta. Denique possumus et nos dicere: Pares credimus et uno sigillo signati sumus; nec aliter baptizati quam vos. Nec aliter ordinati quam vos. Testamentum divinum pariter legimus: unum deum pariter rogamus. Oratio dominica apud nos et apud vos una est, sed seissa parte partibus hinc atque inde pendentibus sartura fuerat necessaria“; III, 10: „Pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est“; V, 1: „Apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria“. Mit diesen Zugeständnissen, die von den Donatisten durchaus nicht erwidert wurden, geht Optatus hinter die Bestimmungen zurück, welche Cyprian im Kampfe mit den Novatianern letztlich festgestellt hatte. Nach Cyprian ist der Glaube und sind die Sakramente der Schismatiker keine legitimen (s. ep. 69), und der Unterschied zwischen Häresie und Schisma ist somit eigentlich nicht mehr vorhanden. Allein auch nach Optatus ist schließlich der Besitz der Schismatiker ein fruchtloser, weil ihr Verbrechen ein besonders gravierendes. Sie sind eben doch nur eine „quasi ecclesia“. Denn Wiermal der einen wahren und heiligen Kirche ist I. nicht die

Heiligkeit der Personen, sondern lediglich der Besitz der Sakramente (II, 1: „Ecclesia una est, ejus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur. Haec apud omnes haereticos et schismaticos esse non potest; restat, ut uno loco sit“), und ist 2. die räumliche Katholikität nach der Vorbereitung: ich will dir die Heiden zum Erbe geben und der Welt Enden zum Eigentum (II, 1: „tibi ergo proprietates catholice nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationalis et ubique diffusa?“). Das erste Merkmal kommt in seiner negativen und affirmativen Bedeutung bei Cyprianus noch nicht zur Klarheit, ja man könnte ihm hier leicht einen Selbstwiderspruch aufweisen; um so wichtiger ist ihm das zweite, da die Donatisten nur in Afrika (resp. durch Auswanderer auch in Rom) Boden gefaßt hatten. In beiden hat er aber die Lehre Augustinus von der Kirche vorbereitet, und hierin ist die dogmenhistorische Bedeutung des numidischen Bischofs zu erkennen, die um so höher anzuschlagen ist, als Cyprian das Präbifat der Katholikität in diesem Sinne, der freilich zur schlechten, empirischen Konstituierung des Begriffs der Kirche direkt überleitete, noch nicht bearbeitet hat. Was aber die „sanctitas sacramentorum“ betrifft, so hat Cyprianus auch in diesem Stücke an Cyprian keinen Vorläufer (wohl aber einen Gesinnungsgenossen an seinem Zeitgenossen, dem Verfasser der pseudoaugustinischen Quaestiones in Vet. et Nov. Test.). Wie sie zu verstehen ist, das hat Cyprianus selbst am Sakramente der Taufe angegeben (V, 1—8). Zur Taufe gehören drei Stücke: „Die handelnde heilige Trinität („conferetur a trinitate“), der Gläubige und der Spendende. Diese drei Stücke sind aber nicht gleichwertig; vielmehr gehören nur die beiden ersten zum dogmatischen Begriff der Taufe („duas enim video necessarias et unam quasi necessariam“); denn die Taufenden sind nicht domini, sondern operarii vel ministri baptismi. Sie sind nur dienende Organe, tragen also zum Begriff und Effekt der Taufe nichts bei; denn: „dei est mundare per sacramentum“. Ist aber das Sakrament unabhängig von dem, der es zufällig spendet, so kann es durch den Spendenden in seinem Wesen nicht alteriert werden (V, 4: „Sacramenta per se esse sancta, non per homines“). Das ist der berühmte Satz von der Objektivität der Sakramente, der für die Ausbildung der abendländischen Kirchendogmatik so fundamental geworden ist, obgleich er in der römisch-katholischen Kirche nie völlig rein durchgeführt werden konnte, weil er sonst die Prärogativen des Klerus vernichtet hätte. Es ist aber zu beachten, daß Cyprianus die sanctitas sacramentorum nur für die fides credentis wirksam werden läßt und in dieser Hinsicht sich über die ausschließliche Bedeutung des Glaubens gegenüber allen Tugenden völlig klar ist (V, 8). Immerhin aber dient auch dem Cyprianus die ganze Reflexion dazu, um die Ansprüche an das Leben der Glieder der Kirche herabsetzen zu können. Es wird hier besonders deutlich, daß die katholische Lehre von den Sakramenten ihre Wurzeln auch in dem Interesse hat, die Heiligkeit und so die Wahrheit der Kirche trotz der Unheiligkeit der kirchlichen Christen aufzuweisen zu können.

Durch Parmenian ist Cyprianus veranlaßt worden, gewisse Dotes der Kirche aufzuzählen, d. h. wesentliche Stücke ihres Besitzes (II, 2f.). Parmenian hatte 6 gezählt, Cyprianus zählt 5, und wie es scheint dieselben wie sein Gegner: 1. cathedra, 2. angelus, 3. spiritus, 4. fons, 5. sigillum. Die Aufzählung ist eine so ungeschickte, daß man die Anpassung an die Formel des Gegners nur bedauern kann. Aber wir erfahren wenigstens auf diese Weise, daß die cyprianische ideale Anschauung von der cathedra Petri repräsentierten Einheit des Episcopats in Afrika rezipiert und arglos kultiviert worden ist. „Claves solus Petrus accepit“ (I, 10, 12). „Negare non potes scire te, in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne caeteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocares (II, 2)“. Der Zusammenhang mit der cathedra Petri ist nicht nur für Cyprianus, sondern auch für seinen Gegner (II, 4) von entscheidender Bedeutung, der sich auf den donatistischen Bischof in Rom berufen hat. Aber man darf das nicht überschätzen. Cyprianus betont bei der Besprechung der zweiten Dote (angelus = rechtmäßiger Bischof der Lokalgemeinde, während die cathedra die ökumenische Einheit verbürgt) den Zusammenhang der katholisch-afrikanischen Kirchen mit den orientalischen Kirchen und mit der septiformis ecclesia Asiae (Apoc. 2, 3) fast ebenso wie den mit der römischen Kirche (II, 6; VI, 3). Seine Ausführungen über Spiritus (der Donatist hatte gesagt II, 5: „Nam in illa ecclesia

quis spiritus esse potest, nisi qui pariat filios gehennae?"), über Fons und Sigillum (symbolum trinitatis) sind ohne besonderes Interesse (II, 7–9). Dagegen ist es wichtig, daß Optatus die Betrachtung der *dotes ecclesiae* II, 10 ausdrücklich zurückstellt hinter die Konstatierung der *saneta membra ac viscera ecclesiae*, von welchen Parmenian geschwiegen hatte. Diese bestehen in den Sakramenten und in den Namen der Trinität („*cui concurrens fides credentium et professio*"), und damit lenkt Optatus in die ihm natürliche und bedeutungsvolle Betrachtungsweise zurück.

Von einzelnen sei noch hervorgehoben, daß Optatus die doch bereits von Tertullian für bedenklich erklärte Formel von Christus „*natus per Mariam*“ braucht (I, 1), und daß er gegen die staatsfeindlichen Donatisten den ihm später so übel genommenen Satz ausgesprochen hat (III, 3): „*Non respublica est in ecclesia, sed ecclesia in respublica, id est in imperio Romano*“. Diese prägnante Formel, die indes nicht gepreßt werden darf, zeigt allerdings, daß Optatus die Eindrücke des Umschwungs unter Konstantin nicht verleugnet, noch sie sich durch neue Erwägungen verdrängt hat. In Bezug auf das Abendmahl findet sich bereits bei ihm der Satz (VI, 1): „*Quid est altare, nisi sedes et corporis et sanguinis Christi . . . Christi corpus et sanguis per certa momenta (in altaribus) habitant*“. Die Unterscheidung von *praecepta* und *consilia* hat er VI, 4 in seiner Erklärung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter bestimmt ausgesprochen. Der Wirt im Gleichnis sei der Apostel Paulus, die beiden Denare die beiden Testamente, die weitere vielleicht noch nötige Summe seien die *consilia*. Vollerreich endlich ist für den Zustand des ekklesiologischen Dogmas im Abendlande in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Ansicht, welche er dem donatistischen Anspruch auf aktive Heiligkeit und spontane Heiligung gegenüberstellt (II, 20): „*Est christianus hominis, quod bonum est, velle, et in eo, quod bene voluerit, currere; sed homini non est datum perficere, ut post spatia quod debet homo implere, restet aliquid deo, ubi deficienti succurrat, quia ipse solus est perfectio et perfectus solus dei filius Christus; caeteri omnes semiperfecti sumus*“.

In dem 7. Buch ist die Haltung eine noch entgegenkommendere (s. oben), zugleich aber eine noch laizere und mehr klerikale. Hier wird übrigens nicht Parmenian angedeutet, sondern die Donatisten überhaupt. Der Gedanke der Einheit der Kirche („*ex persona beatissimi Petri forma unitatis retinendae vel faciendae descripta recitatur*“) wird noch schärfer betont; s. e. 3: „*Malum est contra interdictum aliquid facere; sed peius est, unitatem non habere, cum possis*“ . . . „*Bono unitatis sepe lienda esse peccata hinc intelligi datur, quod beatissimus Paulus apostolus dicat, caritatem posse obstruere multitudinem peccatorum*“ (also bereits die augustinische Zusammenstellung von *unitas* und *caritas*) . . . „*Haec omnia Paulus viderat in apostolis caeteris, qui bono unitatis per caritatem noluerunt a communione Petri recedere, ejus scil. qui negaverat Christum. Quodsi major esset amor innocentiae, quam utilitas pacis et unitatis, dicerent se non debere communicare Petro, qui negaverat magistrum*“.

Adolf Harnack.

**Option** (**Optio**) ist der Erwerb einer vakant gewordenen Kirchenfründe kraft eigener Wahl des Acquirenten. Für Stiftskirchen insbesondere, in welchen eine bestimmte Zahl von Präbenden vorhanden waren, die einen verschiedenen Wert hatten, mußte über den Anspruch auf eine zur Vakanz kommende Stelle statutarische Bestimmung getroffen werden. Man unterschied *canonice ligatae* und *liberae* also, daß jene fest an eine bestimmte Stelle gebunden waren, diese dagegen im Falle der Vakanz von den dazu Berechtigten gewählt werden durften (du Fresne, Glossar. s. v. *optari*). Das Optionsrecht bestimmte sich nach dem Alter des Präbendaten, welcher in einer bestimmten Frist sich darüber erklären mußte, ob er die frei gewordene Stelle, insbesondere die Wohnung (*curia canonialis*) statt der bisher innegehabten einnehmen wolle. Nach gemeinem Recht beträgt die Optionsfrist 20 Tage (c. 4 de consuet. in VI<sup>o</sup>, I, 4). Häufig hat der Optierende den Erben der erledigten Präbende zugleich eine gewisse Summe (Optionsgelder) zu entrichten, auch für die Kirchenfabrik (s. den A. Bd X, Z. 366) einen Beitrag zu zahlen. In den Statuten der Kapitel finden sich partikuläre, vielfach voneinander abweichende Festsetzungen. Außer bei den Kapiteln (bei denen aber, wenigstens für Deutschland, infolge der fest geregelten Besetzungsweise der Kanonikate dieses Recht heute außer Geltung ist) findet sich eine Option noch bei dem Kardinals-kollegium.



Eine Option ist auch möglich bei *beneficia incompatibilia secundi generis* (f. d. M. Benefizium Bd II, Z. 591, van Eken, *Jus eccl. univ.* P. II, XX, cap. IV, Nr. 11).

(S. Jacobson & Zehling.

### Opus operatum f. Sakramente.

#### Opus supererogationis.

1. Dieser Begriff der katholischen Dogmatik hat seinen Platz in der Lehre vom Ablass. Indem die Kirche das Recht in Anspruch nimmt, dem Sünder bestimmte zeitliche Sündenstrafen zu erlassen, ist sie genötigt, dies Recht zu begründen. Dies haben die großen Scholastiker gethan und war von dem Gedanken der organischen Einheit der Kirche her. Das Verdienst Christi sei größer gewesen als es zur Vergebung der Sünden notwendig war (*satisfactio superabundans*), ebenso haben aber auch die Heiligen mehr gute Werke gethan und mehr Leiden getragen, als sie verpflichtet waren (in *operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum, et multi etiam tribulationes iniustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari si eis deberetur*, Thomas Summa suppl. quaest. 25 art. 1). Diese *supererogationes membrorum Christi* sowie des Herrn selbst, diese überschüssigen Werke sind nun aber zusammengefaßt in dem *thesaurus spiritualis* der Kirche, sie gehören ihr und unterstehen der Verwaltung und Verwendung durch das Haupt der Kirche. Da nun der Leib Christi oder die Kirche eine Einheit bildet, zu der auch die im Feuer befindlichen Seelen, sofern sie sich noch in zeitlicher Entwicklung befinden, gehören, so kann die Kirche die *opera supererogationis* ihres Hauptes und ihrer Glieder denjenigen ihrer Glieder, die der gehörigen Zahl satisfactorischer Werke ermangeln, zu gute kommen lassen. Das geschieht im Ablass, per modum iudiciariae potestatis für die Lebenden, per modum suffragii für die im Feuer befindlichen Seelen. Siehe hierüber Alexander von Hales Summa IV quaest. 23 membr. 3 art. 1; art. 2 m. 5. Albert in Sent. IV dist. 20 art. 16. Bonaventura in Sent. IV dist. 20 pars 2 art. 1 quaest. 5. Thomas Summa suppl. quaest. 25 art. 1 u. 2 vgl. die Exposit. symboli ap. zur communio sanctorum. Gabriel Biel Expositio canon. miss. lect. 57. Die Lehre vom thesaurus und damit von den ihn bildenden überschüssigen Werken erkennt Papst Clemens VI. in der Konstitution *Unigenitus dei filius* (1343) ausdrücklich an, vor allem bezüglich des überschüssigen Verdienstes Christi, dann aber auch hinsichtlich der Heiligen: *ad cuius quidem thesauri cumulum beatae dei genitricis omniumque electorum a primo iusto usque ad ultimum merita adminiculum praestare noseuntur, de cuius consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi . . . merita, quam pro eo quod quanto plures ex eius applicatione trahuntur ad iustitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum.* — Obgleich das Konzil von Trient diese Lehre als solche nicht symbolisch fixiert hat, ist sie doch durch die Anerkennung des Ablasses implicite anerkannt. Leo X. hat in der Bulle *Exsurge domine* (1520) an 17. Stelle den Satz Luthers: *thesauri ecclesiae, unde papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et sanctorum* verdammt. Siehe noch den 60. Satz unter den Lehren des Michael Bajus, die Pius V. (1567) und Gregor XIII. (1579), Urban VIII. (1641) verdammt haben (bei Denzinger, *Enchiridion definit.* n. 910), Pius VI. verdammt in der Konstitution *Auctorem fidei* (1794) unter den Sätzen der Synode von Pistoja den Satz (n. 41): *scholasticos suis subtilitatibus inflatos invexisse thesaurum male intellectum meritorum Christi et sanctorum, und fügt von sich aus hinzu: quasi thesauri ecclesiae, unde papa dat indulgentias, non sint merita Christi et sanctorum.* — Die Lehre von den überschüssigen Werken ist also allerdings im Zusammenhang mit dem Ablass — kirchlich anerkannt. Sie ist demgemäß zu allen Zeiten gegenüber dem Widerspruch der Protestanten von den katholischen Polemikern und Dogmatikern festgehalten worden. So sagt ein neuerer Dogmatiker, Zimar (Lehrbuch der Dogmatik, 2. Aufl. 1887, Z. 767): „Die nächsten Voraussetzungen und Grundlagen des Ablasses bilden demnach einerseits die Lehre von den zeitlichen Sündenstrafen, andererseits die Lehre von dem Verdienstthage der Kirche, d. i. von dem überfließenden Reichtum der Verdienste und Genugthuungen Christi und seiner Heiligen, dessen Verwaltung von Gott der Kirche anvertraut worden ist“ (vgl. noch Z. 888).

2. Nachdem wir die Bedeutung und den Zweck des Begriffes der supererogatorischen Werke erkannt haben, ist die Frage nach ihrer Begründung im Ganzen der katholischen Lehre aufzuwerfen. Die katholische Lehre von den guten Werken wurzelt in einem drei-

fachen Gedankenkomplex. Erstens kommt die augustinische Gnadenlehre samt der Vorstellung von der Allwirksamkeit Gottes in Betracht. So betrachtet sind *merita nostra* nur *munera dei*, ein verdienstliches Werk im strengen Sinn ist undenkbar. Dieses Gedankengefüge wird aber durch ein anderes durchbrochen und ergänzt, nämlich durch  
 5 des Gedanken, daß der freie Mensch in einem Rechtsverhältnis zu Gott steht und verpflichtet ist, sich vor Gott Verdienste zu erwerben und durch sie für seine nach dem Gnadenempfang begangenen Sünden Gott Satisfaktion zu bieten (vgl. schon Tertullian). Der stoische Moralismus und der jüdische Legalismus haben zur Erzeugung dieser Gedankenreihe mitgewirkt. Nun bot aber drittens sowohl die stoische Ethik mit ihrer Unterscheidung  
 10 des *καθῆκον* und des *κατόρθωμα* oder des *medium* und des *perfectum*, als auch die jüdische Betonung besonderer und außerordentlicher Tugenden (3. B. Tob. 12, 8: ἀγαθὸν προσερχῆ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης) den Anlaß zu einer Gradation der guten Werke. Mt 19, 16 ff., 1 Mo 7, 25. 10 schienen dem zu entsprechen. Besonders aber legte die Praxis des Lebens, die es verbot die höchste Form des sittlichen Lebens  
 15 von allen Christen gleichermaßen zu fordern, eine derartige Abstufung nahe. So kam man schon früh zu einer Unterscheidung gemein sittlicher und höher sittlicher Forderungen (s. z. B. Hermas Sim. V, 3, 3: ἕαν δέ τι ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, παντὶ πεποιθήσῃ δόξαν περισσοτέραν). Wurde nun diese Abstufung an das Schema des Gesetzes gerückt, so ergab sich, daß die gemeine Sittlichkeit vom Gesetz geboten ist, die  
 20 höhere Sittlichkeit dagegen erscheint bloß als etwas Angeratenes; in diesem Sinn deutete man die angeführten Bibelstellen und das urchristliche Bewußtsein der Freiheit vom Gesetz trat verstärkend hinzu. Daraus ergab sich die Theorie der *consilia evangelica*, vgl. über sie Thieme oben Bd IV, 274 ff. Diese Theorie erfuhr aber durch den asketischen Zug der katholischen Kirche eine immer tiefer gehende Begründung. Der voll-  
 25 kommene Christ war derjenige, der auf die Güter dieser Welt — Besitz, Sinnelust, Ehre — prinzipiell Verzicht leistete, d. h. der Mönchsstand wurde der *status perfectionis*, die *religio*. Für ihn galten die über das gemeingültige Sittengesetz hinausgehenden *perfectionis consilia* (Thomas Summ. I. II quaest. 107 art. 2), die zum  
 opus supererogationis oder perfectionis führen (ib. II. II qu. 147 art. 3), zur  
 30 perfectio supererogationis oder zur iustitia superabundans (Bonav. Brevilog. 3, 9). Als Bestandteile dieser höheren Vollkommenheit werden die von den *consilia evangelica* gebotenen Tugenden, speziell die mönchischen, angeführt. Auch das Tridentinum (sess. 24 can. 10) verdammt die Ansicht: non esse melius ac beatius in virginitate permanere aut coelibatu quam iungi matrimonio. Der Katholismus des Canisius  
 35 führt als *principalia* der evangelischen Ratsschläge an: *paupertas voluntaria, castitas perpetua et obedientia integra*.

Die römische Werttheorie hat also einen dreifachen Ausgangspunkt: 1. die augustinische Gnadenlehre, nach der Gott das Gute in uns wirkt oder uns die Kraft zu guten Werken giebt, 2. die (jüdische) Idee, daß der freie Mensch durch gute Werke sich Ver-  
 40 dienste vor Gott erwirkt und durch sie — unter Mithilfe der sakramentalen Rechtfertigung — die begangenen Sünden sühnen kann (Trident. sess. 6 cap. 16; can. 32), 3. die antike durch das asketische Ideal gesteigerte und spezifizierte Idee einer doppelten Sittlichkeit. Aus diesem letzteren Punkte gehen dann die evangelischen Ratsschläge und die ihnen korrespondierenden supererogatorischen Werke des *status perfectionis* hervor.  
 15 Indem nun den Werken überhaupt sühnende Bedeutung beigelegt wurde und die Idee einer stellvertretenden Satisfaktion dem Denken geläufig war, entstand der Gedanke von der sühnenden Bedeutung der *opera supererogationis*. Die Ablasspraxis veranlaßt dann die Zusammenfassung dieser Werte im geistlichen Schatz der Kirche. Die praktische Bedeutung der *opera supererogationis* hängt mit dem Ablass zusammen, ihre theoretische Grundlage ist im Verdienstbegriff und in der Fassung der christlichen Vollkommenheit zu erblicken. So ist der Begriff theoretisch wie praktisch auf das engste mit der  
 50 katholischen Lehre verknüpft.

3. Indem der Protestantismus den ganzen Gedankenzusammenhang, innerhalb welches die *opera supererogationis* ihren Platz haben, auflöst, fällt auch dieser Begriff selbst  
 55 dahin. „Werke der Übermaße oder überlange Werke“ kann es nach Luther nicht geben, denn man darf Jesu Auslegung der zehn Gebote nicht in bloße „Mäße“ verwandeln, und es ist einfach unmöglich je über das „Grundgebot Gott zu lieben von ganzem Herzen“ in seinem Handeln hinauszukommen. „Was ist's denn, solche schändliche Lügen und Narrentheilung vorgehen von ethischen Werken, die da Übermaß sein über die gebotenen,  
 60 so doch niemand das Maß der zehn Gebote völlig auf Erden erlanget?“ (Luther Erl.<sup>1</sup> 14,

35, 36). Zo werden auch von der Conf. Aug. mit der menschlichen Vollkommenheit die opera supererogationis, die dem Geheer Gottes nicht gemak sind und denen keine Zühnwirkung zukommt, verwerfen (C. A. 27, 61, dazu Noel 3, 230; 6, 15; 12, 11. Articul. Smale. III, 3, 29). Eines näheren Nachweises für die innere Berechtigung dieser Urteile bedarf es nicht. Wenn die evangelische Predikation das gute Werk des Menschen von Gott gewirkt sein läßt, so fällt der Verdienbegriff zusammen; wenn Christus der einzige Zühner und Mäntler ist, so fällt die Notwendigkeit und Möglichkeit von Satisfaktionsleistungen seitens des Menschen hin; und wenn Christus allein das Haupt der Kirche ist, das sie in dem Geiste leitet, so sind derartige Distinktionen, wie der aufgesammelte Schatz „überlänger“ Werke, als solche durchsichtbar. H. Zeeberg.

**Opzoomer, Cornelis Willem**, gest. 1892 (22. August). — Litteratur, kritisch und biographisch: J. J. van Oistersee in Jaarboeken voor wetenschappelijke theologie III. 3. 211 ff.; J. H. Scholten, De leer des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, een bijdrage tot de kennis u. i. w. in Jaarbb. v. wetensch. theol. II, 2. St., 3. 235 ff.; Mr. C. W. Opzoomer op het gebied der godgeleerdheid en wijsbegeerte beoordeeld: Het kritisch standpunt van Mr. C. W. Opzoomer beoordeeld; Over het Godsbegrip van Krause; H. Zeeberg, Het geloof de eenige weg tot waarheid etc.; Scholten en Opzoomer voor de rechtbank der zedelijkheid gedaagd (anonym erschienen); W. Branden, Het wezen der deugd volgens het Evangelie; J. J. Doedes, Het recht des Christendoms tegenover de wijsbegeerte gehandhaafd; „Oud en Nieuw“: de leus der christelijk orthodoxe theologie; 20 J. F. Trottet, La question religieuse en Hollande in Revue chrétienne 1860, 3. 310 ff.; G. Groen van Prinsterer, Ter gedachtenis van Stahl (Naschrift); Anastasio, Christendom en Empirisme, terechtwijzing van Dr. A. Pierson; Open Brief, antwoord op den O. B. van Mr. C. W. O.; J. M. Hartjen, Het Empirisme van Mr. C. W. O. door zich zelven geoordeeld; 3. Hoefstra Bzn. Iets over het godsdienstig gevoel, in Godgeleerde bijdragen 2. 1864; Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof, 1. Deel; C. Zepp, Proeve eener pragmatische geschiedenis der Theologie, 3. Aufl. 1869, 3. 311 ff.; A. D. Loman, De godsdienst voor onzen tijd in de Gids, Nov. 1869; C. B. Spruijt, Aangeboren Waarnemingsvormen I u II in de Gids, Juli und Sept. 1871; G. W. E. Ramwenbois, Staat en Kerk, het stelsel van Mr. C. W. O. 1875; 3. van Nouten, Bijdragen over God, eigendom en familie; B. H. C. N. van der Wijsd, Opzoomer in Eigen Haard 1882, 3. 8 ff. in Mannen van beteekenis 1888, 3. 1 ff. und in Jaarboek van de Koninklijke Academie van Wetenschappen, 1892, 3. 47 ff.; A. Pierjen, Over Opzoomer in de Gids, März 1893. Weiter unzählige Stellen in mehreren anderen holländischen Zeitschriften.

Mr. C. W. Opzoomer, geboren zu Rotterdam am 20. April 1821, bat in den Niederlanden während eines halben Jahrhunderts als eine strahlende Sonne am wissenschaftlichen Himmel geleuchtet. Von der Natur reich begabt, und an der Hochschule zu Leiden unter dem Einfluß namhafter Lehrer (Thorbecke, Weijers, Peerkamp, Vate, Maier, van der Hoeven, Scholten) und talentvoller Studienfreunde (Goudsmit, Dozy, Grün, Matth. de Vries) vielseitig gebildet, bat er Arbeiten geleistet denen er nicht bloß in seinem Fachstudium, der Jurisprudenz, die reichlichsten wissenschaftlichen und staatlichen Auszeichnungen, sondern auch in der Litteratur, orientalischen, klassischen, modernen, ja sogar in der Kunstlehre eine höchst ehrenvolle Berühmtheit zu verdanken gehabt. Insbesondere aber seine philosophischen, namentlich auch religionsphilosophischen Schriften, wovon an dieser Stelle hauptsächlich die Rede sein soll, haben seinen Ruf verbreitet. Schon als Student lieferte er von seiner philosophischen Begabung Krebsen von so großer Tüchtigkeit, daß er, noch keine 24 Jahre alt, zum Lehrstuhl der Philosophie an der Universität von Utrecht berufen wurde, wo Männer wie van Heusde und Schröder gelehrt hatten. Er bat denselben vom 9. Juni 1846 bis 16. Mai 1890 bekleidet; eine Berufung an die Leidener Fakultät (1871) schlug er aus.

Die Überschriften der am Haupte dieses Artikels verzeichneten Bücher und Abhandlungen stellen nur annähernd die Anzahl, gar nicht die Heftigkeit der Angriffe dar, denen O. in den ersten Jahren seiner amtlichen Thätigkeit ausgesetzt gewesen. Er war nach Leiden gekommen (1839) als ein jugendlicher Eiferer für die reformierte Missionen, in der er aufgezogen (1846—1871, Redevoering op den dag zijner 25jarige ambtsbediening; Uit vroeger dagen, 1883, in Losse Bladen II, 1887, 22. Abb.). Allmählich aber geriet er unter den Eindruck und den Einfluß der antiken Missionen, auch in dem Dogma der Unschlbarkeit der Bibel heterodoxen (Groninger Theologie (f. d. A. Bd VII 3. 180) und verteidigte dieselbe gegen die heftigen Anfälle von Da Costa (f. d. A. Bd IV 3. 101). Eine Antwort aan Mr. Isaae Da Costa, ter wederlegging van het stukje: Rekenschap van gevoelens u. i. w. 1813, kam anonym ins Licht,

als der Verfasser wurde bald der Leidener Student T. offenbar. In die Länge aber konnte auch eine solche Theologie seinen klaren und wahrheitsbedürftigen Geist keineswegs befriedigen. Überhaupt wurde damals in der Apologetik des Christentums die Philosophie bedenklich vernachlässigt, kaum erkannte man einen anderen Überzeugungsgrund seiner Wahrheit an als die Wunder Jesu und der Apostel. Neues Leben wachte auf mit der Begründung einer neuen Zeitschrift durch van Oosterzee (s. d. N. oben S. 379), worin der alte Weg verlassen und die Apologetik aufgebaut wurde auf der christlichen Empirie, „dem Zeugnisse des heiligen Geistes“, „der innerlichen Erfahrung von Versöhnung und Heiligung“. Von vielen Seiten klang laut der Beifall. T. aber gefiel die neue Methode übel. Ungeachtet des Rufes ihres Urhebers und seiner eigenen Jugend griff er dieselbe an und verurteilte sie als unbestimmt, willkürlich, ganz ungenügend, philosophisch unverteidigbar. Er selbst schied im Christentum das Tatsächliche vom Idealen. Hinsichtlich des ersteren forderte er historische Beweise und schloß sich der Kritik der Tübinger Schule an. Hinsichtlich des letzteren verweigerte er irgendwelche andere als Vernunftbeweise anzuerkennen, nur solche erklärte er für einen unwiderlegbaren Überzeugungsgrund. Der Glaube konnte nach ihm nur zufällig sein, wenn derselbe von der Vernunft gutgeheißen und begründet wäre, die Bürgschaft seiner Wahrheit lag nach ihm in der Möglichkeit denselben zum Objekt der Erkenntnis zu erheben. Als das Mittel dazu empfahl er eifrig nicht eben das System, sondern die Methode von Krause (De gevoelsleer van Dr. J. J. van Oosterzee beoordeeld. I, II, 1846). Weil aber mancher im Pantheismus des letzteren einen Pantheismus erblickte, stand T. jetzt ganz und gar als der große Keger da, nicht ungünstlicher als Strauß. Sogar der moderne Scholten (s. d. N.) nahm gegen T. Partei, insonderheit nachdem dieser in De leer des Vaders, des Zoons en des H. Geestes, eene verhandeling van Dr. J. H. Scholten wijsgeerig beoordeeld, 1846, auch jenen Gelehrten, der das „christliche Selbstbewußtsein“ als den Probierstein der Glaubenswahrheit betrachtete, als einen Gefühlsheiligen bezeichnet und in seiner Eintrittsrede: De wijsbegeerte den mensch met zich zelven verzoenende 1846, abermals und noch kräftiger als zuvor die Philosophie als die höchste Autorität auf dem Gebiet der Glaubenslehre betont hatte. T. sah sich zu einer persönlichen Abwehr genötigt: De beschuldiging van Dr. J. H. Scholten uit de bronnen wederlegd, 1846. Nach Scholten hatte sein Gegner sich selbst außerhalb dem Christentum gestellt. Daß T. abermals seine wahre Absicht klopste: eben mittelst der Philosophie eine unerschütterliche Grundlage für den christlichen Glauben zu gewinnen (De leer van God bij Schelling, Hegel en Krause, Eerste stuk, Krause), half wenig. Weil es geschah mit Beseitigung nicht nur von einem bedeutenden Teil sondern auch von dem Grundprinzip der Kantischen Philosophie, kam im Gegenteil Scholten von neuem und mit ihm die halbe theologische Welt Deutschlands in Empörung, zur Nechten insonderheit Todes (s. d. N. Bd IV S. 717) der das Recht der Philosophie in der Apologetik durchaus leugnete, zur Linken sogar die ehemaligen Lobredner T.s, die Groninger Theologen, die den allgemeinen Irrtum, als wenn hier von einer Ersetzung des Christentums durch die Philosophie die Rede wäre, teilten. Noch bestiger erhob sich die Opposition als T. bald darauf, von den spekulativen Systemen getäuscht und gesättigt, die Willkür Erfahrung Philosophie samt einem Begriff der Logik zu verkündigen begann, zufolge dessen dieselbe fortan gesagt werden sollte als die Lehre nicht vom Denken überhaupt, sondern von einer bestimmten Denkmethode und zwar von der in der Naturwissenschaft befolgten, welche er ihrer sicheren Resultate wegen auch für die ethischen Disziplinen empfahl (De twijfel des tijds, de wegwijzer der toekomst, 1850; De weg der wetenschap, 1851, deutsch von Schwandt: „Die Methode der Wissenschaft, spätere Auflage: Het wezen der kennis, 1863; Oratio de philosophiae natura, 1852; Het karakter der wetenschap, 1853; De geschiedenis der wijsbegeerte, 1851 in v. Bl. II, 2. Abh.; Wetenschap en Wijsbegeerte, 1857; Geschiedenis der Wijsbegeerte, 1860; Een nieuwe kritiek der wijsbegeerte, 1871). Jetzt schalt man ihn einen Prediger des Sensualismus und einer grobsinnlichen Moral (Het teeken des tijds, 1858). Ganz ungerecht, denn T. gab dem Empirismus eine neue Anwendung, insofern er der sinnlichen Empfindung, die er als die alleinige Quelle der Naturerkenntnis (samt, gegen Whewell, der mathematischen) behauptete, eine innerliche als die selbstständige Quelle unserer geistigen Erkenntnis hinzufügte und dies keineswegs nach der Auffassung H. Zimmermanns, der sie als das Denken über die äußerliche verstand. In derselben unterschied er abermals das sinnliche, das ästhetische und das sittliche Gefühl als gegenseitig unabhängig, und maß der auf den hier bezeichneten Grundlagen aufgebauten Weltanschauung eine wissenschaftliche Gewisheit

bei, da doch dieselbe aus unmittelbarer Erfahrung und insoweit sie mit Hilfe der wahren Logik gewonnen wäre. Außerdem lehrte er dann noch eine abendliche Quelle der religiösen Erkenntnis: „das religiöse Gefühl“ (De waarheid en hare kenbronnen, 2. Aufl. 1862). C. blieb denn auch von den Beschuldigungen seiner Gegner unbewegt, er fuhr mit der energischen Verteidigung und Vertheidigung seiner Überzeugung unermüdet fort. Allmählich gewann er Laik und Boden: van Oosterzee zog rückwärts und achand zu legt die Unhaltbarkeit seines Subjektivismus, es sei denn daß er sich jener der Material des Schriftwortes gefangen gab. Schellen kam ihm näher. Die allgemeine Würdigung von C. nahm zu. Die Liberalen fingen an ihn zu ehren als ihren Führer und Propheten. Bald war er von einer breiten Schaar enthusiastischer Verehrer umgeben. Seine Höräle waren gefüllt von den tüchtigsten Mänsjöhnen aller Fakultäten, mit denen Zuhörer jeglicher gesellschaftlichen Lage und sogar gezeierte Gelehrte wie Mulder und Ruus Ballot sich vereinigten; von den wichtigen Gedanken, dem klaren Vortrag, der glänzenden Beredsamkeit des jugendlichen Lehrers wurden alle gefesselt. Sein Einfluß wuchs tag täglich und wurde Ursache, daß die orthodoxe theologische Fakultät zu Utrecht der Kirche Niederlands während vieler Jahre einen Überfluß freisinniger Verkämper lieferte, welche der Gemeinde, namentlich ihrem „denkenden Teil“, die neuen theologischen Ansichten als ein mit zunehmender Begierde erschnittes Lebensbrot darboten. Mit Schellen und sogar früher als dieser war C. der Urheber der modernen Theologie in seinem Vaterlande, dieselbe bleibt, ungeachtet der Veränderungen welche sie seitdem erlitten, von seinem Namen untrennbar und zeigt noch heutzutage, namentlich unter der älteren Generation ihrer Befenner, die unverkennbaren Spuren seines Geistes.

Auf das gebildete Publikum hat C. einen unmittelbaren Einfluß ausgeübt durch seine vielen außerakademischen Vorträge, und nicht weniger durch die Form seiner Schriften. Ein von ihm selbst hochgeleobtes Beispiel (Cartesius, 1861) befolgend, hat er, ohne der schönen Form die Gründlichkeit des Inhalts zum Opfer zu bringen, ein Fehler Menans, worüber er sich in Wat dunkt u van den Christus? 1863, und in Een woord van Renan 1876, in v. Bl. II, 22. Abh. ernstlich beklagt —, den Reiz der Beredsamkeit hauptsächlich in der Klarheit des Ausdrucks gesucht; dadurch ist es ihm gelungen, die schwierigen Probleme der Philosophie auch dem Laienverstande durchsichtig zu machen. In der Klarheit erblickte er das Geheimnis der Popularität, wie in Herder das glänzende Beispiel von einer richtigen Erfüllung der wichtigen Aufgabe, von deren Billigmäßigkeit er tief überzeugt war, die Wissenschaft zu popularisieren (Natuurkennis en Natuurpoëzie 1858).

Der religionsphilosophischen Arbeit C.s liegt die Überzeugung von der Wahrheit der Religion und der Undenkbarkeit eines prinzipiellen Widerspruchs derselben mit der Wissenschaft zu Grunde. Ihr ganzes Bestreben ist darauf gerichtet, diese Überzeugung zu rechtfertigen, und also zugleich dem Aberglauben und dem Unglauben das Maul zu stopfen, das Denken und die Frömmigkeit zu befriedigen. Anfangs verfolgte C. dieses Ziel durch einen Monismus, worin er Glauben und Wissenschaft einheitlich zusammenfaßte. Dem Satz Kants vom Unzugänglichen des Übersinnlichen verweigerte er seinen Beifall, er urteilte, derselbe sei die Folge einer künleeren Unterscheidung (zwischen dem Sein an sich und dem Sein für uns) und stehe im Widerspruch mit der behaupteten arioristischen Natur der Anschauungsbegriffe. Er setzte einen übersinnlichen Grund unseres Bewußtseins voraus und glaubte an die Möglichkeit den Beweis für denselben liefern, nämlich durch eine genaue Analyse des Bewußtseins zum Begriff des absoluten Wesens sich erheben zu können. Also war der Glaube nicht nur wissenschaftlich begründet, sondern es war auch ein untrüglicher Maßstab für die Bestimmung seines Inhalts gewonnen. Die Existenz eines persönlichen Gottes, die sittliche Freiheit, das Sündenbewußtsein, die Unsterblichkeit wurden von C. aus dem Begriffe des unendlichen Wesens entwickelt; der Anthropomorphismus hingegen, ebenso wie die Idee eines wunderthätigen Gotteswaltens, zurückgewiesen; denn sie entsprächen dem Dualismus, seien aber unvereinbar mit dem bezeichneten Begriffe durch welchen die Gegensätze von Deismus und Pantheismus, von Transzendenz und Immanenz, von Natur und Übernatur überwunden wären, in der Erkenntnis daß alles Endliche nur in und durch das Unendliche sei. Daß in einem solchen System die Moral als ein Ausfluß des religiösen Glaubens gefaßt und folglich sowohl der Kantischen als der abhängigen, der eudaimonistischen und der Utilitätsmoral entgegengesetzt wurde (Het wezen der dengd, 1818, spätere Auflage: De vrucht der godsdienst), ergibt sich von selbst. Als aber bei C. die oben erwähnte Umwälzung seiner philosophischen Ansicht eintrat und hiermit die Brücke von der endlichen zur unendlichen Welt

anschauung, der Syllogismus, zerbrochen war, durfte er letzterer Weltanschauung zwar noch eine unerschütterliche, weil unmittelbare, nicht länger aber eine wissenschaftliche Gewißheit beimeßen und folglich das Mittel der Ausöhnung von Glauben und Wissenschaft nicht länger in dem Satz ihrer Einseitigkeit suchen. Jetzt bestand er auf einer scharfen  
 5 Unterscheidung zwischen den beiden, indem er die religiöse Überzeugung: „daß Gott regiere“, durchaus unabhängig erklärte von der wissenschaftlichen: „wie er regiere“, folglich sei der Glaube mit jeglicher Wissenschaft vereinbar, ja, die Möglichkeit sich unaufhörlich einer neuen anschließen zu können, eine Lebensbedingung seiner bleibenden Würdigung. In seinem Verknüpfung mit einer veralteten Wissenschaft erblickte T. die Ursache der leidenschaftlichen Angriffe,  
 10 welche die Religion fortwährend von der Wissenschaft zu erduden gehabt, und das Merkmal der orthodoxen Theologie, welche er nicht ohne Spott als „die antike“ bezeichnete. Die moderne aber lobte er als die Theologie für den Mann der Wissenschaft, und trat öffentlich als ihr Vertreter auf, ungeachtet des Mangels an Übereinstimmung und eben auf Grund des Mangels an Folgerichtigkeit bei ihren Bekennern, die er, ebenso wie seine  
 15 orthodoxen Gegner, in „halbe und ganze“ unterschied. Er forderte unbedingte Treue gegen ihr Grundprinzip, die Anerkennung des Gehebes der Kausalität als des Postulates der Empirie, der Grundlage und des Zeitadens alles menschlichen Wissens und Handelns und deswegen auch des Probiertseins der geschichtlichen Wirklichkeit, dessen Anwendung er ebensowohl auf die biblischen Nachrichten verlangte als auf jegliches Zeugnis  
 20 aus der Vergangenheit. Also leugnete T. nicht nur die Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit des Zufalls, des Wanders, nicht nur in der Natur, sondern auch im Reiche des Geistes, aus dem er, auch im Namen der Religion, den freien Willen verbannte. In der modernen Theologie sah er die Ausöhnung von Glauben und Wissen verwirklicht, nämlich die Religion zugleich unverfälscht und von unwissenschaftlichen Be-  
 25 standteilen gereinigt, sah er den Gegensatz von Gott und Natur aufgehoben, nämlich die Natur zum einzigen und ewigen Schauplatz der göttlichen Allgewalt umgebildet und hiernit sowohl den Kern des religiösen Glaubens als das einzige unentbehrliche Dogma des Christentums, jenes geistigen aber, das er schon im frühesten christlichen Altertum entdeckte (De brief aan Diogenetus 1860, in 2. Bl. II, 4. Abb.), unangreifbar  
 30 gesichert. In ihrer Erscheinung und Thätigkeit sah er insonderheit eine abermalige und prinzipielle Reformation, in ihren Bekennern die wahren Protestanten (De geest der nieuwe richting, 1862; De wijsbegeerte der ervaring en de moderne theologie, open brief aan Anastasio, 1863; De godsdienst, 1864; Oud en Nieuw, 1865; Nog eens: Oud en Nieuw, 1866; Onze godsdienst, 1875). Raum in der  
 35 Kirche forderte er nicht nur für das „Tragliche“ (Eenheid in het noodige, vrijheid in het twijfelachtige; in alles de liefde, 1847), sondern für eine unbegrenzte Wirksamkeit der Kritik. „Hyperkritik“ war ihm ein Hehlbegriff, angemessen und erfonnen die Freiheit der Kritik zu beschränken. Ebenso, wie z. B. beim Erscheinen von Wolfgang Menzels „Kritik des modernen Zeitbewußtseins“ (1869) (De vrije wetenschap, 1869),  
 40 stand er immernähend auf seinem Posten zu warnen vor der Gefahr und zu kämpfen gegen den Geist der Reaktion, die fortwährend darauf ziele die Seelen unter das Joch einer absoluten Autorität zurückzuführen. Er nahm Stellung gegen die Partei der Antirevolutionäre und ihren Urheber und Führer (Groen van Prinsterer (f. d. N.), welche eiferten für die Alleinherrschaft der Konfession nicht nur in der Kirche, sondern  
 45 auch in der Politik, und welche die Staatsschule, nachdem durch das Schulgesetz von 1857 der Religionsunterricht aus derselben beseitigt worden war, als die moderne Sektenschule und ein Bruthaus des Unglaubens an den Pranger stellten, indem sie auf ihre eigenen Kosten ihre „christlichen“ Schulen zu erbauen begannen. T. von seiner Seite brandmarkte die letzteren als bestimmt den Esbstantismus und den Religionshaß zwischen den  
 50 Landesbürgern zu erziehen, und legte von seinem Vertrauen auf den versöhnenden Einfluß der „gemischten“ Schule mit ihrem „neutralen“, nichtkonfessionellen Unterricht kräftig und unermüdet Zeugnis ab (De gemengde school; Onzijdig onderwijs, 1856 in 2. Bl. 12. und 13. Abb.; Lessing de Vriend der Waarheid, 1858; Onderzoekt alle dingen, 1864 in 2. Bl. II, 17. Abb.; Wat wil Mr. Groen van Prinsterer; Een  
 55 verdediger van Mr. Groen v. Prinsterer, 1855 in 2. Bl. II, 10. und 11. Abb.). Von Herzen willkommen war ihm die Stiftung des niederländischen Protestantenvereins, der eine Schutzwehr gegen das Treiben des Konfessionalismus sein sollte und dessen erste allgemeinen Versammlungen er selbst als Vorstand und Ehrenvorstand geleitet hat (Aancensluiting in zake den vrijen godsdienst, 1871; Het vrije Christendom,  
 60 1873, in 2. Bl. II, 12. und 13. Abb.). Als der römische Klerus, nachdem er das fa-

tholische Nederland ganz unter den päpstlichen Stuhl zurück und den Sturz des liberalen Ministeriums Thorbecke herbeigeführt hatte, in einem bischoflichen Erlass den Wiederhall des päpstlichen Syllabus ausrief; als er, ungeachtet der heftigsten Protestbewegungen vieler, namentlich deutscher, Katholiken, die Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit vorbereitete und durchzuführen mußte, trat O. diesen Äußerungen geistlicher Anmaßung entgegen und erhob er die Stimme, um seine Landesgenossen, die Protestanten, aber auch die Katholiken selbst, vor der immer näher rüdenden ultramontanen Gefahr zu warnen (Een woord tot mijne katholieke landgenooten, 1869; Vrijheid en onfeilbaarheid, 1872) und, ungeachtet der ernstlichen Opposition vieler Geistesverwandter, die künftige Unumgänglichkeit von niederländischen „Mai Gelezen“ zu prophezeien (Scheiding van kerk en staat, 1875). Auch bei vielen Katholiken setzte er Freiheitsliebe voraus, auch unter ihnen gedachte er zu sammeln für die große Zukunftskirche, von welcher er bisweilen geträumt; er dachte sie gegründet auf der Herzensfreimüthigkeit, und war vorurtheilsfrei genug, diese in den heterogensten Glaubensbekenntnissen entdecken zu können; sie lag ihm am Ende mehr denn alles Ubrige am Herzen und, besonders in späteren Jahren, hat sie ihm manches Friedenswort abgeloßt. Den gefährlichsten aller Feinde erblickte er in dem Unglauben, den er unaufhörlich bekämpfte, indem er einerseits die Unbeweisbarkeit und die Unvernünftigkeit desselben ins Licht rückte, andererseits die an wissenschaftliche Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit der religiösen Weltanschauung darlegte, wenn man nur dieselbe aufbaue nach der eigenen Methode und mit den eigenen Hilfsmitteln der Wissenschaft, die ja auch selbst es wagt aus der Empfindung zu schließen auf die Existenz einer Realität, von welcher dieselbe erregt wird. Mathematische und Poetie heißen nach O. die Bestandtheile sowohl der wissenschaftlichen als der religiösen Weltanschauung (De strijd over God 1878, in v. Bl. II, 9. Abb.). Eine materialistische Naturwissenschaft betrachtet er als verderblich, eben deshalb aber sah er in einer einseitig wissenschaftliche Entwicklung den Weg zu einem trostlosen Pessimismus und eine ernstliche Gefahr für die Kultur. Nur aus dem Bunde der Wissenschaft mit der Religion erwartete er die Geburt jener harmonischen Weltanschauung, die zur gleichen Zeit den Verstand, das Gemüth und den Charakter ernährt, und da eine solche Weltanschauung nur von der Philosophie zu schaffen sei, hat O. bis ans Ende die Philosophie gelehrt und gepredigt als die souveräne Wissenschaft, welche den Menschen mit sich selbst auszusöhnen vermöge.

J. Wolenaar.

**Orange, Synoden.** — Sirmund, Conc. ant. Galliae, I 70 ff. 215 ff.; Bruns, Can. apost. et concil., II 122 ff., 176 ff.; Hefele, Conciliengesch. II<sup>2</sup> 291 ff. 724 ff.

In einer Kirche (ecclesia Justini[an]ensis) auf dem Gebiete der südfranzösischen Stadt, deren altrömisches Theater noch gegenwärtig vorhanden ist und zu antiken Auführungen benutzt wird (Pariser Zeitschrift Le Théâtre 1900 Nr. 13, p. 6—8), fand am 8. November 441 unter dem Vorsitz des Bischofs Hilarius von Arles (s. d. A. Bd VII S. 56) und in Gegenwart des Eudoberius von Lyon (s. d. A. Bd V S. 573) eine Kirchenversammlung von 17 Bischöfen (einer hatte einen Vertreter geschickt) und ihren Begleitern statt (vollständiges Verzeichnis bei Maassen, Gesch. der Quellen S. 951 f.), die 30 Beschlüsse faßte. Es wurde über Salbung (can. 1 f.), Verstattung der Buße (can. 3 f.) und kirchliches Asylrecht (5—7) verhandelt, den Bischöfen in der Ordination fremder Kleriker (8 f.), Weibung einer Kirche auf fremdem Gebiet (10) und anderen Bestimmungen (11. 21. 30 vgl. 16) Vorzicht empfehlen, über die Ertheilung kirchlicher Huldigungen an körperlich oder geistig Gebrechliche (12—15) und Märdhinnen (18—20) Bestimmung getroffen und die Keuschheitsvorschrift für Geistliche (Diaconen, Winnen can. 22—28; 24 mit ausdrücklicher Berufung auf einen Beidluß der can. 8 der Turiner Synode von 401) eingeschärft. Die Deutung einiger Beschlüsse (2. 3. 17) ist schwierig; can. 4 steht mit einem Dekretal des römischen Bischofs Zircius in Widerpruch. Auch 2 und 18 verraten, daß man sich noch gegen das Eindringen römischer Bräuche wehrte. Die Beschlüsse sind zu Arles im J. 413 (s. d. A. Bd II S. 59, 2) wiederholt, can. 23 von Cäsarius nebst anderen Synodalbeschlüssen citirt. Gratian hat unechte Kanones beigelegt. Über das Zusammentreten einer Synode im Gebiete von Orange am 18. Oktober 442 (can. 29) ist nichts bekannt. — Am 3. Juli 529 trat bei Orange in der inzwischen burgundisch gewordenen und sodann ostgotischen Stadt eine Versammlung von 14 Bischöfen unter dem Vorsitz des Cäsarius von Arles zusammen, die in der Geschichte des Augustinismus eine Rolle spielt (Text auch bei Hahn, Bibl. der Symbole

3. Aufl. § 174) und päpstliche Sanktionierung erfuh (s. Bd III S. 626; ausführlicher Arnold, Cäsarius von Arlesate S. 350 ff. 533 ff.). **G. Hennecke.**

**Orarium** s. d. A. Kleider und Insignien Bd X S. 528, 57.

**Oratio ad Graecos** s. d. A. Justin Bd IX S. 643, 57.

5 **Oratorianer** s. d. A. Neri Bd XIII S. 712 ff.

**Oratorium der göttlichen Liebe.** — Vgl. Caracciolo, Vita Pauli IV., p. 182 (Coloniae Ubiorum 1612).

Durch Ranke, Päpste I, 2. Buch (S. 88 der 6. Aufl., 1874) ist auf diese Vereinigung frommer Männer in Rom zu Leo X. bzw. Hadrians VI. Zeit die Aufmerksamkeit gelenkt worden. Dieselbe bezweckte Pflege der Frömmigkeit in den üblichen Formen katholischen Kirchenwesens; insofern dessen Besserung schließlich eine Frucht der von ihnen zunächst erstrebten Förderung der individuellen Frömmigkeit und Kirchlichkeit hätte werden können, sind ihre Bestrebungen von Ranke selbst unter den Begriff „Analogien des Protestantismus“ gebracht worden, obwohl sie mit dem Protestantismus im eigentlichen Sinne nichts zu thun haben. Den Namen gab sich oder erhielt diese Vereinigung, zu der Ranke nach dem Biographen Caraffas fünfzig bis sechzig Mitglieder zählt, unter denen ein Giberti (s. d. Art.), Sadoletto (s. d. A.), Bonifazio da Colle, Paolo Configlieri, Latino Giovenale, Luigi Cipomane, Giuliano Dati und Giovanni Pietro Caraffa die hervorragendsten waren (vgl. m. Ohno, 2. Aufl. S. 58), von dem Oratorium der Kirche San Silvestro e Santa Dorotea in Trastevere, in welchem sie ihre Zusammenkünfte abhielten. Dati selber war Rektor dieser Kirche, in deren Verhale heutzutage eine Gedenktafel an die Stiftung des „Oratoriums“ erinnert. Die Mitglieder verpflichteten sich zu fleißigem Kirchenbesuch, zu häufigem Gebete am heiligen Orte, zu regelmäßiger Teilnahme an der Messe. Eine Einwirkung auf die kirchlichen Verhältnisse in Rom über den engsten Kreis der Mitglieder hinaus scheint das „Oratorium“ nicht geübt zu haben — die Stürme der Einnahme und Plünderung Roms im Jahre 1527 hat es nicht überlebt. Jedoch hatte der Gedanke, der Hadrians VI. offene Beistimmung erhielt, auch anderswo Raum gefunden: in Verona begegnet eine ähnliche Einrichtung bald darauf mit gleichem Namen; sie veranlaßte dem inzwischen dort Bischof gewordenen Giberti ihre Gründung (vgl. Miß Tucher, Gian Matteo Giberti I in The English Historical Review XVIII, n. 69, S. 27; 66). Über das Verhältnis des „Oratoriums“ zu den protestantischen Reformversuchen in Italien vgl. oben Bd IX S. 535, 54 ff. **Wenrath.**

**Ordinaris.** — Mit diesem Ausdruck bezeichnet das kanonische Recht den Diözesanbischof (s. d. A. Bischof Bd III S. 245) als den ordinarius iudex, d. h. den ordentlichen und regelmäßigen Inhaber der Jurisdiktion innerhalb der Diöcese (c. 3 in VI. De off. ordin. 1, 16 c. 12. X. De off. iud. ord. I. 16). Im Gegensatz zum Ordinaris stehen zunächst alle diejenigen Geistlichen, welche zwar auch regelmäßig im Besitz der Jurisdiktion sind, aber nur kraft einer Übertragung von seiten des Ordinaris, wie namentlich die Generalvikare und Offiziale, sodann aber diejenigen, welche aus besonderen Gründen und ausnahmsweise vom Papste zur Leitung der kirchlichen Verhältnisse einer Diöcese berufen sind, wie die Koadjutoren (s. d. Art. Bd X S. 609). Nicht alle Bischöfe sind Ordinarien, so namentlich nicht die Weihbischöfe (s. den Art.), da diese keine Jurisdiktion besitzen, sondern nur als Stellvertreter eines Ordinaris die Pontificalien ausüben, und überhaupt nicht alle sogenannten Titularbischöfe oder episcopi in partibus infidelium, weil diese keine wirkliche Diöcese zu verwalten haben, sondern nur auf den Titel einer solchen ordiniert sind. In den Missionsländern wird den apostolischen Vikaren, welche in der Regel Bischöfe in partibus sind, eine jurisdictio ordinaria zugeschrieben, auch werden dieselben häufig Ordinarien genannt, gleichwohl besteht zwischen ihnen und einem Ordinaris ein sehr wesentlicher Unterschied, insofern letzterer der ordentliche, nicht willkürlich absehbare Inhaber seiner Diöcese ist mit einem durch die allgemeinen kirchlichen Normen bestimmten Inbegriffe von Amtsrechten, jene dagegen nur päpstliche Delegaten sind, welche mit ihrer ganzen amtlichen Existenz, ihrer Dauer, den Grenzen ihrer Amtsbefugnisse ganz vom Belieben der römischen Kurie abhängen. Vgl. Mejer, Die Propaganda, Göttingen 1852, Th. 1, S. 265 u. ff. **(Wasserschleben ?) Eschling.**



Ordination a) in der evang. Kirche i. d. N. Geistliche Bd VI S. 171f.

b) in der kathol. Kirche i. d. N. Priesterweihe.

Ordinationsstreit i. d. N. Knipstro Bd X S. 596, 30.

**Ordines.** — Bingham, *Origines eccl.* I. II, P. I, S. 53 ff. und I. III, P. II, S. 1 ff.; Augusti, *Denkwürdigkeiten*, 11. Bd, S. 75 ff.; Winterin, *Denkwürdigkeiten*, 1. Bd, I. Abt., S. 281 ff.; Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts*, I, S. 5 ff.; Phillips, *Kirchenrecht*, I, S. 297 f.; Friedberg, *Kirchenrecht*, 5. Aufl., S. 25 ff.

Die Bezeichnung *ordo* für die kirchliche Beamtenschaft und *ordines* für die einzelnen Stufen innerhalb derselben kommt sehr frühzeitig vor; man begegnet ihr schon bei Tertullian; vgl. *de idol.* 7; *de exhort. cast.* 7; *de monog.* 11 u. ö. Schwerlich hat Tertullian den Ausdruck zuerst gebraucht; er wird ihn im Sprachgebrauch der Kirche gefunden haben; er entstand, indem man die auf bürgerlichem Gebiete übliche Unterscheidung zwischen *ordo superior* und *inferior*, und zwischen *ordo* im Sinne von *curia* und *plebs* (s. Heumann, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts* s. v.) auf das kirchliche Gebiet übertrug. Vgl. *de ex. cast.* 7: *Nonne et laici sacerdotes sumus? . . . Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas.*

Indem ich für die Ausbildung der einzelnen Ämter auf die betreffenden Artikel und für das *sacramentum ordinis* auf den Artikel „Priesterweihe“ verweise, erinnere ich hier nur daran, daß anfangs weder auf die Zahl der Ämter noch auf die prinzipielle Einteilung in *ordines maiores* und *minores* Gewicht gelegt wurde. Sicher ist, daß schon Tertullian nicht nur Bischöfe, Presbyter und Diakonen zum *Ordo* rechnete (dies nimmt v. Schubert, *RG.* I, S. 370 an, aber vgl. *de praeser. haeret.* II S. 578: *Alius hodie episcopus, eras alius, hodie diaconus qui eras lector, hodie presbyter qui eras laicus*). Aber wir können nicht mit Sicherheit feststellen, welche Ämter zu seiner Zeit üblich waren. Dagegen wissen wir aus dem Briefe des Cornelius von Rom an Fabius, daß zu den Beamten der römischen Gemeinde Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Akolythen, Exorcisten, Anagnosten, Psalteri gehörten (Euseb. *h. e.* VI, 13). Diese sämtlichen Ämter mit Ausnahme der *Ostiarii* sind in derselben Zeit in Afrika nachweislich (Subdiakon und Lektor Cypr. ep. 29 S. 518, Akolyth ep. 7 S. 185, Exorcist ep. 23 S. 536). Dagegen wird im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen nur von der Ordination der Bischöfe, Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Anagnosten gehandelt (c. 16—22 und 27), obgleich dem Kompilator die Exorcisten und Sängerknaben bekannt sind (c. 26 und 28). Der Terminus *clerus minor*, damit die Unterscheidung zwischen *ordines maiores* und *minores*, begegnet zum ersten Male in der anonymen Schrift *de rebaptism.* 10 (Cypr. opp. III S. 82); vgl. auch Cypr. ep. 38, 2 S. 580. Allein noch lange stand die Zahl der Grade nicht fest; während man bei Isidor von Sevilla liest: *Generaliter clerici omnes nuncupantur qui in ecclesia Christi deserviunt, quorum gradus et nomina haec sunt: ostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, presbyter et episcopus* (Etymol. VII, 12), zählt die anonyme, nach-isidorische Schrift *de sept. grad. eccl.* nur folgende ordines auf: *fossores, ostiarii, lectores, subdiaconi, levitae, sacerdotes, episcopi* (MSL XXX, p. 152 sq.), wogegen Walahfrid Strabo in seiner *Comparatio ecclesiasticorum ordinum et secularium* von den unteren Stufen die Subdiakonen, Exorcisten, Ostiarii, Akolythen, Lektoren, Kantoren und Psalmisten nennt, *de exord.* 32.

Was aus den Bedürfnissen des Lebens entstanden war, und sich deshalb in den verschiedenen Gegenden etwas verschieden gestaltet hatte, wurde durch die Scholastik systematisiert. Bei den Lombarden steht die Siebenzahl der ordines bereits fest, wie er sie auch in zwei Klassen sonderet. Gerade sieben ordines (= *spiritualium officiorum gradus*) giebt es wegen der siebenfältigen Gnade des heiligen Geistes. Er zählt die ordines der ostiarii, lectores, exorcistae, acolythi, subdiaconi, diaconi, sacerdotes; unter ihnen ragen zwei als *sacri ordines* hervor: der Diakonat und Presbyterat, *quia hos solos primitiva ecclesia legitur habuisse et de his solis praeceptum apostoli habemus; . . . subdiaconos vero et acolytos procedente tempore ecclesia sibi constituit.* Jeder *ordo* wurde von dem Herrn selbst verwaltet: 50 der des ostiarius, als er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb; der des lector durch die Schriftverlesung in der Synagoge zu Nazareth *Le* I, 16 ff.; der des

Ereristen durch die Heilung des Taubstummen Me 7; daß er das Amt des Akoluthen hatte, bezeugt er selbst, indem er spricht: Ich bin das Licht der Welt zc. Jo 8; den Dienst des Subdiacon übte er aus bei der Fußwaschung, den des Diacon, indem er seinen Jüngern das Sakrament austeilte und sie zum Gebet aufforderte. Der Episkopat ist nach Petrus Lombardus nicht ein besonderer ordo für sich, sondern er ist *dignitatis et officii nomen*; er zerlegt sich wieder in die vier Stufen der Patriarchen, Erzbischöfe, Metropolitnen und Bischöfe (Sent. I. IV, dist. 21 Pariser Ausg. v. 1553, f. 345 ff.). Thomas lehnt die Ableitung der sieben ordines aus den sieben Gaben des heiligen Geistes ab, quia in quolibet ordinum septiformis gratia datur. Er selbst gewinnt die ratio, numeri et gradus ordinum durch die Meslerien auf das Altarsakrament. Die potestas ordinis bezieht sich entweder auf die consecratio eucharistiae oder auf aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum. Der Konsekration entspricht der ordo der Priester. Die Thätigkeit der Diener richtet sich entweder auf das Sakrament selbst oder auf die Empfänger desselben. In ersterer Hinsicht kommt in Betracht die Austeilung des Sakraments (Diaconen), die Sorge für die heiligen Gefäße (Subdiaconen), die Präsentatio der Abendmahls Elemente (Akoluthen); in letzterer Hinsicht die Ausschliefung der Unwürdigen (Stiarii), der Unterricht der Katechumenen (Lektoren), die Bereitung der Eukarystien (III. par. summ. suppl. qu. 37 art. 2, Ausg. v. Parma 1855, S. 250 f.). Die Unterscheidung von ordines sacri und non sacri wird von Thomas gebilligt, nur daß er auch den Subdiaconat zu den ordines sacri rechnet. Nur ihnen liegt die Pflicht der continentia ob, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant (ib. art. 3 p. 254). Den Episkopat zählt auch Thomas nicht als eigenen ordo, sondern als officium ad sacras et hierarchicas actiones innerhalb des ordo sacerdotalis (ib. qu. 40 art. 5 p. 281). Über die bischöfliche Macht erhebt sich nach ihm die päpstliche, durch die die ganze Kirche regiert wird zum Zweck der kirchlichen Einheit (ib. art. 6, p. 282).

Abweichend von den Theologen zählten die Kanonisten acht oder neun ordines; man vgl. hierüber Phillips, Kirchenrecht I, S. 297 ff., und Hinschius, System des kath. Kirchenrechts I, S. 55.

Durch die tridentinische Synode ist die scholastische Theorie in der römischen Kirche befechtungsmäßig geworden, obgleich die alten Ämter zum Teil längst nicht mehr bestehen. Die Beschlüsse der 23. Sitzung handeln von dem sacramentum ordinis und stellen c. 2 (Danz, Libr. symb. eccl. Rom. cath. p. 159 sq.) die Siebenzahl der ordines fest: De sacerdotibus et de diaconis s. litterae apertam mentionem faciunt . . . et ab ipso ecclesiae initio sequentium ordinum nomina atque uniuersiusque eorum propria ministeria subdiaconi sc., acolythi, exorcistae, lectoris, ostiarii in usu fuisse cognoscuntur, quamvis non pari gradu. Nam subdiaconus ad maiores ordines a patribus et s. conciliis refertur. Demgemäß wird denn auch can. 2 (Danz S. 162) das Anathema über jeden ausgesprochen, der behauptet, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur. Vgl. Cat. Rom. de ord. sacr. c. 3 (Danz S. 608 ff.).

In der griechischen Kirche wurde die Stufenfolge der kirchlichen Ämter nicht ähnlich genau durchgebildet wie in der römischen. Bedeutung haben für sie nur die drei Stufen des Diaconats, Priestertums und Episkopats, s. Rattenbusch, Confessionskunde I, S. 348. Demgemäß begnügt sich die confessio orthodoxa daran zu erinnern, daß in dem Priestertum die anderen kirchlichen Ämter zusammengefaßt sind, das des Lektor, Kantor, Vampadarius, Subdiacon und Diacon, die ihre besonderen Pflichten haben, worüber ihre Träger von den Bischöfen zu unterrichten seien p. 1 qu. 111 (Kimmel, Libr. symb. eccl. orient. p. 188). Vgl. Gaj, Symbolik der griech. Kirche, S. 277 ff.

Für das Gebiet des Protestantismus haben die alten ordines nur noch historische Bedeutung.

Handf.

**Ordo Romanus.** Erich und Gruber, Allgem. Encyclopädie, Sect. III, Teil V (1834), S. 74–76; Ordo Romanus von Rheinwald; Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I (1883), S. 41–44; Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, 1892, S. 386–422; Duchesne, Origines du culte chrétien. II. éd. (1898), p. 138–143; III. éd. (1903), p. 146–150; Kieffner, Lehrbuch der Liturgik I (1900), S. 346 f.; Medel in: Tübinger Quartalschrift 1862, S. 50–83; Grisar in: ZfTh IX (1885), S. 409–421;

X (1886) S. 727 ff. — Ueber die veröffentlichten ordines Romani vgl. die Angaben im Artikel.

Unter einem Ordo in liturgischem Sinne versteht man in der mittelalterlichen Kirche die Angaben über den Verlauf aller liturgischen Handlungen; der Ordo giebt an, wie die einzelnen Ceremonien einer kultischen Handlung aufeinander zu setzen haben und wie sie auszuführen sind; er bietet aber nicht die liturgischen Texte selbst wie das Sacramentar und das Antiphonar. Man vereinigte oft verschiedene Ordines, z. B. über die Taufe, die Kirchweihe, die letzte Ehung u. s. w., in einer Schrift und bezeichnet dann den Titel Ordo. Der Ausdruck Ordo scheint seit dem 12. oder 13. Jahrhundert durch den Ausdruck *ceremoniale* in der liturgischen Sprache ersetzt worden zu sein. Jedenfalls ist er heute nicht mehr im offiziellen Gebrauch. Die uns erhaltenen Ordines tragen alle römischen, wenn auch nicht immer rein römischen Charakter. Es lag in der Entwicklung des gesamten kirchlichen Lebens, daß der römische Ordo die in den Provinzen des Abendlandes geltenden Ordines allmählich überwand, wenn es ihm auch erst gelang, alle nichtrömischen Spuren zu tilgen (vgl. Art. Messe, liturgisch, Bd XII S. 697 ff.). Was die alten ordines Romani enthielten, finden wir heute in dem *ceremoniale Romanum* und in dem *ceremoniale episcoporum* wieder. Das erstere enthält die päpstliche Liturgie; es ist 1488 von Augustinus Patricius Piccolomini verfaßt, aber erst 1516 unter dem Titel: *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum ceremoniarum S. R. E. libri tres* zu Venedig erschienen (wieder abgedruckt 1557; 1560; 1750 u. ö.). Das *ceremoniale episcoporum* wurde im J. 1600 von Clement VIII. veröffentlicht und von den Päpsten Innocenz X., Benedikt XIII. und XIV. vermehrt.

Die wichtigsten bisher veröffentlichten mittelalterlichen ordines Romani sind folgende: 1. der sogen. *ordo Romanus vulgatus*, zuerst herausgegeben von Georg Cassan- der, Köln 1559 und 1561 (in seinen opera, Paris 1616, p. 97 ff.; neu herausgegeben von G. Ferrarius, Rom 1591; Paris 1610; abgedruckt bei Hittorp, *De divinis cath. eccl. officiis*, 1568; ed. II. 1610, p. 1—180). Er enthält fast die gesamte Liturgie; sein Alter dürfte kaum über das 10. Jahrhundert hinaufreichen. — 2. Die 15 von Mabillon in seinem *Museum italicum*, tom. II (Paris 1689, ed. II, 1724), p. 3—544 veröffentlichten Ordines. (Ordo I und II wieder abgedruckt bei Muratori, *Liturgia Romana vet.*, Venedig 1748, I.) Man pflegt allgemein die einzelnen dieser Ordines mit der Nummer zu bezeichnen, die sie in der Sammlung von Mabillon tragen. Die ersten 6 Ordines bieten die Pentikostalmesse. Ihr Alter ist sehr verschieden; die ältesten sind wohl die beiden ersten. Für die Datierung ist wichtig, daß der erste Ordo Amalarius von Metz kommentiert hat in seiner Schrift: *De officiis ecclesiasticis* (um 830) (abgedruckt bei Hittorp, a. a. O. p. 305 ff.). Grisart und Prebst führen diesen Ordo auf Gregor I. zurück (daher abgedruckt in den opp. Gregorii MS. 78, p. 937 ff.); Duchesne setzt ihn ins 9. Jahrhundert. Der zweite Ordo ist entschieden jünger als der erste. Erst recht gilt dies von den Ordines III—VI. Ordo VII behandelt die Taufe (abgedruckt bei Prebst, Katecheie und Predigt von Anfang des 1. bis z. Ende des 6. Jahrh. [1884]; vgl. darüber Prebst, *Sacr. und Ordines*, S. 398 ff. und Wiegand, *Die Stellung des apost. Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters* I [1899], S. 209 f.); die Ordines VIII und IX behandeln die Ordination. Ordo X vereint die verschiedensten Ordines (Liturgie an den drei letzten Tagen der Karwoche; Sündenbekenntnis, Krankenbesuch, letzte Ehung und Krankenkommunion u. s. w.). Ordo XI enthält die päpstliche Liturgie für das ganze Kirchenjahr, ist vor 1113 von Benedictus, Kanonikus von St. Peter, verfaßt und dem Guido v. Caselle, dem späteren Papst Callixt II., zugeeignet. Ordo XII stammt von Cardinal Cencius de Sabellis, dem späteren Papst Honorius III. (1216—1227) (daher steht dieser Ordo auch bei Heren, *Medii aevi bibl. patristica* I [Paris 1879], p. 23—94; vgl. Art. Honorius III. Bd VIII S. 320, 4 ff.). Er handelt von den päpstlichen Riten von Advent bis zu Kreuzzugserhöhung, von den jährlichen Ausgaben bei den Presbyterien und von verschiedenen päpstlichen Ämtern, von der Papstwahl und Papstweihe und endlich von der Kaiserkrönung. Ordo XIII, *ceremoniale Romanum* genannt, ist auf Befehl Gregors X. (1272) zusammengestellt und bespricht die Wahl und die Funktionen des Papstes. Der nächste Ordo XIV behandelt die gleichen Materien in ausführlicherer Form; er stammt nach Mabillon vom Cardinal Jakob Cajetan, der in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebte. Der Ordo trägt den Namen *Ordinarium S. R. E.* Endlich der letzte Ordo XV hat den Bischof von Zenogallia (Sinigaglia) Petrus Amelius (gest. 1398) zum Ver-

safter, doch fehlt es nicht an Zusätzen von anderen Händen; er behandelt die Ceremonien während des ganzen Kirchenjahrs. Wir können an diesen von Mabillon gesammelten Ordines geradezu das Wachsen dieses besonderen liturgischen Literaturzweiges verfolgen: von ziemlich geringen und unvollständigen Anfängen an wächst sich der Ordo allmählich zu einem stattlichen Buch aus und tritt sogar unter einem neuen Titel in die Erscheinung. 3. Dubesne hat eine Reihe von wichtigen Ordines veröffentlicht; zunächst 9 Ordines nach einer Pariser Handschrift, im Vulgärlatein, etwa ums Jahr 800 geschrieben (vgl. Origines du culte chrétien II. éd. p. 139—161); sodann druckt er einen ordo Romanus ab (ebenda. p. 161—166), den schon de Rossi (inscriptiones christianae urbis Romae II, part. 1, p. 31) nach einer Einsiedelner Handschrift veröffentlicht hatte; endlich läßt er noch 2 Ordines über die Kirchweih folgen, beide ins 9. Jahrhundert gehörig (ebenda, p. 167—171). 4. Weitere Ordines finden sich bei Gerbert (liturg. Alem. monum. I. II); Martène (de antiqu. eccl. ritibus und Thesaurus anecd.) u. a. Wie viele dieser Ordines noch handschriftlich in den Bibliotheken schlummern, davon kann man sich durch einen Blick in Ebners Missale Romanum I (1896) überzeugen.

Dreuss.

Organische Artikel f. d. M. Konfordate Bd X S. 713, 30 ff.

Orgel (vgl. d. Art.: Bach, Kirchenmusik, f. Bd II S. 310 ff., bezw. Bd X S. 113 ff.). — Literatur: 1. Zur Geschichte der Orgel und des Orgelbaues: Michael Brätorius, Syntagma musicum (1614—1620) II. II (De organographia). Neu herausgegeben in den Publicationen älterer Musikwerke“ durch die Gesellschaft für Musikforschung, Bd XIII, Leipzig; Chrysander, Histor. Nachricht von Kirchenorgeln, Rinteln 1753; (Mittag, Historische Abhandlung über Entstehung und Gebrauch u. s. f. der Orgel, Lüneburg 1756); Bedos de Gelles, P., L'art du facteur d'orgues . . . Paris 1766—1778 (3 B.); Adlung, Musica mechanica organooodi, Berlin 1768; Sporniel, Orgelhistorie . . . Nürnberg 1771; Gerbert, De cantu et musica sacra . . . (f. Bd X S. 448, 23) im II. Band; F. J. Anthony, Geschichtliche Darstellung der Entstehung und Vervollkommenung der Orgel, Münster 1832; (Organ für christl. Kunst, Köln 1852, Nr. 5 und 8); Consiemaker, Essai sur les instruments de musique en moyen âge, Paris 1859 (in Didrons Annales archéologiques. vol. III, S. 199 ss.); R. v. Retberg, Zur Geschichte der Musik-Instrumente. Im Anz. des German. Museums, Nürnberg 1860 Nr. 5—9; Zur Geschichte der Orgel. Von einem österr. Benediktiner. Im Archiv für kirchliche Baukunst und Kirchenschmuck von Th. Prüfer, Berlin (II u. III) 1873 u. 1878; H. Niemann, Orgelbau im frühen Mittelalter. Allgem. Musik-Zeitung, Leipzig 1879, Nr. 4—6 und 1880, Nr. 29; A. Schubiger, P., Orgelbau und Orgelspiel im Mittelalter, in Spielleg. 1876, II, S. 79—95; O. Wagemann, Geschichte der Orgel und der Orgelbaukunst von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart, Denmin 1880, 2. A. 1881; Edward John Hopkins, The organ, its history and construction, London 1855; 5. A. 1887 (Geschichtlicher Teil von E. F. Kimbault); Otto-Wernicke, Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie, 5. A., Leipzig 1883 (S. 322 ff.). — 2. Zur Geschichte der Orgelmusik und des Orgelspiels: Konrad Paulmann (Paulmann), „Fundamentum organiscandi 1452“ (herausgeg. und erf. von W. Arnold, H. Bellermann in Chrysanders Jahrbüchern f. Musik-Wissenschaft II (1867); H. Kornmüller, P., Die alten Musiktheoretiker, in F. X. Habers Kirchenmusik. Jahrb. (Regensburg 1886 S. 1 ff. und 1887 S. 21 ff.); Das Burheimer Orgelbuch (1480—1560). Herausgeg. von R. Eitner als Beil. zu den Monatsheften für Musikforschung 1887 und 1888 (Leipzig); A. G. Ritter, Zur Geschichte des Orgelspiels, vornehmlich des deutschen vom 14. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1884; Frenzel, Die Orgel und ihre Meister, Dresden 1899; G. Rietchel, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis in das 18. Jahrhundert, Leipzig 1893. Wertvolle Beiträge f. Ph. Spitta, F. E. Bach, Leipzig I und II (1873. 1880) I, S. 96. 100. 106. 111. 124. 478. 499. 645. II, 137. 122. 132 (in den Kompendien der Geschichte der Musik von A. v. Dommer, H. A. Köpplin; bei H. Niemann, Gesch. der Musik seit Beethoven, Stuttgart. 1900 S. 561. 653 u. ff.); B. Rothe, und Th. Nordhammer, Führer durch die Orgellitteratur, Leipzig 1890—1895. — 3. Zur Orgelfunde: Arnold Schlick (der Vater), Spiegel der Orgelmacher und Organisten, Heßelberg 1511, neu gedruckt in den Monatsheften für Musikgeschichte, Leipzig 1869 S. 76 (vgl. ib. 1870 Nr. 10. 11. 12); F. H. Bendeler, Organopöia, Frankfurt u. Leipzig 1690. Neu aufgelegt „Orgelbaukunst“ ib. 1739; A. Werkmeister, Orgelprobe, oder kurze Beschreibung, wie man die Orgelwerke von den Orgelmachern . . . annehmen könne, Quedlinburg 1681, 2. A. („Erweiterte Orgelprobe“), Leipzig 1689; G. H. F. Schlimbach, Ueber die Struktur, Erhaltung, Stimmung und Prüfung der Orgel, Leipzig 1801 (1825); J. H. Zang, Der vollkommene Orgelmacher, Nürnberg 1804; A. Müller, Die Orgel, ihre Einrichtung und Beschaffenheit, Meissen 1830; F. W. Töpfer, Lehrbuch der Orgelbaukunst, Weimar 1856. Neu von H. W. Althaus u. d. T. „Theorie und Praxis des Orgelbaus, 1888; Die Orgel, ihre Aufgabe und Lage in der kath. Kirche, Münster 1868; F. W. Heinrich, Struktur und Erhaltung der Orgel, Glogau 1861; J. H. Seidel, Die Orgel und ihr Bau,

Dresden 1843; 2. A. von Rinke 1875; 4. A. von Meitz 1887, 3. A. 1887, Handbüchlein für Orgelspieler, 3. A. 1872; C. F. Richter, Katechismus d. Orgel, 2. A., Leipzig 1875; Lederle, Die Kirchen-Orgel, 1882; Zimmer, Die Orgel 1896; A. Vöcher, Erklärung der Orgelregister und ihrer Klangfarben, 1887, 2. A. 1896 u. a. m. 1. Zur liturgischen Verwendung der Orgel: G. Rietschel, Die Orgel im evang. Gottesdienst, Zeitschrift des XII. deutsch-evang. Kirchengesangs-Vereinstages zu Hannover, Leipzig 1874; G. Stäcker und A. Beutter, Kirchliches Orgelspiel. In Nachrichten von dem Ev. Kirchen-Gesangsverein im Württemberg, Waiblingen 1896; J. Abel, Der evang. Choral und seine Behandlung, 1881, Blatt des Evang. Kirchengesangs-Vereins für Deutschland (Leipzig) 1889, S. 9; F. Spitta, Die Wiederbelebung protestantischer Kirchenmusik auf geschichtlicher Grundlage, Deutsche Rundschau, 1882, S. 116 ff.; A. Hüntlein, Ueber Registerwahl beim kirchlichen Orgelspiel mit Rücksicht auf die verschiedenartigen Gottesdienste des Kirchenjahrs, Morr.-Blatt d. Ev. Kirchenzeit. Ver. für Deutschland, 1892, S. 85; P. Stöbe, Ueber die Begleitung des Gemeindegesanges, Monatschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst, Herausgeg. von Ziemund und Spitta, Göttingen V, S. 148; Fuchs, Orgel und Kirchengesang, ib. IV S. 97 ff.; Sindram, Orgelspiel und Kirchengesang, ib. IV, S. 252 ff.; A. Hartter, Zur Sache des kirchlichen Vor- und Nachspiels . . . , ib. II, S. 79 ff., 226 ff.; D. Lang, Noch ein Wort über kirchliches Vor- und Nachspiel, ib. II, S. 152; vgl. IV, 78 ff., 116 ff., V, 201; Ziona, Monatschr. f. Lit. und Musik, herausgeg. von D. Herold, 1893, S. 87, 124 ff., 1902, Nr. 11, 12. — Zur Stellung der Orgel im Gotteshaus: F. Spitta, Chorraum und Sängerkhor. Monatschr. f. Gottesdienst und A.-Kunst . . . I, S. 192 ff.; derj., Die Prinzipien für die Aufstellung der Orgel im evangelischen Gotteshaus, ib. II, 212 ff.; Th. Krause, Notum aus der Chorböhe, ib. I, 328 ff.; Redlin, Orgeltempore und Sängerkhor, ib. I, 387 ff.; J. Bräthe, Die Stellung der Orgel in der Kirche, ib. II, 176; derj., Die Spittasche Orgelstellung, ib. III, 106; J. Gunot, Kanzel, Altar, Orgel und Choranlage im evang. Kirchengebäude, ib. III, 179; vgl. Zukze, Die ev. Gemeinde, Gotha 1891; 25. F. Spitta, Zur Reform des ev. Kultus, Göttingen 1891 (S. 74 ff.). Ferner die Lehrbb. der Prakt. Theol. von Schleiermacher, Riegsch (II § 317), Moll (§ 715), Gaupp (I, S. 279), Tito (I, S. 250), Th. Harnack (I, S. 519), Kenode (S. 93), Achelis (II, 114), A. Krauß (I, S. 72), der Liturgik, so G. Rietschel I, 146 u. f. — 5. Zum Gange: Art. „Orgel“ in E. Zimmerle, Encyclopädie der ev. A.-Musik, Gütersloh II (1890) S. 580; Weyer u. Welte, Kath. Kirchenlexikon (v. W. Wümler).

Das Interesse, welches die Aufnahme eines Artikels über die Orgel in diesem Werke fordert und rechtfertigt, gründet sich auf die Bedeutung der Orgel und des Orgelspiels für den Gottesdienst, beschränkt sich also auf die Orgel als liturgisches Instrument. Die Entwicklung der Technik des Orgelbaues und des Orgelspiels ist hier nur soweit zu berücksichtigen, als sie für die Bedeutung der Orgel im Gottesdienst in Betracht kommt; im übrigen aber ist auf die orgelgeschichtliche und orgeltechnische Literatur zu verweisen.

1. Geschichte der Orgel und ihrer Einführung in den Gottesdienst. Das Wort Orgel stammt aus dem griechischen *ὄργανον*, welches ganz allgemein Werkzeug in aller Art bedeutet, dann zur Bezeichnung von Musikinstrumenten überhaupt, so von den LXX in Übersetzung von *ἄργανον*, *ἄργανον*, *ἄργανον*, insbesondere von Blasinstrumenten, im engsten Sinn zur Bezeichnung desjenigen Instrumentes gebraucht wird, das den Alten seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. bekannt ist und im Prinzip unserer heutigen Orgel entspricht, vgl. August. enarr. in ps. 56, 7: „organa dicuntur omnia instrumenta musicorum. non solum illud organum dicitur, quod grande est et inflatur folli-bus“ . . . vgl. ps. 150, 7: „organum generale nomen est omnium vasorum musicorum, quamvis jam obtinuit consuetudo ut organa proprie dicuntur ea quae inflantur folli-bus“ . . . und Jäferus (560—636 n. Chr.), etymol. s. orig. lib. III, c. 21: „organum vocabulum est generale vasorum omnium musicorum; hoc autem cui folles adhibentur hydraulum Graeci nominant, ut autem organum dicatur magis ea vulgare est consuetudo“ . . . Dieses Instrument beschreibt Cassiodorus (480—570) in ps. 150 Mig. LXX, 1053: „Organum itaque est quasi turris diversis fistulis fabricata, quibus flatu follium vox copiosissima destinatur, et ut eam modulatio decora componat, linguis quibusdam ligneis ab interiore parte construitur, quas disciplinabiliter magistrorum digiti reprimentes grandisonam efficiunt et suavissimam cantilenam“. (Vgl. ep. 1, 45 Mig. LXIX p. 510): eine Anzahl von Pfeifen, bis zu 10, die nach den Tönen der diatonischen Scala abgestimmt sind, ist zur Reihe verbunden (nach dem Vorbild der Panflöte); die Pfeifen werden durch den Wind zum Tönen gebracht, der durch Blasebälge erzeugt wird; sie werden von dem Spieler mittelst einer Klaviatur angepfeift. Eine besondere Gattung bildet die Wasserorgel (*organum hydraulicum*), bei welcher das Zutrommen der Luft zu den Pfeifen durch Wasserdruk reguliert wird. Als Erfinder

derjenigen gilt nach Tertullian, *De anima* c. 11 p. 1017 Archimedes (gest. 212 v. Chr.), nach Vitruv und Plinius jedoch Ktesibios von Alexandria (gest. 170 v. Chr.). Beschreibung und Abbildung s. T. Wangemann a. a. O. S. 19 und Anhang Fig. 5 u. 6.

- Die Orgel war für die antike Gesellschaft ein Instrument des musikalischen Genusses.
- 5 Das Überhandnehmen der Instrumentalmusik, also auch das Auskommen der Orgel, galt in ersten Kreisen als Zeichen des Verfalls echter Kunst („*Fuit vero pudens ac modesta musica, dum simplicioribus organis ageretur*“ meint Boethius), der gesteigerte Musikbetrieb überhaupt als Zeichen des geistigen Rückgangs der Geistesbildung (Ammianus Marcellinus XIV, 6, 18: . . . statt des Philosophen gehe der Sänger,
  - 10 statt des Lehrers der Beredsamkeit der Lehrer der Musik aus und ein; während die Bibliotheken gleich Gräbern verschlossen seien, sehe man Instrumente [organa] aller Art“). Die ablehnende Haltung, welche die christlichen Kreise gegen den Musikbetrieb der antiken Gesellschaft, insbesondere gegen die Instrumentalmusik einnahmen, erstreckte sich natürlich auch auf die Orgel (vgl. Bd X S. 149 ff.). Wenn diese gleichwohl von den Organen
  - 15 der Kirche, insbesondere in den Klöstern in Gebrauch und Pflege genommen wurde, so geschah es ausschließlich unter dem rein praktischen Gesichtspunkt, daß das Instrument mit seinen feststehenden Tönen ein treffliches Hilfsmittel für den Unterricht im Kirchengesang darstellte. Die Orgel gab den Ton sicher an und ließ denselben, wenn die Taste niedergedrückt war, so lange fortklingen, bis diese wieder in die vorige Lage gebracht war.
  - 20 Derselbe Gesichtspunkt, Ermöglichung einer sicheren Tonangabe, Stütze für den liturgischen Gesang, führte dazu, auch im Gotteshaus selbst solche Instrumente aufzustellen, die dann naturgemäß ihren Platz in der Nähe des Chors (gewöhnlich im Presbyterium oder Unterchor auf der Nordseite) fanden. Erst weit später rückten sie an die Seite des Langschiffs (s. B. in Friedberg i. H. die 1422 erbaute Orgel der Stadtkirche [Monatsb. für
  - 25 Musik-Gesch. XIII, 34], in der Marienkirche zu Dortmund, im Münster zu Straßburg u. a.). Noch später rückten sie an das Westende der Kirchen. Die beim Gesangsunterricht verwendeten Orgeln waren klein (c—c') und nicht schwierig zu spielen. Die für den Kirchengebrauch bestimmten Orgeln wurden größer und größer, hier kam es auf Stärke des Tons an. Die erste Orgel zum Gebrauch in der Kirche, von der wir sicher
  - 30 wissen, ist die, welche Karl der Große im Dome zu Aachen aufstellen ließ. Denn ob unter den „organa“, welche der byzantinische Kaiser Konstantin Kopronymos dem französischen Könige Pippin zum Geschenk machte, Orgeln zu verstehen sind oder überhaupt Orgeln sich befunden haben, ist mindestens unsicher. Vom 10. Jahrhundert ab erhielten die Kirchen an den Bischofsstühlen in Deutschland und England Orgeln (Winchester 980;
  - 35 München, Freising, Magdeburg, Halberstadt, Erfurt, im 10. und 11. Jahrhundert. Diese Orgeln waren kompliziert, deshalb umständlich zu spielen. Die Klaviatur enthielt nur diatonische elaves. Von einem kunstmäßigen Orgelspiel konnte nur in bescheidenem (vgl. Schubiger in den Monatsheften f. Musikforschung I, S. 127, Leipzig 1869) Grenzen die Rede sein. Die erste Orgel, welche neben 14 diatonischen auch 8 chromatische elaves
  - 40 besaß, ist, soweit unsere Kenntnis reicht, die im Dom zu Halberstadt (13. Jahrhundert). Die Orgel auf dem Genter Altar der Gebr. van Eyck besitzt eine chromatisch geordnete Klaviatur, aber noch kein Pedal. Die Erfindung des Pedals bedeutet den wichtigsten Fortschritt im Orgelbau. Sie darf nicht viel vor 1426 (Genter Altar!) und jedenfalls später als 1441 angesetzt werden, denn in diesem Jahre baute Heinrich Trarwerf aus
  - 45 Mainz eine Orgel mit Pedal für die Kirche S. Lorenz zu Nürnberg, Konrad Rothensburger eine solche für die Bartholomäuskirche daselbst 1475. Nach Italien brachte Bernhard der Deutsche das Orgelpedal 1470 (Präterius a. a. O. S. 96 . . . „so hat ein Deutscher mit Namen Bernhardus das Pedal um das Jahr nach Christi Geburt 1470 aus Deutschland gen Venedig in Italien gebracht“).
  - 50 Im Jahre 1426 schreibt der Propst Felix Hemmerli in Solothurn urkundlich nieder, daß „nach der biblischen, und durch ganz Deutschland schon lange eingeführten Sitte fast alle Kirchen, insbesondere die Cathedral- und Kollegiatkirchen mit melodischen Orgeln gezieret seien“. Daß das Orgelspiel jetzt schon selbstständige Bedeutung gewonnen hatte, erhellt aus dem Umstande, daß Nördlingen 1412 und 1413 zwei besoldete Orgelmeister
  - 55 hatte (s. Bericht, Nördl. Schulgesch. St. 1 S. 5); daß in Bingen 1475 eine Altarpfunde in eine Organistenstelle umgewandelt wurde. Das 15. und vollends das 16. Jahrhundert kennt hochberühmte Orgelmeister (in Italien: Francesco Landino il cieco zu Florenz; Bernhard den Deutschen in Venedig, 1445—59; Antonio Squarcialupi in Florenz, gest. 1475; Giovanni Andrea Gabrieli, 1510—1586; Claudio Merulo, 1533—1604; Girolamo
  - 60 Frescobaldi, 1583—1641 u. a.; in Deutschland: Konrad Baumann, 1440—1473; Paul

Hofhaymer, 1459–1537; Hans Leo Hasler, 1561–1612; Elias Nikolaus Ammerbach, 1550 Organist an der Thomaskirche zu Leipzig; Matthias Greiter, gest. 1550 und Bernhard Schmid d. Ä., 1520–1592 in Straßburg u. v. a. Das 17. Jahrhundert brachte die Erfindung der Windwaage durch Ehr. Reiner (1610–1678) mindestens vor 1667, welche die genaue Regulierung des Windstroms ermöglicht; das 18. Jahrhundert die Durchführung der gleichschwebenden Temperatur (J. Z. Bach, G. A. Sorge, A. Werlmeister, G. H. Töpfer, F. Wille), das 19. Jahrhundert unter anderem nebst Boglers Simplifikationsystem, die Verbesserung der Kegellade durch E. F. Walder (1799–1872), die Erfindung des pneumatischen Hebels durch Ch. Barker (1806–1879), die Einführung und Verbesserung der Elektromechanik durch Breeseon 1868, Hepe Jones, Weigle, der Höhrenpneumatik durch H. Willis (1867). Infolge dessen ist das einst so ungelagte Instrument dem Willen des spielenden Meisters völlig unterworfen und seinen künstlerischen Absichten völlig dienstbar gemacht worden: die Töne, die er auf der Klaviatur anschlägt, sprechen mit einer Präzision an, die kaum mehr etwas zu winzigen übrig läßt; die Spielbarkeit ist so leicht und bequem, wie die des Klaviers. Die große Zahl der Register und die Leichtigkeit ihrer Handhabung und Kombination stellt dem Spieler eine Mannigfaltigkeit von Klangtypen und Klangmischungen zur Verfügung, wie sie kein anderes Instrument bietet. Die Einfügung von freischwingenden Zungen in Verbindung mit sinnreichen Pedal-Koppelungen ermöglicht den allmählichen Übergang vom zartesten Piano zum mächtigsten Forte, und umgekehrt, die reichste Schattierung des Tons, die mannigfaltigsten Klangwechsel. Das volle Instrument wetteifert mit dem größten Orchester an Macht und Fülle, Farbenreichtum und Fülle des Klanges; seine Register bergen die ganze Mannigfaltigkeit der Stimmindividuen, die im Orchester zusammen wirken, und stellen sie alle in den Dienst eines einzigen, des spielenden Künstlers. Die Orgel ist in der That die „Königin der Instrumente“ geworden. Aber gerade diese ungeahnte Vervollkommenheit ist ihre Gefahr, denn sie täuscht leicht über die Schranken hinweg, welche der Orgelmusik durch die Natur des Instruments, bezw. durch die Entstehung und die dadurch bedingte Beschaffenheit des Orgeltens gezogen sind, und verleitet dazu, der Orgel Aufgaben zuzumuten, welchen sie nur unter Verläugnung ihres Wesens, also auf Kosten der künstlerischen Wahrheit gerecht zu werden vermag. Denn ob sie auch in Spielweise und Klangwirkung den übrigen Musikinstrumenten noch so sehr angenähert wird, sie behält doch ihren individuellen, musikalischen Grundcharakter, der ihre Behandlung und den Stil der für sie bestimmten Musik bedingt.

2. Die Orgel als Musikinstrument, der Orgelstil. Der Orgelton wird auf rein mechanischem Wege hervorgebracht. Mag der Mechanismus noch so sehr vervollkommt, die Spielweise noch so sehr erleichtert und vereinfacht werden, der Orgelspieler vermag doch immer nur den bereits fertigen Ton hervorzubringen, auf dessen Beschaffenheit selbst vermag er durchaus keinen Einfluß auszuüben. Er kann ihn an Stärke ab- und zunehmen lassen vermöge der im Werke befindlichen freischwingenden Zungen, er kann durch geschickte Wahl und Kombination der Register dem Spiel die größte Mannigfaltigkeit der Klangschattierung verleihen, aber er vermag nicht den Ton selbst zu befeelen, ihm die Farbe, den Ausdruck des unmittelbar Persönlichen zu geben, wie der Sänger, der seine Stimme in der Gewalt hat, dem Gesänge, der Meister eines Bogeninstrumentes, der Meister eines Blasinstrumentes dem Tone, den sie selbst hervorruft. Die Natur des Orgeltones schließt die persönliche Befeeleung des Tons, den unmittelbaren Ausdruck aus, der selbst dem Klavierspieler in der Beherrschung des Anschlags und in der individuellen Belebung des Akkords zu Gebote steht. An die Stelle des unmittelbaren Ausdrucks tritt für den Orgelspieler der mittelbare. Was er dem Tone selbst nicht einzuhauchen vermag, muß er in die unter seinen Fingern entstehende Form selbst hineinlegen. Diese muß für sich selbst zeugen, durch ihre Gestaltung teilt sich die Persönlichkeit des Orgelkünstlers mit, die in dem Tonwerk um so kraftvoller und erkennbarer hervortritt, je mehr es dem Künstler gelungen ist, sich völlig an dasselbe hinzugeben, in demselben gewissermaßen abzubilden, objektiv zu werden. Charakteristisch des Orgelstils, wie ihn die Natur des Instruments bedingt, ist somit Objektivität in dem Sinne, als von künstlerischer Bedeutung und Wirkung selbstständiger Orgelmusik nur in dem Maße die Rede sein kann, als dieselbe Tonformen darbietet, die als solche durch sich selbst interessieren und etwas sagen. Diese Objektivität bedingt einen gewissen Formalismus, nicht bloß deshalb, weil es eben nur geschlossene Formen sind, durch welche die Orgel zum Geiste des Hörers zu sprechen vermag, sondern weil auch die Mittel, welche dem Orgelkünstler zu Gebote stehen, um die Form zu charakterisieren, ihr das in

individuelle Gepräge zu geben und sie so zum Ausdruck seines Wesens zu machen, vorwiegend formaler Natur sind (Schärfe des melodischen Umrisses, Gewicht und Bedringlichkeit der Tonfolge, summiertes Ornament und Figurenwerk u. s. f.). Aber dieser Formalismus ist kein toter, leerer, sofern ja eben die künstlerische Wirkung davon abhängt, daß die

5 Form Trägerin des Individuellen sei, etwas sage, Sinn habe, von einer künstlerischen Absicht zeuge. Die Geschichte des Orgelspiels zeigt freilich, daß eine Hauptgefahr der Orgelkunst in dem einseitigen Formalismus liegt.

In ihren Anfängen begnügte sich die Orgelkunst mit der einfachen Übertragung von Vokalstücken auf die Orgel. Als sie selbstständiger wurde, schritt man weiter zur Durch-  
10 flechtung derselben mit Figurenwerk, und zur Erfindung von Sätzen, die aus dem Instrument heraus gedacht und auf die denselben eigentümliche Wirkung berechnet waren. Claudio Merulo (s. o.) schafft in der „Toccata“, „einem Tonwerke, welches durch abwechselnde Verknüpfung glänzenden Laufwerks mit getragenen Harmoniefolgen den Klangreichtum der Orgel zu entfesseln suchte, eine wenn auch noch regellose und phantastische,  
15 so doch sehr entwickelfähige Form“ (Spitta a. a. O. I, S. 16). Giovanni Andrea Gabrieli (s. o.) bereitet mit seinen Kanzonen und Sonaten die Orgelfuge vor; Frescobaldi und Froberger (gest. 1667) stellen deren Form fest (Durchführung des frei erfundenen Themas nach strenger Regel, Herabsetzung der Ornamentik zum bloßen dienenden Mittel).

20 Nun erst wird die Orgelmusik ein selbstständiger Zweig der Instrumentalmusik. Für diese ist das mannigfaltige Formenspiel einerseits Bethätigung der musikalischen Schaffenslust, des Gestaltungsdrangs überhaupt, der reinen Freude an der Hervorbringung immer neuer Gebilde; andererseits doch immer auch Ausdruck des Dranges, die bewegte Innerlichkeit auszusprechen. Die Orgel verfügte noch über ganz unzulängliche Ausdrucksmittel,  
25 wie Lauf- und Figurenwerk, unbehilfliche Harmonienverknüpfung u. a., ihre Eigensprache war noch sehr unentwickelt. Es war daher natürlich, daß die Orgelkunst, um ihren architektonisch-ornamentalen Gebilden individuellen Lebensgehalt zu verleihen, Anlehnung an die fertige Melodie suchte, die solches Leben in sich birgt, und ihre Aufgabe darin sah, diese Melodie nach ihrem Gehalte auszuschöpfen, mit den ihr zu Gebot stehenden  
30 Mitteln gewissermaßen auszulegen. Durch diese Verbindung mit der fertigen Melodie gewinnen die bei aller Bestimmtheit doch immer vieldeutigen Formen und Figuren der Orgelmusik für den Hörer eine bestimmte Bedeutung: sie treten in lebendige Beziehung zur Welt des Gemüts. So haben die Orgelmeister schon frühe damit begonnen, beliebte Volksweisen für die Orgel zu bearbeiten, sei es, daß sie dieselben ganz oder stückweise selbst-  
35 ständigen Orgelstücken zu Grunde legten, sei es, daß sie sich damit begnügten, sie zu kontrapunktieren, zu variieren, in das kunstvolle Figurenwerk einzuflechten. Durch die enge Verknüpfung mit der Volksweise wird der Orgelstil dichterlich befruchtet. Sie bestimmt die Entwicklung des Orgelstils in der evangelischen, genauer der lutherischen Kirche Deutschlands und giebt ihm sein eigentümliches Gepräge. Indem hier der Orgel  
40 als höchste Aufgabe die künstlerische Auslegung der Gemeindevaise gestellt wird, erfährt ihre musikalische Ausdrucksweise die höchste ihr erreichbare Ausbildung. Sie gelangt zur klassischen Vollendung als Kirchenkunst.

3. Die Orgel im Gottesdienst, als liturgisches Instrument. In den Gebrauch der Kirche war die Orgel zunächst als praktisches Hilfsmittel für den Unterricht  
45 im liturgischen Gesang gekommen. Im Gottesdienste aufgestellt diente sie zur Unterstützung desselben, zuerst durch einfache Tonangabe, dann indem sie stellenweise mit dem Gesange ging, stellenweise mit ihm alternierte, bei höherer Entwicklung des Orgelspiels, indem sie den Gesang durch ein Vorspiel, Praeambulum einleitete (s. d. Art. Praeambulum bei Kümmerle a. a. O. II, S. 717. 720. „Eine Prämbe-  
50 lensio, die man vorher spielt, daß der Zuhörer in den rechten Ton kommt, ehe man das rechte Stück anfängt“, erklärt Sebastian Brandt im Narrenschiff 1494). Die Mitwirkung der Orgel diente insbesondere bei Gesängen des Lobpreises, ähnlich wie das Läuten der Glocken, zur Erhöhung des festlichen Gepräges. Sie hat sich diesen genau anzuschließen, vgl. die Weisung an den Organisten zu Frankfurt a. O. von 1330: „wer der Orgel  
55 versteht, der soll zu den Zeiten, da man auf den Orgeln singen soll, in den Chor zu dem Schulmeister gehen und ihn um einen Treter bitten, daß Chor und Orgel übereinstimmen, damit nicht eine Konfusion entstehe“ (Ch. W. Spieker, Beschreibung und Geschichte der Marien- oder Oberkirche zu Frankfurt a. O.). So bestimmt die kurze Anweisung für den Organisten in den Statuten des Kapitels S. Sixt zu Merseburg die  
60 Feste, an denen „organista in organis cantabit“ (Urk. B. des Hochstifts Merseburg I



§. 965. 966 „organis“, wohl, weil seit dem 13. Jahrh. wenig 2 Orgeln aufgestellt waren?). So wurde auf den Konzilien von Basel 1410 und Konstanz 1470 das *Te Deum* mit Orgelbegleitung gesungen. Mißbrauch war es, wenn die Orgel ganze Stinde der Messe den Sängern abnahm, sei es, um sie zu entlasten, oder, wo sie fehlten, zu ersetzen, oder wenn das Orgelspiel, um die Dauer der Messe abzukürzen, den rezitierenden Priester unterbrach und ganze Meßstücke, das Credo, die Praefatio, das *Pater noster* abschnitt (Beispiele und Nachweise s. G. Nitschel, Die Aufgabe der Orgel . . . S. 11 ff.). Daß namentlich auf deutschem Gebiete die Orgel in Verbindung mit dem Künigsgefang weiten Spielraum im Gottesdienst gewonnen hatte, erkennen wir aus den Anweisungen der Organisten; so wird Sebaldus (Grave zu Nordlingen 1471 verpflichtet, „auf der Orgel 10 zu St. Jürgen alle hochzeitlichen Tage und feste (sie), und sonst auf Befehl, Am, Vesper, und zu Zeiten Salve mit gutem Fleiß zu schlagen“. Was ursprünglich ein Gebot gewesen, war vielerorts Regel geworden, so daß eine Reihe von Synoden gegen das Überwuchern des Orgelspiels einschreiten mußten (Trier 1549; Augsburg 1567; Auermund 1570; Thorn 1600 u. v. a.). Als Konzession an den in weiten Gebieten 15 thatächlich eingebürgerten Gebrauch der Orgel beim Gottesdienst sind die Bestimmungen des *Caeremoniale* 1600 (*De Organo, Organista, et Musicis seu cantoribus et norma per eos servanda in divinis* 1, c. 28) zu verstehen. Danach wird der Orgel die Ausföhrung einzelner Meßgesänge (z. B. im Kyrie das „Christe eleysen“; ähnlich im Gloria in excelsis . . . u. s. f.) zugebilligt. Der strengen Obervanz jedoch galt 20 und gilt die Orgel als liturgisches Instrument im eigentlichen Sinne des Wortes nicht. Als Hilfsmittel des liturgischen Gesanges hat sie im Gottesdienst Raum, sofern und soweit derselbe eines solchen bedarf; im Prinzip, d. h. wo der Gesang richtig bestellt ist, sollte sie entbehrlich sein, wie sie denn z. B. in der päpstlichen Kapelle fehlt. Als Instrument der Kunstmusik, sei es selbstständiger Orgelmusik, sei es im Zusammenwirken mit 25 dem kunstmäßigen Chorgesang steht sie für die strenge Obervanz unter demselben Gesichtspunkt, wie die kunstmäßige Kirchenmusik überhaupt, bzw. die Instrumentalmusik (s. Bd X S. 445. 455). Wer gegen diese Bedenken hat, weil die ästhetische Wirkung so leicht vom eigentlichen Zweck des Gottesdienstes ablenkt, der wird diese Bedenken auch auf das Orgelspiel erstrecken. So meint Thomas von Aquino, Tract. 2, 2 qu. 91, art. 2: 30 „... dergleichen Musikinstrumente (mithin auch die Orgel) dienen mehr dazu, Wohlgefallen zu erwecken, als innerlich zur Andacht zu stimmen“.

Ein liturgisches Instrument im eigentlichen Sinne des Wortes ist die Orgel auch nach evangelischer Anschauung nicht. Orgelspiel ist so wenig ein wesentliches Erfordernis des Gottesdienstes, wie Künigsgefang. Als Kunstübung steht das Orgelspiel für 35 die evangelische Anschauung unter demselben Gesichtspunkt, wie die kunstmäßige Kirchenmusik, ja wie die Kunst überhaupt: es ist als willkommene Bereicherung des Gottesdienstes zuzulassen, sofern und soweit es sich als Mittel der Erbauung erweist, diese nicht hindert, sondern fördert, genauer, sofern und soweit es die Verkündigung und Vergegenwärtigung des Evangeliums nicht aus dem Mittelpunkt des Gottesdienstes verdrängt oder 40 die Aufmerksamkeit von ihr ablenkt, vielmehr auf sie hinleitet und sich in ihren Dienst stellt, und sofern und soweit sie das Gebet der Gemeinde nicht stört, die Andacht nicht unterbricht oder ablenkt, sondern anregt und vertieft (s. Bd X S. 116). Daher die ablehnende Haltung der Reformatoren, selbst Luthers im Anfang, weil ihnen im Hinblick auf den Mißbrauch die Gefahr den Nutzen überwog (vgl. G. Nitschel a. a. O. S. 17 u. 18).

In enge Verbindung mit dem Gottesdienst der evangelischen Kirche ist die Orgel erst als die Führerin des Gemeindegesanges, des musikalisch filitrierten Ergebetes der Gemeinde getreten (Bd X S. 152). Aber auch diese Verbindung ist keine wesentliche, keine innerlich notwendige, sondern eine geschichtlich gewordene, eine bloß thatiadsche, auf Gewohnheit beruhende. Das praktische Bedürfnis hat sie herbeigeföhrt, sie erielate 50 aus Gründen der Zweckmäßigkeit. Thatiadschlich hat der evangelische Gottesdienst lange ohne sie bestanden, nicht bloß in der reformierten Kirche, sondern über ein Jahrhundert lang auch in der sonst orgelfreundlichen lutherischen Kirche. Der Gemeindegesang erfolgte unter der Führung des Kantors und der Schüler ohne Begleitung der Orgel. Letztere fehlte z. B. in Strassburg noch 1670, in Wernigerode noch 1712; von der beginnenden 55 Sitte, den Gemeindegesang mit der Orgel zu begleiten, hören wir zuerst 1636 aus der Vorrede des Organisten an St. Lorenz in Nürnberg, Siegmund Theophilus Stade zu einer Neu-Ausgabe Häßlerischer Chorgesänge. Allgemein herrschend ist sie erst im 18. Jahrhundert geworden: z. B. in Frankfurt a. M. wird erst am 12. August 1712 „der Anfang gemacht mit Schlagung der Orgel des ganzen Gesanges durch, vom Anfang bis Ende“ 60

(C. Kriese, Verzeichnis der Kantoren an der St. Bartholomäuskirche in Frankfurt a. M., in den Monatsheften für Musikgeschichte XXIII S. 186, Leipzig 1891). In Nordhausen findet sich die Orgelbegleitung erst 1735, in Rothenburg a. d. T. erst 1770 (die einzelnen Zeugnisse s. bei G. Nitschel, Die Aufgabe der Orgel . . . S. 16 ff.).

- 5 Dieser Dienst der Orgel ist erst Bedürfnis geworden, als einerseits die Zahl der Melodien so angewachsen war, daß sie der Gemeinde nicht mehr alle vertraut und geläufig sein konnten, und als die erste vollständige Fritsche des frühesten evangelischen Gemeindegesanges schon nachgelassen hatte, so daß er einer kräftigeren Stütze und Nachhilfe bedurfte, als sie der Chorgesang gewährte, selbst wenn dieser die Weise des Gemein-
- 10 lieses zum Mittelpunkt und zur Grundlage hatte, und diese, wie seit 1586 immer allgemeiner der Fall war (s. Bd X, 156) in der Oberstimme lag. Die Orgel wurde (so schon seit 1536 [Anal. luth. ed. Kolde 1883, S. 217] in Wittenberg und wohl überall, wo eine Orgel stand) beim Chorgesang verwendet, wie man es von der katholischen Kirche her gewöhnt war, sei es daß sie ihn zu begleiten, sei es daß sie mit ihm zu alternieren
- 15 hatte. Sie verfügte mithin über mehrstimmige Viedsätze, die, je mehr der Satz den Charakter der Begleitung annahm, sich ebensoviel zum Vortrag durch den Chor, wie zum Vortrag auf der Orgel und zur Begleitung des Gemeindegesanges eigneten. Das erste Orgelchoralbuch in diesem Sinne ist das von Samuel Scheidt in Halle 1650 heraus-
- 20 gegebene „Tabulaturbuch“, welches zwar den von der Orgel begleiteten Gemeindegesang noch nicht voraussetzt, aber ermöglicht und ihm den Weg ebnet (vgl. Arno Werner, Samuel und Gottfried Scheidt. In Sammelbände der Internat. Musikgesellschaft I, S. 420, Leipzig 1898/99. 1662, bezeichnet es G. Clearius noch als etwas Außerordentliches, daß aus besonderem Anlaß „die Orgel zu den deutschen Liedern mit eingeschlagen worden“). Erst geht die Orgel nur Strophenweise mit dem Gemeindegesang und setzt wieder aus,
- 25 wenn dieser im Gange ist. Bald erwies sich dies als ungenügend, ja mißständig, „weil durch das öfte Einhalten des Orgelschlagens bei einem und anderem ausgelegenen Vers einige Unerndung entstanden“ (C. Kriese a. a. S. S. 186). So begleitet die Orgel den ganzen Gesang durch. In der Folge überwucherte das Orgelspiel den Gemeindegesang. Das Lied der Gemeinde wurde des ursprünglichen Rhythmus entkleidet, der Zusammen-
- 30 hang der Melodie durch Zwischenspiele zwischen den Verszeilen zerrissen, der Gemeindegesang sozusagen in das Orgelspiel eingeschmolzen. Aus dieser ungünstigen Einwirkung der Orgelbegleitung auf den Gemeindegesang erklären sich die Bedenken, welche von gewichtiger Seite gegen die Heranziehung der Orgel zum Gemeindegesang erhoben worden sind, sofern diese nicht überhaupt sich gegen die Verwendung der Kunst, speziell von
- 35 Musikinstrumenten im Gottesdienst richten, wie die Großgebauers (Wächterstimme 1661 Kap. 11, S. 225), so von Claus Harms, Pastoraltheologie II. Bd. 5. Rede, wenn er meint, „ihre (der Orgel) Nützlichkeit ist gering, ihre Schädlichkeit ist groß, und kein Mittel, um ihre Schädlichkeit abzuhalten, ist hinlänglich“, von H. Krauß, Prakt. Theologie, T. I, S. 72: „Gegen die Verwendung der letzteren (der Orgel) spricht der Umstand, daß der
- 40 Kirchengesang ohne ihre Unterstützung eher auf die gewünschte Höhe gelangt“; von Eduard Grell, der meint: „ein Musikkenner und Freund der Kirche kann nichts besseres und heilsameres für ihren Kultus wünschen und verordnen, als die gänzliche Verweisung der Orgel wie jedes musikalischen Instrumentes aus derselben“. Es leuchtet ein, daß diese Bedenken doch nur den Mißbrauch treffen, der darin besteht, daß das Orgelspiel den Ge-
- 45 meindegesang überwuchert und nach seinem Interesse meistert. Dieser Mißbrauch ist aber nicht notwendig mit der Orgelbegleitung verbunden. Diese hat ihr gutes Recht nicht bloß als notgedrungenes Hilfsmittel zur Nachhilfe und Unterstützung des Gemeindegesanges, wo dieser etwa nicht ohne sie geben will, sondern als das durch die geschichtliche Führung der Gemeinde an die Hand gegebene und darum willkommene Mittel, den
- 50 Gemeindegesang als das Chorgebet der Gemeinde mit Hilfe der musikalischen Stilisierung dieser seiner Bestimmung gemäß würdig zu gestalten, ihm die erbauende Kraft zu sichern und dadurch die erbauende Wirkung des Gottesdienstes selbst zu erhöhen. Es ist die Aufgabe der Orgelbegleitung, die mannigfaltigen Stimmen der singenden Masse zu einem einheitlichen Tonstrom zu verschmelzen, durch die harmonische Unterlage die an und für sich
- 55 mehrdeutige Melodie mit der Stimmung des Gotteshauses und der gottesdienstlichen Feier jedesmal in Einklang zu bringen, und dadurch das Chorgebet der Gemeinde zu eindringlichster Kraft und Weise zu steigern. In vollem Maße wird dieser Aufgabe dann Genüge geleistet, wenn die Orgelbegleitung nicht bloß dem Charakter der gottesdienstlichen Zeit und des betreffenden Liedes, sondern auch der mit den einzelnen Strophen wechselnden Stimmung
- 60 gerecht wird, und so der Gemeinde das, was sie singend betet, gleichsam deutlich macht,

zu unmittelbarem Gefühlsverständnis bringt. So gesagt kann die Aufgabe der Begleitung mit sich bringen, daß an bestimmten Höhepunkten der Reihe, wenn einmal der Gemeinde die Zunge gelöst ist und der Gesang mühelos und von Begleitern getragen dahinströmt, die Orgel schweigt, oder daß sie in freier Tongestaltung sich über den Gesang erhebt, ihn umspielt und auf ihren Tongebilden wie auf lebigen Wellen emporträgt (vgl. Paul Ströbe, Monatschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst, V, S. 118), Gemeindegesang und Orgelmusik zusammenschließend zum Lied im höheren Ober. Diese Aufgabe aber erfordert einen Meister ersten Ranges. Da ein solcher der großen Mehrzahl der Gemeinden nicht zu Gebote steht, bei den Durchschnittsorganisten nicht immer das hierzu erforderliche Maß künstlerischen Könnens und liturgischen Verständnisses vorausgesetzt werden darf, so wird die Begleitung für die Orgel an den Tag des in der Gemeinde eingeführten Choralbuchs gebunden sein müssen. Nur ist dies nicht als abstraktes Gesetz zu verstehen, sondern als Schutzmaßregel gegen Stilwidrigkeiten und Mißgriffe, als Handleitung und Wegführung für den Organisten vom durchschnittlichen Können; der Meister, der als Künstler und Liturg seiner Sache sicher ist, darf sich darüber erheben, wie dies die großen Orgelmeister früherer Tage so angehen und gehalten haben (vgl. Ph. Spitta, Die Wiederbelebung protest. Kirchenmusik a. a. O. S. 116).

Aus der engen Verbindung mit dem Gemeindelied ergaben sich außer der Aufgabe, den Gemeindegesang zu begleiten und künstlerisch zu stilisieren, bezw. zu idealisieren, weitere selbstständige Aufgaben für die Orgel: sie hat die Gemeinde auf die von ihr anzustimmende Weise vorzubereiten, zur Andacht zu sammeln (Vorspiel, Präludium); sie hat das Chorgebet der Gemeinde mit den umgebenden Teilen des Gottesdienstes in angemessener Weise zu verknüpfen (Zwischenspiele, Interludien) und die in ihm lautgewordene Andacht in würdiger Weise ausklingen zu lassen (Nachspiel, Postludium). Die ganze Mannigfaltigkeit der dem Instrumente zur Verfügung stehenden Kunstformen (Choralvorspiel, Choral-Motette, Choral-Figuration, Choral-Phantasie, Choral-Fuge u. s. f.) kommt zur Anwendung. Was alle Formen mit dem Gottesdienst verknüpft, das ist die Beziehung zum Kirchenlied, zum Chorgebet der Gemeinde.

Die Vertiefung der Orgelkunst in diesem Sinn, die zugleich als höchste Vergeistigung und Idealisierung der Orgelkunst anzusehen ist, vollzieht sich auf dem Boden der lutherischen Kirche in Deutschland, sie ist das Werk, zugleich die besondere Eigentümlichkeit und Größe der klassischen deutschen Orgelmeister, die ihren großen Lehrmeister in John Pieter Sweelink 1562—1621, ihren größten Klassiker in Johann Sebastian Bach (s. d. A. Bd II S. 340) haben (Sweelinks Schüler Jakob Prætorius in Hamburg gest. 1651, Heinrich Scheidemann in Hamburg gest. 1663, Samuel Scheidt in Halle 1587 bis 1654, der Herausgeber des „Tabulaturbuchs“ von 1650, s. o., der in der orgelmäßigen Bearbeitung des Chorals die Bahn gebrochen hat. Ihm folgen in dieser Richtung Strunk, Teile, Alberti, Adam Reinken 1623—1722, Dietrich Buxtehude 1637—1671, endlich Johann Bachelbel 1653—1706, der die von den Süddeutschen ererbte Neigung zu Mann und Glätte mit der norddeutschen Formenstrenge vermittelt). J. S. Bach „machte den Choral mit allen seinen kirchlichen Beziehungen zum Gegenstand seiner künstlerischen Verklärung“, das Lied der Gemeinde sah er „gleichsam als ein Naturschönes an für seine Kunst“ (Ph. Spitta). Diese selbst ist Orgelkunst im vollen Sinne des Wortes: er denkt und schafft aus dem Geiste der Orgel heraus, sie ist es, die seiner schaffenden Phantasie die Sprache leih. Alle ihre Formen beherrscht er mit Freiheit und erfüllt sie mit individueller Leben. Sein Orgelstil steht fest auf dem Boden der Überlieferung, aber er trägt durchaus das Gepräge seiner Person, es ist sein persönlicher Stil, durchaus wahrhaftig, echt protestantischer Orgelstil.

Die Folgezeit hat diesen Stil im Zusammenhang mit der Entwicklung der Technik des Orgelbaues, die das Instrument immer geschmeidiger machte und damit aus der künstlerischen Isolierung heraus in den Strom der allgemeinen musikalischen Entwicklung hineinstellte, erweicht und modernisiert. Die Orgel lernte im 18. Jahrhundert die Sprache Mozarts, sie lernte im 19. Jahrhundert die Sprache Mendelssohns reden, im 20. beginnt sie sogar die Polychromie der Wagner-Wisztischen Musik sich anzueignen. Im 18. Jahrhundert: Bachs Söhne: Wilhelm Friedemann, Carl Philipp Emanuel, Johann Christoph; Bachs Schüler: Johann Philipp Kirnberger 1721—1783 (Berlin); Johann Ludwig Krebs (Altenburg) 1713—1780; Gottfried August Homilius (Dresden) 1711—1785; Johann Christian Kittel (Erfurt) 1732—1809; ferner: M. G. Räder (Erfurt) 1773—1829; Johann Christian Heinrich Kink (Darmstadt) 1770—1846; Georg Joseph Vogler 1719 bis 1814; Justin Heinrich Rnecht (Biberach) 1752—1817; M. G. Töpfer (Weimar) 1791 bis

1870. Im 19. Jahrhundert: August Gottfried Ritter 1811—1885; Wilhelm Valentin Feldmar 1812—1887; Karl Ludwig Thiele 1816—1818; Gustav Nügel (geb. 1812); Adolf Friedrich Heise 1809—1863; Heinrich Bernhard Stade 1816—1882 und Friedrich Wilhelm Stade (geb. 1817); Gustav Adolf Merkel 1827—1885; Karl August Haupt (Berlin) 1810—1891; Immanuel Faust (Stuttgart) 1823—1894; Karl Armbrust 1849 bis 1897; Reinhold Seydewitz 1818—1897; Eduard Tod 1839—1867; Chr. Kind und Friedrich Kind; Johann Georg Herzog, geb. 1822; Arnold Mendelssohn; Philipp Wolfrum; Max Neger; M. Hänlein; Richard Bartmuss; Heinrich Reimann; Karl Straube u. v. a.

Ob die Modernisierung des Orgelstils sich mit der gottesdienstlichen Aufgabe der Orgel vertrage, das ist zunächst weniger eine liturgische, als vielmehr eine musikalisch-ästhetische Frage. Denn an und für sich wäre liturgischerseits gegen die Annäherung der musikalischen Ausdrucksweise der Orgel an die allgemeine musikalische Ausdrucksweise der Zeit nichts einzuwenden, sofern nur den Forderungen, welche an die gottesdienstliche Musik überhaupt gestellt werden müssen (s. Bd X, S. 417) Rechnung getragen wird. Ja, sofern durch die Modernisierung ihrer musikalischen Ausdrucksweise die Orgelmusik an Fasslichkeit gewinnt und dem Verständnis der Gemeinde näher gebracht wird, entspräche sie der Grundforderung der Gemeindemäßigkeit, die auf alles Anwendung findet, was im Gottesdienst zur Erbauung der Gemeinde mitwirkt. Die Frage ist aber die: ob und wie weit die Modernisierung des Orgelstils sich mit diesem selbst verträgt, wie er durch die Natur des Instruments bedingt ist. Denn was den Orgelstil in Widerspruch zu sich selbst setzt, eine Orgelmusik, die der Natur des Instruments widerstrebt, sie vergewaltigt oder auch nur über sie hinausgeht, ist künstlerisch unwahr. Was aber künstlerisch unwahr ist, das ist auch liturgisch unzulässig. Denn die Hauptforderung, die an den evangelischen Gottesdienst und alles, was in ihm geschieht, zu stellen ist, bleibt die Forderung der Wahrheit im objektiven und subjektiven Sinne. Es wird also darauf ankommen, daß die Orgelmusik, ob ihre Ausdrucksweise die der Bachschen Zeit sei oder die der Gegenwart, sich streng in den Grenzen halte, die ihr durch die Natur und die Eigenart des Instruments gezogen sind, daß die Orgel nicht gezwungen werde, ihr eigenes Wesen zu verleugnen, eine Formsprache und Ausdrucksweise anzunehmen, die ihr unnatürlich ist, alle z. B. in die Aufgabe des Sängers oder des Klaviers oder des Orchesters überzugreifen, Aufgaben, bei deren Lösung sie stets hinter den Instrumenten zurückbleibt, die sie nachahmen will, und der ihr selbst eigentümlichen Größe und nur ihr erreichbaren künstlerischen Wirkung verlustig geht. Ob und wie weit die Natur des Instruments den polyphonen Stil bedinge oder die polychrome Tonsprache zulasse, ist hier nicht zu erörtern. Freilich ist nicht alles, was künstlerisch wahr ist, damit schon kirchlich angemessen, die Orgelmusik damit, daß sie stilgerecht, orgelgemäß ist, noch nicht kirchliche, liturgische Musik im positiven Sinne. Dazu gehört, daß sie die Merkmale der Kirchenmusik überhaupt an sich trage (s. Bd X, S. 417) und die Beziehung auf das Lied der Gemeinde, um dessen willen sie im Gottesdienst Raum hat, erkennen lasse. In dem Maße, als sie auf dieses, das Obergebet der Gemeinde, gerichtet ist, von ihm seinen Ausgangspunkt nimmt, von ihm sich befruchten läßt, und in seiner künstlerischen Auslegung und Verherrlichung seine gottesdienstliche Aufgabe erkennt, erweist sich das Orgelspiel als homogenes Element evangelischen Gottesdienstes, als kirchliches Orgelspiel. **H. A. Köpplin.**

**Orientalische Kirche.** — Literatur: J. M. Heineceus, Abbildung der alten und neuen griech. Kirche, 3 Tle, Leipzig 1711. (Im Anhang zum 3. Tl. S. 55 ff. eine „Bibliothèque oder Verzeichniß der vornehmsten Bücher, welche zu genauer Erkänntniß der neuen Griechischen Kirche dienen können“, eine noch immer brauchbare Uebersicht über die ältere Literatur); Ribera P. Bern. O. Praed. Enarratio hist. de statu ecclesiae Moscovit., Ed. nova etc., juxta exempl. Viennens. a. 1733, cur. J. Martinov, Paris 1874; J. Mason Reale, A History of the holy eastern church, bei. Part I (in 5 books: 1. geography, 2. ecclesiology, 3. liturgies, 4. calendars and office books, 5. dissertations), London 1850; Hajemann, Art. Griech. Kirche bei Ersch und Gruber, I. Sect. 84. Tl., 1866, S. 1—290; Gaj, Symbolik d. griech. Kirche 1872 (dazu Rattenbusch „Krit. Studien zur Symbolik“, ThStK 1878, S. 94 ff. und Gaj; Neffl „Zur Symbolik d. griech. K.“, ZStK III, 1879, S. 329 ff.); Herm. Schmidt, Handb. d. Symbolik, 1890, S. 30—83; Rattenbusch, Lehrb. d. vergleichenden Konfessionskunde I, Die orth. anatolische K., 1892; E. J. Karl Müller (Erlangen), Symbolik, 1896, S. 195—242; Voofs, Symbolik oder chr. Konfessionskunde, I, 1902, 2. Tl. 2. Abchn. (S. 109—169); Flitt, Grundriß d. Symb. I. Aufl. von B. Schulze, 1902, S. 4—20; I. E. Meoelmeus, Συμβολική της ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, I, 1883 (mit einem παρόρ- ρημα, 1893), II, 1901 (unvollendet); Leroy-Beaulieu, D. Reich d. Zaren u. die Russen, 3 Bde (aus dem Französl. übersetzt), 1884—90 (besonders der 3. Band); Beth, Die orientalische

Christenheit der Mittelmeerländer, 1902. Wichtige Spezialabhandl. u. besonders in den kath. Zeitschriften *Revue de l'Orient chrétien* (ROchr), seit 1893, *Laas d'Orient* (EO) seit 1897/98 und in der allkath. *Revue Internat. de Theol.* (RITH.), seit 1894.

In der vorigen Auflage hat diese Kirche ihre Darstellung gefunden unter dem Titel „Griechische und griech.-russische Kirche“, Art. von Gaf. Es ist berechtigt, daß an Stelle dessen der obige Titel getreten ist, denn jener erstere laßt nicht vermuten, daß es sich um ein qualitativ eigenartiges und einheitliches Kirchenium, eine der großen „Konfessionen“ der Christenheit handelt. Man kann nur zweifeln, ob der diesmal gewählte Titel nicht auch zu äußerlich sei. Loofs empfiehlt (Z. 117) vielmehr „orthodoxe Kirche“ zu setzen; in der Überschrift des ihr geltenden Abschnitts seines Werks sagt er in Klammern kurz „griechisch-katholische“ (Z. 109). Ich habe in meinem Lehrbuche die Bezeichnung „orthodoxe anatolische Kirche“ benutzt und halte diesen Titel auch für den richtigsten. Handelt es sich darum, eine der hier in Betracht kommenden Landeskirchen als solche namhaft zu machen, so ist es nicht anstößig, diese nach ihrer Qualität einfach als „orthodoxe“ zu bezeichnen, doch ist es selbst dann üblich, wenigstens ein „katholisch“ hinzuzufügen, also zu sagen: die „orthodoxe katholische Kirche Rußlands“ u. Kommt es darauf an, von der Gesamtkirche, zu der diese Landeskirchen sich rechnen, zu reden, so fehlt bei „orthodoxe katholisch“ kaum je der Zusatz „morgenländisch“ oder „des Morgenlands“. Der eigentliche solenne Titel der Gesamtkirche ist: ἡ καθολικὴ καθ' ὁλόκληρον καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία τῆς ἀνατολῆς. Soll man die kürzere Überschrift für einen Artikel wie den vorliegenden wählen, so scheint mir „orientalische Kirche“ richtiger als bloß „orthodoxe Kirche“. Denn es fehlt nirgends in dieser Kirche das Bewußtsein um den historischen Zusammenhang mit der Kirche des „Ostens“ des alten römischen Reiches. Durch die Erinnerung an Ostrom wird in ihr sowohl nach außen wie nach innen die Vorstellung ihres Wesens maßgebend mitbestimmt. Diese Kirche empfindet sich als begrenzt. Sie will gar nicht in dem Sinn „Weltkirche“ sein, wie die des Papstes. Ihr Missionsinteresse ist immer politisch beschränkt gewesen. Rußland hat in spezifischer Weise „ostromische“ Aspirationen übernommen. Freilich nicht in dem Sinn, als ob es sich dadurch hindern ließe, große Gebiete, die mit Ostrom nichts zu thun gehabt, zu erobern, wohl aber in dem Sinn, daß es den alten historischen „Westen“ rekonstruiert, während es umgekehrt den ganzen alten Osten als seine berechnete „Einflußsphäre“ in Anspruch nimmt. Eine Annahme der kirchlichen und politischen Traditionen im Gebiete der „orthodoxen“ Christenheit hängt noch immer unmittelbar mit Ostrom zusammen. Zumal der Begriff der Orthodoxie selbst wird dadurch bestimmt. Es handelt sich in diesem Gebiete um eine konkret historische Orthodoxie, diejenige, die den alten Maßstäben des „Ostens“ entspricht. Die letzteren gelten nicht unbedingt als die einzig christlichen. Daß kraft derselben die „katholischen“ und „aristokratischen“ Überlieferungen am richtigsten gewahrt seien, ist in dieser Kirche zwar eine feste Zuversicht, aber als Kirche bloß des „Ostens“ übt die orthodoxe Kirche doch eine gewisse Bescheidenheit in ihrer Selbstbeurteilung. Sie ist nicht so abschreckend dem Westen gegenüber, wie dieser in seiner päpstlichen Gestalt es umgekehrt ihr gegenüber ist. In Rom übt die Kirche des Ostens nur für ein Konglomerat „schismatischer“ Gruppen. Unter dem Titel „orientalische Kirche“ versteht man dort im offiziellen Sprachgebrauch nicht die sich selbst als „orthodoxe“ bezeichnende anatolische Kirche, sondern die „Kirche der orientalischen Riten“ d. h. diejenigen Splinter jener und der kleineren erhalten gebliebenen Kirchen des Orients (der Armenier, Syrer u.), die sich mit Rom „unieren“ haben. In diesem Sinn bietet das kath. Kirchenlexikon einen kleinen Artikel „Orientalische Kirche“ (von Hergenröther), Bd IX, 1051–52. Von der großen orientalischen Kirche handelt das Lexikon ohne zusammenfassende Schilderung nur unter dem Gesichtswinkel ihres Verhältnisses zu Rom, ihrer Trennung von und temporären Wiedervereinigungen mit diesem, so in dem Art. „Griechische Kirche“, und unter Titeln wie „Konstantinopel“, „Moskau“ und dergl. Die im weiteren dargebotene Übersicht hat auch eine Reihe von Zenderartikeln zur Seite (so besonders für alle Landeskirchen als solche), sie will aber überflüssig vielmehr zusammenfassen, was die innere Einheit der „orientalischen“ Christenheit bedingt und den historischen und religiösen Gemeinbesitz derselben als „orthodoxe“ Kirche ausmacht.

I. Trennung der Kirche des Ostens von der des Westens und Wiedervereinigungsversuche. — Literatur: A. Vidler, Geist. der türkischen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart, 2 Bd, 1864 u. 1865; A. ἡ ὑποτάξις τοῦ ὁριζήσαντος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, 1867 (hebt mit dem Streben des Photius an und schließt mit der Ablehnung der in Florenz vereinbarten Union seitens des griechischen Volkes); Hergenröther

- röther, Photius, Patr. von Konst., i. Leben, i. Schriften und das griechische Schisma, 3 Bde, 1867—69; Waxmann, Politik d. Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2 Bde, 1868 u. 69; G. H. Howard, The schism between the oriental and western church (mit besonderer Beziehung auf das filioque), 1892; L. Bréhier, Le schisme oriental du XIe siècle, 1899;
- 5 28. Norden, Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung beider Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzant. Reichs (1453), 1903 (setzt noch kurzer Einleitung bei der Politik Gregors VII. ein); Heferle, Konziliengeschichte; Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo XIo composita exstant 1861; Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums u. d. röm. Katholiz., 2. Aufl. 1901; Karl
- 10 Müller (Tübingen), Kirchengeschichte I, 1892; II, 1, 1897; Müller-v. Schubert, Lehrb. der Kirchengesch. I, 1902; A. v. Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen (7 Vorträge aus dem Jahre 1872), 1888, speziell S. 31 ff.; L. Duchesne, Eglises séparées (zum Teil), 1896. Eine vollständige Uebersicht über die Literatur, die die byzantinische Geschichte betrifft, ist bei Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur von Justinian bis zum Ende
- 15 des oström. Reichs, 2. Aufl. 1897, S. 1068 ff., zu treffen.

1. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Zerfall der alten katholischen Kirche in zwei Teile seinen Anlaß von der Teilung der Reichsgewalt besonders seit dem Tode Konstantins des Großen genommen hat. Diese Teilung war ja nur als eine administrative gedacht und sollte die innere Einheit des Reiches nicht aufheben, sie wirkte jedoch

20 tief einschneidend auf die Stimmung, zumal die beiden Hälften sehr verschiedene äußere Geschicke erlebten. Der Osten blieb von den Stürmen der Völkerwanderung wesentlich verschont, er wurde erst seit dem 7. Jahrhundert durch den Islam, dann freilich auf die Dauer um so tiefer in ähnliche Wirren gestürzt. Die zwei Jahrhunderte relativen Friedens von außen, die ihm beschieden waren, während im Westen die Germaneninvasion alles erschütterte und schon 476 ein Ende des Kaisertums gebracht

25 hatte, gaben dem Osten jenes Gepräge, welches man unter dem Titel „byzantinisch“ versteht. Er war und blieb wirklich das „Römerreich“, freilich mit durchaus griechischer geistlicher Art. Die Verwaltung ging hier in ihren alten Formen weiter, Heer und Beamtenchaft behielten ihr Gefüge und ihre leitende Rolle. Und vor allem verwich hier

30 die Kirche völlig mit dem Reiche. Im Westen konnte sich gar nicht eine einheitliche Reichskirche gleicher Art bilden. Die Verhältnisse dort gestatteten keine Parallelgestaltung zu dem Kirchentum des Ostens, in welchem Kaiser und Kaiserstadt den lebendigen Mittelpunkt darstellten. Die „Lateiner“ waren gar nicht in der Lage, sich in dem Sinn um Rom zu gruppieren, wie die Griechen oder „Rhomaer“ — die Ägypter, Syrer zc. reagierten ja schon seit dem 5. Jahrhundert mit erwachtem nationalen Sondergefühl gegen

35 die Zentrale am Bosphorus — um ihre Kaiserstadt, das „neue Rom“.

Wenn die kirchliche Verfassung im Osten bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts sich so ausbildete, daß Konstantinopel eine überragende Stellung erhielt, so hing das mit sehr früh, vielleicht von allem Anfang an wirksamen Gesichtspunkten zusammen. Es kann

40 nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß im Osten sich die Kirche in der Ausgestaltung ihrer Verfassung an den Schematismus des Reiches anlehnte. Über die einzelnen Stadien der Entwicklung des Kirchenverfassung zu handeln, ist hier nicht der Ort. Im Osten gewinnen die Dinge früher eine deutliche und grundsatzmäßige Gestalt als im Westen. Das hängt damit zusammen, daß dort die Zahl der Christen bis ins 4. Jahrhundert

45 ungleich viel größer war wie hier. Es mag auf sich beruhen, wie weit auch im Westen das Vorbild der staatlichen Provinzialteilung auf die Entwicklung der innerkirchlichen Abgrenzungen und episkopalen Rangordnungen eingewirkt hat, hier haben eben die Verhältnisse, die oben berührt wurden, solcher Entwicklung frühzeitig genug entgegengewirkt, um dem Bischof von Rom zu gestatten, seine besonderen Ideen über die „wahren“ Grund-

50 lagen der Kirchenverfassung und seinen in Petrus begründeten Primat zu Einfluß zu bringen. Dagegen im Osten ist die Idee, daß die Kirche ihren hierarchischen Organismus der staatlichen Eparchialverfassung anzupassen gut thue, ja gerade darin eine alte, auf die Apostelzeit zurückgehende Tradition besitze, mit allen Konsequenzen zur Ausführung gekommen. Die neueste Arbeit über die grundlegende Entwicklung der Kirchenverfassung

55 im Osten, die von R. Vübel „Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 1. Jahrhunderts“, 1901, glaubt den Nachweis erbringen zu können, daß sie noch viel bewußter und strenger schon bis Nicäa zur Anwendung gebracht sei, als man erkannt habe. Ich selbst habe in meiner Konfessionskunde (I, 79 ff., speziell 83) gemeint, die Ausbildung auch einer kirchlichen Diöcesanverfassung im Anschluß an die staat-

60 liche sei erst zwischen 325 und 381 erfolgt. Es ist möglich, daß L. mit seiner andersartigen Auffassung Recht hat, das ist hier nicht zu entscheiden.

An gegenwärtigem Orte ist nur darauf hinzuweisen, daß die Emporkommen der *Κοροσταινωπόλις* speziell mit der von Diokletian vorgenommenen von Konstantin weiter durchgeführten Einteilung des Reiches in viele relativ kleine *Eparchien* und eine Anzahl zusammenfassender Diöcesen in Verbindung steht, indem damit nach der Erhebung von Byzanz zur Kaiserresidenz sich notwendigerweise auf die Dauer eine besondere Auszeichnung dieser Stadt als *réa Πόλις* ergab. Jede *ἑπαρχία* (provincia) hatte durch Diokletian eine Hauptstadt, *μητροπόλις*, erhalten. Die Kirche leitete daraus ab, daß die Bischöfe der Eparchien eine relative Einheit unter dem Bischof der Hauptstadt als ihrem „Metropolit“ bilden sollten oder „müßten“. Die „Diöcesen“, die Diokletian herstellte, hatten aber wieder ihre besonderen Hauptstädte. Die Kirche schuf entsprechend „Übermetropolitanen“, die mit der Zeit den Titel *ἀρχιεπίσκοποι* oder *ἑπαρχοί*, zum Teil *πατριάρχαι*, erhielten. Für den Osten kamen da in Betracht die Bischöfe von Antiochia, Cäsarea Kappadociä, Ephesus, Heraklea (Hauptstadt der Diöcese Thrake) und nach einem Gesichtspunkt, der sich freilich von dem rein politischen Schematismus entfernte Alexandria. Die Stellung von Konstantinopel war bis auf Theodosius I. noch keine festgesetzte als „Residenz“. Erst durch diesen Herrscher wurde sie definitiv die Kaiserstadt des Ostens. Es entsprach dieser ihrer Sonderwürde, daß sie durch das Konzil von 381 wenigstens zu einem Sondergrade erhoben wurde. Can. 3 jenes Konzils verlieh der neuen Kaiserstadt noch bleibende eigentümliche *προεξέτα τῆς τιμῆς*, nämlich die nach denen der unbefristeten alten Kaiserstadt. In der Jurisdiktion blieb Konstantinopel unter Heraklea als seiner Diöcesenhauptstadt stehen. Allein bis 451 hatten sich die Verhältnisse praktisch so gestaltet, daß Konstantinopel kübn die Hand danach ausstrecken konnte, nicht nur selbst die Hauptstadt seiner Diöcese zu werden, sondern sogleich drei Diöcesen sich zu unterstellen, nämlich auch die von Ephesus und Cäsarea Kappadociä. War es schon 381 an „Rang“ auch noch über alle „Übermetropolitanen“ des Reichs gestellt, so wurde es in Chalcedon (durch can. 28) an „Macht“ soweit gesteigert, daß es jedenfalls mit Erfolg sich praktisch neben und wider die beiden Übermetropolitanen, die es sich immerhin nicht zu unterwerfen vermochte, die von Antiochia und Alexandria, behaupten konnte. Konstantinopel besaß jetzt die Jurisdiktion über ganz Kleinasien. Auf europäischer Seite reichte seine Macht zunächst nicht weiter als die Diöcese Thrakien; es hat sich erst nach vielen Wirren und Streitigkeiten — definitiv erst 730 durch Kaiser Leo III. den Maurer — ergeben, daß ihm auch Illyricum (Myr. orientale), d. h. alles Land südlich der Donau, auch Dalmatien, Epirus, Griechenland einschließlich der Inseln (Kreta), unterstellt wurde. Can. 28 von Chalcedon hatte ihm noch das ganze „Missionsgebiet“ von Thrake zu erteilt; das wurde praktisch erst wichtig, als sich die Slaven dem Christentum angeschlossen.

Die gewaltige Herrschaftserweiterung der *réa Πόλις* in Chalcedon sollte nicht die Macht des Bischofs der *παλαιά Πόλις* treffen, sondern wahrscheinlich nur die des jährlichen geistlichen Herrschers in Alexandria. Schon die Erhebung der Kaiserstadt zu einem eremten Range im Osten 381 hatte vermutlich diese Tendenz. Daß in Chalcedon sie im Vordergrund stand, ist zumal daran zu erkennen, daß Konstantinopel auch mit Bezug auf die Diöcesen von Antiochia und Alexandria ein Recht indirekter Art erhielt, nämlich ein Recht, Appellationen anzunehmen, can. 9. Damit wurde es für den ganzen Osten jetzt faktisch in Parallele mit Rom gerückt. Denn letzteres besaß nach dem Herkommen ein solches Recht für den Westen. Es erstrebte seit Sardica dieses Recht für die ganze Kirche. Insofern traf die Machtausstattung Konstantinopels in Chalcedon es freilich indirekt auch mit. Leo der Große hat alsbald die ganze Gefahr der Erhebung der neuen Kaiserstadt für die jetzt schon durchaus „papalen“ Ambitionen Roms erkannt. Seinen flammenden Protesten darüber, daß Konstantinopel mit Rom gleichgestellt werde — auch das proklamierte das Konzil von Chalcedon als eine selbstverständliche Konsequenz der Stellung der Kaiserstadt, daß es *ἰσα ἀρχιεπισκοπία* wie Rom, wenn auch „nach“ ihm, besitze — ist eine Folge nicht gegeben worden. Der Titel *πατριάρχης οὐνοῦμενός*, der (die genauen Umstände sind nicht bekannt) um 500 dem Bischof von Konstantinopel vom Kaiser verliehen worden ist, brachte seine überragende Stellung für den Osten im Ausdruck zur Geltung. Er hat nicht den Sinn von *episcopopus universalis*, „Weltpatriarch“, wie es Leo I. schon zu sein beanspruchte. Im Sinne des Ostens dürfte der Papst sich ruhig auch als *πατριάρχης οὐνοῦμενός* ansehen und bezeichnen. Der Titel ist zu übersetzen durch „Reichspatriarch“ (ich halte die Akten des Streites darum, trotz einer Notiz bei Jordan, für geschloßen), und stellt den Bischof, der ihn führt, im Sinne des Ostens an die Spitze des „Reichs“. Sofern dieses in der Idee noch mit dem „Westen“ eine Einheit repräsentiert, hat sein Reichspatriarch

auch eine Bedeutung im Westen, doch nur die eines „Kanges“ in gleicher Höhe mit dem dortigen obersten Bischof. Man sieht in Konstantinopel den Titel noch immer dem Papste gegenüber nur in dem Sinne als einschränkend an, daß jenem keine „Macht“ über den Osten zustehe.

2. Es hätte vielleicht gelingen mögen, die Kirche, trotzdem der Osten eine andere Orientierung der hierarchischen Gliederung für sich festlegte als der Westen, in der Einheit zusammenzubalten, wenn wirklich volle religiöse Übereinstimmung geherrscht hätte. Aber auch da bahnt sich früh ein Gegensatz an, der so wenig wie jener erstere ein absoluter ist, doch aber bedeutende Konsequenzen ergab. Der Differenz mit Bezug auf die Grundlagen der Verfassung sind sich die Gebiete des Papstes und des öumenischen Patriarchen bewußt geworden, der religiösen kaum oder doch nur an Symptomen, deren tiefere Gründe man nicht zu erfassen vermochte. Im Westen hat sich eine andere Vorstellung von der praktischen Bedeutung des Christentums herausgebildet als im Osten. Nicht als ob das Bild, das der Glaube und die Hoffnung den Christen vor Augen stellte, erheblich andere Umrisse hüben und drüben gehabt hätte: beiderseits war alles regiert von der Idee des ewigen Lebens, des Lebens nach dem Tode. Aber im Osten war bei dem Gedanken an den Tod das Gewissen weniger im Spiele, als im Westen. Dort fürchtete man stärker den Tod an sich als hier, und hier gedachte man mehr des Gerichts, das hinter dem Tode wartete, oder das bei der Wiederkunft Christi gehalten werde. Der Abstand ist bei den einzelnen Theologen oft ein minimaler. Aber in der historischen Perspektive ist er aufs Ganze geblickt, nicht zu verkennen. Er drückt sich deutlich in dem verschiedenartigen Interesse an der Person Christi und an der Formel, mit der sie zu beschreiben sei, aus. Im Osten kommt alles darauf an, daß in Christus eine Naturmacht in die Welt hineingetreten ist, die stärker ist als der Tod. Im Westen sieht man in Christus eine Person, die die Menschen vor dem Gerichte zu schützen vermöge. Im Osten hat man ein Interesse Christi Gottmenschheit so zu denken, daß er wie ein unbedingt zuverlässiger Vermittler von Lebenskräften Gottes an die Menschen erscheint, im Westen die andersartige, daß er der Inhaber göttlicher Vollmachten für eine gnädige Beurteilung der Menschen sei. Dort kam es eigentlich darauf an, daß er in seiner persönlichen Sondernatur die Qualitäten Gottes und des Menschen in einer vollkommenen gegenseitigen Durchdringung und in unlöslicher Einheit an sich habe, hier, daß er gleich wahrhaftig teil habe an der Weise des Wollens sowohl Gottes wie des Menschen, daß er mit seinem Empfinden in der göttlichen und menschlichen Sphäre heimisch sei und bleibe, daß er „als Mensch“ etwas beschaffen könne, was Gott gegen die Menschen gnädig mache und was er dann selbst „als Gott“ im Gerichte den Menschen zur Freisprechung gereichen lassen könne. Orientalisch war es, ihn als lebendige Verührung von Himmel und Erde vor Augen zu haben, und als den Menschen, in dem sich Gottes *ἀφ'αγοία* der menschlichen *ἡ δογὰ* entgegensetze und über diese den Sieg behalte; fast wie ein unpersonliches, bloßes Kraftzentrum mochte er hier vergegenwärtigt werden, die Auferstehung war das eigentliche Heilsdatum an seiner Geschichte. Occidentalisch war es, ihn als einen Doppelmandatar, Gottes vor den Menschen, der Menschen vor Gott, aufzufassen, sein „Leiden“, nicht bloß sein Tod, sondern sein Kreuzessterben als Mensch, gab ihm Heilsbedeutung. Die christologische Formel von Chalcedon war abendländisch empfunden. Das Morgenland hat sich ihr nur nicht zu entwinden vermocht; es hat sich mit ihr zwar auseingesöhnt, nachdem es Mittel und Wege gefunden, sie begrifflich so zu interpretieren, daß sie unschädlich erschien, es hat sich jedoch nie an ihr zu erfreuen und innerlich zu orientieren vermocht. Aber es hat dann auch den Begriff des „Dogmas“ so eingeeengt, daß es daneben noch einen Spielraum für theologisches Denken und Spekulieren behielt. Die Welt seiner kirchlichen Feiern, der „Mysterien“, der „Bilder“, gewährt ihm die Sphäre, in der es seine eigentlichen religiösen Intuitionen verfolgen kann. Das Abendland blieb in der Lage, Christologie und Eoteriologie in lebendigem Kontakt zu erhalten und in seiner Weise gerade vom 5. Jahrhundert ab einen neuen Abschnitt der „Geschichte des Dogmas“ zu inaugurieren. Der religiöse Gegensatz zwischen Orient und Occident, zwischen „Rom“ und „Konstantinopel“ hat sich ausgewirkt in wachsender Verständnislosigkeit für einander. Zumal der Osten ist teilnahmslos für den Westen geworden. Der Westen hat wenigstens stets Herrschaftsaspirationen gegenüber dem Osten behalten. Je nach den Zeitläuften hat man im Osten sich wider den Westen salviert oder auch ad hoc mit ihm paktiert. Aber es ist doch kein Zufall, daß man sich nicht wieder zusammengefunden hat, nachdem unter relativ zufälligen Umständen einmal ein öffentlicher Bruch zu stande gekommen war.



3. Ein vorübergehendes Schisma hat zwischen Konstantinopel und Rom in der Zeit von 484 bis 519 geherrscht. Es knüpfte sich an das Henotikon des Zeno, das dem Papste als eine Aufserkräftigung des dogmatischen Temus von Chalcedon erschien und ihm Anlaß bot, den mit dem Kaiser gehenden Patriarchen zu verurteilen. Der Papst erzielte schließlich ein Nachgeben in Konstantinopel, aber es hatte in Venedig, das gebaut, ehe er sein Verlangen durchsetzte und es war ein Vorzeichen, daß es eintreten. Der Osten hatte Zeit gehabt, sich verfassungsmäßig in seiner Weise vollends zu kristallisieren, und übrigens war die Preisgabe des Henotikons nur eine der vollständigen Bekehrungen auf die Okkupation des Westens, die Justinian vollzog. Noch einmal wurden Rom und Konstantinopel unter das gleiche kaiserliche Zertret gebracht, und es war nicht gerade eine Glanzzeit für Rom, die damit vorauslag. Bei weitem übertrabte Konstantinopel jetzt durch Menschenfülle, Pracht der Lebensverhältnisse, politische Bedeutung die ehrwürdige Nebengängerin. Nur in der Theorie konnte der Papst seine alte Selbstbeurteilung fortsetzen, und umgekehrt hat der östliche Patriarch in dieser Zeit den Beweis erbracht, daß es ihm mit seiner Theorie von den zwei Kaiserstädten und zwei obersten Bischöfen ernst war. Die wiederhergestellte Reichsgemeinschaft hat ihr Teil dazu beigetragen, daß noch drei weitere „ökumenische“ Konzilien gehalten worden sind. Das letzte, siebente, fand wie das erste in Nicäa statt, 787. Es sanktionierte die „Bilder“. In dem großen Streit um das Recht der Bilder (vgl. den Art. Bd III, 221 ff.) war den Griechen die Beihilfe Roms willkommen gewesen. Eigentlich war er doch nur ein Stück innerer Geschichte des Ostens gewesen, er war hier die definitive Konstituierung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. In ihm hat die orientalische Kirche gezeigt, daß sie bei aller Anschmiegung an den Staat und damit je länger je völliger gewordenen Untergehung unter den Staat in hierarchischen Organisations- und Personalfragen, doch ein kräftiges Bewußtsein von sich selbst als „Kirche“ behalten hatte. Der Bilderstreit hat im „Osten“ dem Staat ein für allemal klar gemacht, daß die Kirche in Auslassungen sich nicht regieren lasse, sondern sich selbst regiere. Die orientalische Kirche ist hier in dem Sinne sich über ihr Wesen und ihre Kraft klar geworden, daß sie fortan vollends auch der westlichen Kirche gegenüber sich ganz als in sich selbst ruhend empfunden hat.

Das „Schisma des Photius“ im 9. Jahrhundert hat das Interesse, bligartig die historische Situation und das innere Verhältnis der beiden Kirchenbästen zu beleuchten. Es ist ja noch einmal beglichen worden. Aber Photius hat Argumente gefunden, um sich des Papstes, und es war wahrlich kein geringer mit dem er es zu tun hatte, Niflaus I. (j. den Art. in diesem Bande, S. 68 ff.), zu erwehren, welche den Griechen gar sehr einleuchteten. Er hat den Finger auf die Differenzen des Kultus gelegt und damit das Recht eines Schismas motiviert. Es war seiner Kirche schon selbstverständlich, daß sie in solchen Dingen nicht nachgeben könne und von ihnen aus andere Christen ins „Unrecht“ setzen könne. Photius hat zumal das nie wieder verschollene Argument, daß der Westen durch das „filioque“ das heilige Symbolum, den „Glauben“, verderbt habe, zuerst geltend gemacht. Das hat das Vertrauen des orientalischen Kirchenvolks zu „Exthodorie“ des Westens, Rom, unheilbar erschüttert. Photius hat auch eine Tendenz gehabt, den Stuhl von Konstantinopel über den von Rom zu erheben. Das hängt mit dem „Abfall“ des Papstes vom „Kaiser“ zusammen. Denn noch immer hielt man in Konstantinopel die Fiktion des „alten“ Reiches und der „redlichen“ Herrschaft des byzantinischen Kaisers auch im Westen aufrecht. Waren die Eroberungen, die Justinian dort gemacht und die ihm die Herrschaft über Rom tatsächlich verschafft hatten, auch fast völlig wieder verloren, so galt es in Konstantinopel doch für „Hochverrat“, daß der Papst Karl den Großen 800 gekrönt hatte. Photius machte Anstalten, den kaiserlichen ökumenischen Patriarchenstuhl nimmehr als den einzigen obersten *hoüros* in der Kirche zu rekonstruieren. Er war in der ganzen Aktion durchaus aggressiv, und er hat der orientalischen Kirche eine Fülle von Hochbewußtsein wider Rom geschaffen. Seit ihm weiß die Kirche sich recht eigentlich als die „orthodore“, als die wahre Hüterin des Christenglaubens.

Zum definitiven Bruch ist es beim drittenmale, wo ein Patriarch und ein Papst wegen des „Glaubens“ zusammenstießen, gekommen. Das war im Jahre 1054, wo der Patriarch Michael Cälarinus (i. d. Art. Bd III, 620 f.) hartn., wie immer) petitiisch bedingten, Neigungen seines Kaisers, römischen Herrschaftsansprüchen nachzugeben, Anbündeln, die zunächst die noch dem ökumenischen Stuhle unterstellten italischen Gebiete betrafen, dadurch entgegenzuwirken unternahm, daß er neue Verwirr. wider Rom schleuderte; es sind, abgesehen von der Anklage der Symbolsäufung, andere Einzelheiten, die er ugiert, als seiner Zeit Photius: das Gebiet der Sitten und Bräunde ist ja ein unuberickbares

und wenn erst das Detail verglichen wurde, konnte gar vieles als „anders“ im Westen als im Osten ermittelt werden. Cäciliarius begann damit, daß er die Kirchen, die die „Lateiner“ in Konstantinopel besaßen, schließen ließ, weil sie ein Ärgernis böten durch ihre „unerlaubten“ Bräuche, dann veranlaßte er den Erzbischof Leo von Adrida in einem Briefe an seinen Suffraganbischof in Trani (Apulien) die Fehler der Lateiner aufzudecken, den Gebrauch von ungeäuertem Brote (*azyma*) bei der Eucharistie, Sabbatfasten während der Quadragesima etc. Der Papst Leo IX. nahm den Fehdehandschuh auf und versuchte durch eine Legation den Kaiser in Konstantinopel wider den Patriarchen zu gewinnen. Nach vergeblichen Verhandlungen mit dem Patriarchen haben die Legaten am 16. Juli 1054 das Exkommunikationsurteil über den Patriarchen, den sie jetzt ihrerseits als neunfachen Keger brandmarkten, in der Sophienkirche auf dem Altar niedergelegt. Der Patriarch erwiderte den Akt dadurch, daß er den Namen des Papstes aus den Diptychen (d. h. aus der Fürbitte) tilgte. Bei dieser wechselseitigen Aussage der Gemeinschaft unter den Kirchenhäuptern und eben damit zwischen den Kirchengebieten ist es bisher geblieben.

1. Kreilich hat es nicht an Wiedervereinigungsversuchen gefehlt. Die Not der Zeiten trieb wiederholt die Kaiser in Konstantinopel, sich womöglich mit dem Papste zu versöhnen. Der erste kaiserliche Versuch mit Rom in kirchlichen Frieden zu kommen, wurde unter den Nachwehen der Episode des lateinischen Kaiserreichs in Konstantinopel angestellt. Auf dem Konzil zu Lyon 1274 unterwarfen die kaiserlichen Gesandten die orientalische Kirche dem Primat des Papstes gegen die Zusage der „Gestattung“ der kultischen Formen, die dieser Kirche für überliefert gölten (s. den Art. Gregor X., Bd VII, 123, 51 ff., ferner speziell J. Dräseke, Der Kirchenvereinigungsveruch des Kaisers Michael VIII. Paläologus, ZwTb XXXIV, 1891, S. 325 ff.; Hüfe, Konzilienstudien zur Gesch. des 13. Jahrhunderts, 1891). Der Patriarch Johannes Bekkos (s. den Art. Bd IX, 286) war mehr als bloßes „Werkzeug“ des Kaisers, er war wirklich für die Union innerlich gewonnen. Einen Erfolg von irgendwelcher Dauer konnte er jedoch nicht erzielen. Es flammte im griechischen Volke noch mit vollster Intensität der Haß, den die „Franken“ und die Päpste während der Herrschaft der Lateiner in Konstantinopel 1204—1261 durch maßlose Beutegier, durch die Verdrängung der orthodoxen und die Stiftung einer vollständigen lateinischen Hierarchie u. a., hervorgerufen hatten. In dieser Zeit hatte das Volk von Konstantinopel die Lateiner recht eigentlich als „Barbaren“ zu betrachten gelernt, und es hatte jetzt erst ganz gesehen, wie anders der occidentalsche Kultus sei als der ihm angestammte orthodoxe. Eine Frucht hat das Unionskonzil von Lyon immerhin gehabt, nämlich auf theologischem Gebiete: seither zählen die Orthodoxen auch „sieben Sakramente“, d. h. sie lassen gelten, daß unter ihren Mysterien jene sieben, die den in der römischen Kirche sanktionierten Sakramenten taliter qualiter entsprechen, die Hauptsachen seien. — Ernst und feierlicher noch als im 13. Jahrhundert wurde im 15. Jahrhundert in der Türkennot zu Florenz 1439 die Wiedervereinigung des Ostens und Westens proklamiert (s. den Art. „Ferrara-Florenz“ Bd VI, 15 ff., auch den gleichen im A. Kirchenlex. IV, 1363 ff.). Papst Eugen IV. konnte glauben völlig gesetzt zu haben. Aber Marcus Eugenius (s. d. Art. Bd XII, 287 f.), der Metropolit von Ephesus, der vor, auf und nach dem Konzil nicht müde wurde, der Union zu widersprechen, hatte die richtigere Fühlung mit dem Volksbewußtsein des Ostens; das Unionsdekret blieb auf dem Papiere stehen.

Am 29. Mai 1453 fiel Konstantinopel den Türken in die Hände und damit wurde die Periode der orientalischen Kirche eingeleitet, die noch heute für einen großen Teil derselben nicht zu Ende gekommen ist. Über die Organisation der Christen im türkischen Reich bis auf die Reformen im vorigen Jahrhundert s. meine Darstellung, Konfessionsf. I, 157 ff. An einer Union zwischen dem östlichen Patriarchen und dem Papste hatten die Sultane begreiflicherweise kein Interesse. Sie duldeten den christlichen Kultus, wie sie ihn verstanden, und die Majah schickte sich in ihre Lage. Noch ziemlich lange blieben größere griechische Gebiete (in Hellas bis 1571, ganz Kreta bis 1669) von der Türkenherrschaft frei. In ihnen behauptete sich die „lateinische“ Herrschaft, d. h. zuletzt diejenige Venedigs, mit ihr zum Teil an Stelle, zum Teil neben einer orthodoxen Hierarchie eine lateinische. Überall hier wurde die Etablierung der Türkenherrschaft vom Volke immerhin als eine Art von Befreiung eben von der lateinischen Hierarchie empfunden. Es war nirgends der Blick nach dem Westen, der das griechische Volk in der Hoffnung auf bessere Zeiten erblickt. Vielmehr war es teils und seit dem 17. Jahrhundert schon stark der Rückblick an dem freien orthodoxen Rußland. Dazu die Erinnerung an Konstantinopels ehemalige Herrlichkeit. Daß die „gottgeübtere Stadt“ in die Hände der Ungläubigen ge-

fallen, war ein Unglück, vielleicht eine Strafe, aber unmöglich ein offenes Wille Gottes. Gerade in den letzten Jahrhunderten vor seinem Falle war Konstantinopel mehr als je das Centrum der orthodoxen Christenheit gewesen. Die anderen Patriarchen waren schon längst in die Gewalt des Islams gekommen. Ihre Anhänger schickten sich im Mittelalter meist in Konstantinopel. Ein ansehnliches Bild der irdischen Situation, die sich in der „kaiserlichen Stadt“ herausgebildet hatte, giebt der Aufsatz von S. H. Th. Kirch. Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter, *3 Tbl. XI, 1901, S. 83 ff.* Nichts fehlte der Stadt des ökonomischen Patriarchen, um sie zu einem bewunderten, verehrten Centrum des Christentums des Ostens zu machen. Die Sammlung von Heiligen dafielt war unermesslich, von alten Zeiten hatte man dorthin solche gerettet, und sie luden die Wallfahrer. Der herrlichste Dom der ganzen damaligen Christenheit, die Hagia Sophia, der „Himmel auf Erden“, war in Konstantinopel. Reiche und bedeutende Klöster (Zindion) boten dem Mönchtum einen Mittelpunkt. Nicht minder blühte noch mancherlei Bildung; ein letzter Glanz der Philosophie lag auf dem Leben der höheren Gesellschaft. Die Kunst der Mosaiken war zur vollen Entwicklung gebracht. An technischer Kultur war man dem Abendlande weit voraus. Es war, auch nach allem, was schon vorangegangen war, noch ein gewaltiger Verlust der orientalischen Kirche, als Mohammed II. die Stadt eroberte. Seither waren die „Orthodoxen“ hier auf ein „Viertel“, den Fanar, eingedrängt. Die Hagia Sophia ward zur Moschee, der ökonomische Patriarchat bald, und auf Jahr hunderte, zu einer Geldquelle für die Sultane und ihre Beamten. Es deutet auf außerordentlich tiefe Anhänglichkeit an der angestammten Form des Christentums, daß die Majak doch sich selbst treu blieb.

Der Protestantismus und die jesuitische Gegenreformation schlugen Wellen auch nach dem Osten hinüber. In Polen, welches große russische Gebiete gewonnen hatte, injizierten die Jesuiten auf der Synode zu Bresl (der leider kein Artikel in der R. E. gewidmet ist) eine Union. Diese rief eine Gegenbewegung von Wien aus hervor (die übrigens völlig erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, soweit das jetzige Rußland in Betracht kommt, zu ihrem Ziele gelangte). Bekannt sind die Wirren, die Erillusus Zursaris (s. den Art. Bd. XI, 682 ff.) veranlaßte. Es tritt immer wieder zu Tage, daß die orientalische Kirche im großen gewillt ist, ihre Eigenart und ihre Unabhängigkeit unverfälscht zu behaupten. Fast nur am Westrande derselben, wo die Papstkirche ihr in Ländern mit römisch-katholischer Regierung (Österreich, Italien) begegnet, sind gewisse bleibende Unionen zu Stande gekommen. Die auf dem vatikanischen Konzil 1870 proklamierte Unfehlbarkeit des Papstes ist das neueste und vielleicht schwerste Hemmnis für eine Annäherung der Kirchen von Rom und des Ostens. Leo XIII. hat in der Epistola apostolica ad principes populosque universos (Bulle „Pracelara gratulationis“) vom 20. Juni 1894 sich auch an die Orthodoxen gewendet und ihnen zumal seine Hoffnung auf Wiedervereinigung bezeugt. Vgl. darüber u. a. Harnack, Das Testament Leos XIII., *Freib. Jahrb. Bd. 77, S. 321 ff.* (jetzt auch in „Reden u. Aufsätze“, 1901, II, 265 ff.); G. Krüger, Die neueren Bemühungen um Wiedervereinigung der christl. Kirchen (Hefte zur Chr. W. Nr. 28), 1897. Der ökonomische Patriarch Anthimos VII. hat ein Jahr nachher (29. September 11. Oktober 1895; s. den offiziellen Text in dem Organ des Patriarchats *Εκκλησιαστική Αλήθεια* unter diesem Datum) herb ablehnend geantwortet. Er hat dem Papste vorgehalten, wie viele „Neuerungen“ die römische Kirche sich seit Alters und zumal in letzter Zeit gestattet habe (Filioque, Azyma, Hegefeuer, Beipregungstaufe, unbesetzte Empfängnis der Maria, Unfehlbarkeit), und ihn aufgefordert, zunächst von solchen Neuerungen abzusehen. Doch ist durch den päpstlichen „Brief“ eine Bewegung hervorgerufen, die noch nicht ganz verlaufen ist. S. vieles daraus in den „Chroniques“ der einzelnen Hefte der *Echos d'Orient*. Im Januar 1902 hat der ökonomische Patriarch Joachim III. (der 1878–84 schon einmal Patriarch war) der Synode zu Konstantinopel ein neues Schreiben in der Sache vorgelegt und es dann an alle „autokephalen Kirchen“ des Ostens gesendet; es ist viel milder als das des Anthimos (s. darüber EO V, 243 ff. u. VI, 276 ff.). Am ehesten hat Rom von gewissen, nicht einflussreichen russischen Kreisen aus, die dadurch eine „Regeneration“ für ihre Kirche und ihr Reich erhoffen, Annäherungen zu erwarten. Sehr aussichtslos sehen die Mikatholiken die Unionsbestrebungen zwischen ihrem Mischen und dem orthodoxen bez. dem aller romfreien „Katholiken“ (zumal auch der Anglikaner) an. Ihre Revue Internationale de Théologie ist zum Dienste dieser Bestrebungen geschaffen. (Vgl. Goeb, Zur Union der romfreien kath. Kirchen des Abend- und Morgenlands, *386 XVIII, 1897*.) Es fehlt in der That nicht ganz an Gegenliebe, weder in Konstantinopel, noch in Athen, noch auch in Petersburg, doch ist auch, beson-

ders in Griechenland, starker Widerspruch laut geworden. Vgl. z. B. Z. *Πόσης, 'Αι θεμελιώδεις δογματικάι ἀρχαί τῆς ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας ἐν ἀντιβολῇ τοῦ τῆς τοῦ παλαιοκαθολικισμοῦ*, Athen 1898. Am weitesten gediehen ist unter *Nechaim III.* die Annäherung zwischen der orientalischen und der anglikanischen Kirche. 5 Vgl. *The orthodox Patriarchate and the Church of England*, *RZTh* X, S. 207 ff. Schon 1899 wurde eine *ἐπιστολιάρια* (nicht *zoonoria*!) zwischen Konstantinopel und Canterbury perfekt. Man will sich in „regelmäßiger Korrespondenz“ alle Hauptvorgänge mitteilen, zumal auch sofern dabei „ceremoniale“ Fragen im Spiele sind.

## II. Der gegenwärtige Bestand der orientalischen Kirche und die

- 10 Grundlagen ihrer Einheit. — Literatur: Der Bestand an Bistümern ist teilweise noch in Uebereinstimmung mit uralten Abgrenzungen. Darum sind Werke, die der früheren Zeit gelten, auch für die Gegenwart nicht ohne Interesse. So besonders Le Quien, *Oriens Christianus*, 3 Bde, 1740. Eine kritische Sichtung und Erweiterung des Materials hat u. a. Gölzer angebahnt; vgl. von ihm besonders „Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orient. Kirche“, I u. II, *Byz. Zeitschr.* I, 1892, S. 245 ff. u. II, S. 22 ff., „*Patrum Nicaenorum nomina*“ (zugleich von H. Hilgenfeld u. Curs), 1898, „Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum, ein Beitrag zur byz. Kirchen- und Verwaltungsgech.“, *MMJ* 1901, S. 529 ff., „Der Patriarchat von Atrida“, *AG* 1902. Ueber eine geplante (und schon weit geförderte) Ausgabe, in der das griechische Gebiet durch 20 die *Assumptionisten* von Konstantinopel bearbeitet sein wird, s. L. Petit, Un nouvel „*Oriens christianus*“, *EO* III, 1900, S. 323 ff. (das Werk soll nach neuem Plan ausgeführt und bis auf die Gegenwart weiter geführt werden: Vorarbeiten von Petit, Bailhé u. a. in *EO* und *ROChr*).
- 25 Töllinger, *Kirche u. Kirchen*, 1861, S. 156 ff.; Silbernagl, *Versaffung u. gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients*, 1865; Dion. Kyriakos, *Gesch. d. orient. Kirchen von 1453—1898*, deutsch von E. Nauich 1902 (geht die einzelnen Gebiete durch); ders., *Das System der autokephalen, selbständigen orthodoxen Kirchen*, *RZTh* X, 1902, S. 99 ff. und S. 273 ff.; H. Gölzer, *Geistliches u. Weltliches aus dem türkischen Orient*, 1900; A. d'Avril, *Les églises autonomes et autocephales* 1895; ferner *Les hiérarchies orientales*, *Revue d'hist. diplom.* 1901, S. 293 ff.; E. Reinhardt, *Die gegenwärtige Verfassung der griech. orthod. Kirche in der Türkei*, *ZwTh*, *RZ*, IX, 1901, S. 418 ff. Für die Patriarchate Jerusalem und Konstantinopel s. die Art. in *Bd VII* u. XI. Sonst die Art. über die einzelnen Länder. — O. Hübner, *Geogr. statist. Tabelle aller Länder der Erde*, giebt in der 2. Auflage (von Zuraufsch) 1901 auch eine Konfessionsstatistik. Vgl. daneben das diplom. Jahrbuch des Gotha'schen Hof- 35 kalenders, 1904. — E. J. Kimmel, *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*, 2 Tle., 1850; Ph. Schaßl, *The Creeds of Christendom*, 5. Aufl., 1887 ff., I, 24 ff., 43 ff.; II, 57 ff., 275 ff.; J. B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 2 voll., 1864 u. 1868; E. A. Wiener, *Canonische Recht d. griech. Kirche*, *Krit. Zeitschr. f. Rechtswissenschaft und Geschichte des Auslands*, XXVIII, 1856, S. 163 ff.; E. W. G. Heimbach, *Griech.-röm. Recht im Mittelalter und in d. Neuzeit*, bei Grjch und Gruber, Sect. I, in *Bd* 86 und 87; 40 *I. A. Πύλης, και Μ. Πύλης, Σύνταγμα τῶν θεσπῶν καὶ ἰσοῦν νόμων etc.*, 6 Bde, 1852 ff. (sq. Athener Syntagma); A. Milas (Bischof von Zara), *Das Kirchenrecht der morgenländ. Kirche* (deutsch von A. v. Pejsić), 1897; *Μ. Σακελλαρόπουλος, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας μετὰ τῶν ἰσχυρότερων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ πατρισταρχείου καὶ ἐν Ἑλλάδι*, 45 1898; E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium, collectio*, 2 Bde, 1716, wiederabgedruckt 1847; Neale (s. oben S. 436, 50) I, 1; H. A. Daniel, *Codex Liturgiarum ecclesiae orient.*, 1853 (= *Cod. Liturgicus eccl. univ. tom. IV*); J. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I, 1896 (s. speziell p. LXXXI ss. u. S. 307 ff.). — Aus der *Revue de l'Orient chrétien* kommen folgende Aufsätze in Betracht, vol. I, 1896; A. d'Avril, *La Serbie chrétienne*, II: von 50 demj., *La Bulgarie chrétienne*, III u. IV: M. V. Clugnet, *Les offices et les dignités ecclésiastiques dans l'église grecque*; L. Petit, *Règlements généraux de l'église orthodoxe en Turquie*; IV: A. d'Avril, *Les hiérarchies en Orient* (Tafel); V: Th. Michailovitch, *Entre Grecs et Russes*; A. d'Avril, *Sur les couvents dédiés de Roumanie*; VI: X., *Griefs de l'Hellénisme contre la Russie*; VII: von demj., *La Russie et l'Orient Chrétien* durant 55 ces derniers mois; Lammens, *La question gréco-arabe en Egypte*; von demj., *Un nouveau diocèse grec-orthodoxe en Syrie*. — Aus den *Echos d'Orient* ist besonders zu nennen: I: Korrespondenz betreffend den Patriarchat von Antiochia (S. 179 ff.), II: Constantinos o Paroditis, *Le patriarcat oecuménique en Asie Mineure*; M. Thearvic, *Le patriarcat oecuménique en Turquie*; von demj., *Le patriarc. oec. dans les Hes, en Bulgarie et en Bosnie*; 60 desgl. *L'église bulgare*; III: M. Thearvic, *Hiérarchie et population du patriarcat orthodoxe d'Antioche*; Anemmus, *La Macédoine et les Grecs*, S. Petridès, *Statistique religieuse de la Bessarabie*; M. Thearvic, *L'église de Grèce*; von demj., *L'église serbe en Turquie*; E. Grevi, *Les écoles russes dans la Palestine et la Syrie*; IV: A. Palmieri, *La hiérarchie de l'église russe*; I. Xanthopoulos, *L'épiscopat de la Grande église*; V: M. Thearvic, 65 vic, *L'église serbe orthodoxe de Hongrie*; A. Ratel, *L'église orthodoxe de Bukovine*; von

denj., L'église serbe orthodoxe de Dalmatie; M. Icarovic, Patriarche archevêque de Chypre; VI: D. Dugard, L'école théologique de Bulgarie; Z. Pet 1272, Les séminaires orthodoxes en Roumanie; X. Béren, Choses de Bulgarie; Bensouen, Statistique religieuse de Russie. — Aus der Revue Internat. de Théol. kommen manche Abhandl. u. in Bernadot, die darauf ausgehen, das Maß der Uebereinstimmung der Kirchen des Orients und Westens zu ermitteln. Von jüngsten Artikeln nenne ich N. Kujbidie, Das christl. uel. Verh. bei den Serben, III, 1895, S. 645 ff. u. IV, 29 ff., 235 ff. (ein Abriss der serbischen Kirchen, schließt bis auf die Gegenwart. Die Aufsätze erschienen in einer Bearbeitung aus der selbstständigen Schrift, 1896; vgl. dazu die scharfe Kritik von Killes, ZfV XXI, 1897, S. 700 ff.).

Die orientalische Kirche zerfällt zur Zeit in fünfzehn oder sechzehn selbstständige Gebiete, *ἐκκλησιαὶ αὐτοκέφαλοι*. Dieselben sind so abgeteilt, daß die des ökonomischen Patriarchats unbestritten die „erste“ ist. Es folgen 2. Alexandria, 3. Antiochia, 4. Jerusalem. Dann 5. Cyprien, welches seit Alters (Konzil zu Ephesus 431) als selbstständig anerkannt ist und ein Erzbistum bildet. Unter den erst in der neueren Zeit autokephal gewordenen Kirchen steht 6. Rußland voran; es löste sich nach dem Konzil von Florenz, 1439, das zwar der Metropolit Sidor von Kiew besuchte, doch ohne Zustimmung seines Großfürsten, der auch die Anerkennung der Union unbedingt weigerte, so weit vom ökonomischen Patriarchate, daß es sich von da an selbst Metropolit gab, doch aber noch die „Bestätigung“ derselben in Konstantinopel nachsuchte; 1589 erhielt Moskau sein (seit 1721 wieder beseitigtes) Patriarchat. Es folgten 7. Karlowitz, die Metropole der ungarischen Serben, 8. Montenegro; diese beiden als Abzweigungen von dem alten serbischen Patriarchat zu Spec, abgelöst Ende des 17. Jahrhunderts; 9. das Erzbistum Sinai; der Abt erhält die Weihe in Jerusalem, ist aber, definitiv seit 1782, jurisdiktionell unabhängig. 10. Kirche des Königreichs Hellas, definitiv vom ökonomischen Patriarchat entlassen 1850. 11. Hermannstadt, Metropole der Rumänen in den Ländern der ungarischen Krone, 1864 von Karlowitz abgezweigt. 12. Bulgarisches Erzbistum, seit 1870. 13. Czernowitz, Metropole der Bukowina und von Dalmatien, besaß die Ruthenen und anderen eisleithanischen Orthodoxen, verselbstständigt nach der Teilung der österreichischen Monarchie in zwei administrativ unabhängige Gebiete, 1873; 14. Kirche des Königreichs Serbien, selbstständig seit 1879; 15. Rumänen, seit 1885. Autokephal war ebendamals auch die Kirche der Georgier (Ikerer); sie ist jedoch ganz von der russischen absorbiert. In einem losen Verhältnis zu dem ökonomischen Patriarchat steht die Kirche von Bosnien und Herzegowina. Sie besteht aus drei Metropolen, die gegeneinander selbstständig sind. Die österreichische Regierung zahlt auf Grund einer Vereinbarung von 1880 dem Patriarchen noch eine bescheidene Summe und ernimmt die Metropolit unter einer gewissen Mitwirkung derselben; der ernannte Metropolit ist vom Patriarchen unabhängig. Es ist interessant, wie riesengroße und minimale Gebiete innerhalb des orthodoxen Kirchentums nebeneinander rangieren.

Die Gesamtziffer der Mitglieder der orthodoxen Kirchen wird etwas über 100 Millionen betragen, wovon auf Rußland 85 Millionen zu rechnen sind. Eine genaue Statistik ist zumal für die Türkei nicht zu erreichen.

Fast alle Neuorganisationen, die in den letzten Jahrhunderten innerhalb des Gebietes der Orthodorie getroffen wurden, sind auf Kosten der Macht des ökonomischen Patriarchen geschehen. Die verfassungsrechtliche Grundidee, die in der alten Zeit den Sitz von Konstantinopel groß werden ließ, hat in der neuen dazu gerichtet, ihn immer mehr zu schwächen. Der kanonische Grundsatz, daß der Kirchenschematismus dem staatlichen nachzubilden sei, ist in der neuen Zeit hauptsächlich dahin ausgedeutet worden, daß souveräne Staaten werdende Gebiete mit Recht, ja mit „Notwendigkeit“, auch autokephalen Kirchen erhalten müßten. Es ist dem ökonomischen Patriarchen zur Ehre anzurednen, daß er sich meist mit Würde darin gefunden hat, immer wieder alte „Provinzen“ aus seiner Obdientz zu entlassen, und daß er ihnen seinen Segen dabei nicht verweigern hat. Milas teilt S. 288 f. das Schreiben mit, durch welches die Kirche von Serbien als *zarovizna avtokefala, ανεξάρτητος και αυτοδιοίκητος* anerkannt wird; es hat neben dem, daß wir darin sehen können, wie die Stellung der Landeskirche als solcher im Verhältnis zur Gesamtkirche gedacht wird, den Reiz, die vornehme Stimmung des Patriarchen der als *πνευματική ἀδελφική* verselbstständigten neuen Kirche gegenüber zu bekunden. Der ökonomische Patriarch ist immer in hohem Maße auf Repräsentation angewiesen gewesen, er ist es jetzt mehr als je, denn er ist kaum noch etwas anderes als eine symbolische Figur. Doch darf er sich betrachten als den berufenen Wächter aller orthodoxen Traditionen. Man hat nicht immer auf ihn gehört und wird auch in Zukunft oft nicht auf ihn hören, aber sein Ansehen gehört zu den Unponderabilien der orientalischen Kirche. Die wirkliche

Wachsbefugnis des ökumenischen Patriarchen reicht auf europäischer Seite nicht mehr weiter als die des Sultans und selbst in diesem Gebiete muß er sich, zumal in Mazedonien und Albanien, noch stetige Verkürzungen zu Gunsten der Bulgaren und Serben gefallen lassen. Auf asiatischer Seite ist in den letzten Decennien wenigstens in den Küstenstädten 5 die griechische Bevölkerung sehr gewachsen. Bei Hübner-Zurajschef S. 11 ist die Gesamtbevölkerung der Türkei auf europäischer Seite „geschätzt“ auf etwas über 6 Millionen (es handelt sich dabei nur um die unmittelbaren und vollständigen Herrschaftsgebiete des Sultans), davon rund 40% orthodoxe Christen, also etwa 2½ Millionen; für Kleinasien (inkl. der Inseln) scheinen ea. 2 Millionen angesetzt werden zu dürfen. Das offizielle 10 Prädikat des ökumenischen Patriarchen ist *ἡ Ἀρχιεπισκοπὴ Παναγιώτης*. Ihm unterstellt sind 74 (bez. wenn die von Österreich okkupierten Gebiete Bosnien zc. noch mitgerechnet werden, 77) Metropolen (Prädikat: *ἡ Ἀ. Θ. Μαζαριώτης*), die jedoch größtenteils keine „Bischöfe“ mehr unter sich haben. Nur fünf von ihnen haben solche Untergeordnete, die meisten (acht) der von Kreta; alles in allem giebt es 20 abhängige Bischöfe; f. die Verzeichnisse bei Reinhardt S. 136 ff. u. 150 f. Die Einkünfte des Patriarchen sind neuerdings fixiert worden auf 500 000 Piaster, d. i. etwas über 80 000 Mark, eine sehr bescheidene Summe, wenn man hört, wie weitgehende Anforderungen mit Bezug auf Wohltätigkeit u. dgl. an ihn gestellt sind. Es kommen allerdings auch noch gewisse 15 Nebeneinnahmen in Betracht. — Die drei anderen Patriarchen des türkischen Reichs, die seit dem Mittelalter in starke persönliche Abhängigkeit von ihrem vornehmeren „Bruder“ geraten waren, sind neuerdings wieder selbstständiger geworden. Am meisten im Aufblühen begriffen erscheint der Patriarchat von Alexandria, welcher gegenwärtig 50—60 000 Seelen befaßt, Hübner-Zurajschef, S. 2 (er hatte vor einem Menschenalter noch kaum 10 000). — Das „bestehaltene Stück der alten griechischen Kirche des Orients“ nennt 20 Voßs (S. 114) mit Recht das autokephale Erzbistum Cypern: es hatte nach Hübner-Zurajschef (S. 22) im Jahre 1891 etwa 160 000 Seelen. — Das Prädikat der drei Patriarchen ist abgestuft, nur der von Alexandria ist auch eine *Παναγιώτης*, die beiden anderen bloß *Ἀγίας*, wie auch der *ἀρχιεπισκοπὸς τῆς Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Κρήτης*.

Bekannt ist der Hader, in welchem der ökumenische Patriarch mit der bulgarischen Kirche lebt. Er hat bisher eine Anerkennung des bulgarischen Erarchen (der in Konstantinopel residiert) nicht ausgesprochen, betrachtet die bulgarische Kirche vielmehr als „schismatisch“. In dieser Frage tritt eine Unklarheit der kirchlichen Verfassungsidee zu Tage. Der Patriarch ist bereit alle diejenigen Gebiete kirchlich zu verselbstständigen, die politisch 35 verselbstständigt werden. Die Bulgaren aber beanspruchen als „Nation“ auch kirchlich verselbstständigt zu werden. Das involviert ihren Anspruch auch auf „türkischem“ Boden eine eigene Kirche darzustellen. Die Synode des Patriarchen in Konstantinopel 1872 hat dieses Streben unter dem Titel des „Pöbelismus“ für irrgläubig erklärt. Die Bulgaren (auch die Serben) haben mit Hilfe der Pforte erreicht, daß in manchen Orten ein Bischof 40 ihrer Nation neben dem vorhandenen griechischen Bischof installiert ist. Das geht wider den altkirchlichen Grundsatz, daß an einem Orte nur ein Bischof sein dürfe. Natürlich steht bei den Bulgaren die Hoffnung im Hintergrunde, auf die Dauer die zunächst kirchlich beanspruchten Gebiete auch politisch gewinnen zu können. — In anderer Weise hadert der Patriarch mit Rumänien, hier allerdings nicht sowohl mit der Kirche, als mit dem 45 Staate. Durch die Freigebigkeit der alten Hospodare der Moldau und der Walachei hatte der ökumenische Stuhl (daneben besonders auch der von Jerusalem) große Liegenschaften, *μετοχές*, in diesen Länden erhalten. Unter dem Fürsten Rusa sequestrierte die rumänische Regierung mit den meisten Klöstern auch diese Metochien. Der Wert der letzteren wird auf 120 Millionen Drachmen (Francs) veranschlagt. Die rumänische Regierung bot den Besitzern eine Abfindung von 27 Millionen Drachmen. Aber die Pa- 50 triarchen lehnten diese ab und bestanden auf ihren „Rechten“. Gelzer nennt das a. a. O. sehr richtig „ebenso großartig wie unpraktisch“. Denn seit 1867 hat die rumänische Regierung nummehr die Frage für erledigt erklärt und hält einfach an ihrem „Naube“ fest. Mehnliche, wenn auch nicht ganz so rücksichtslose Rechtsverletzungen hat sich der ökumenische 55 Patriarch von der russischen Regierung gefallen lassen müssen.

2. Was die verschiedenen Landeskirchen tatsächlich zu einer einheitlichen Großkirche verbindet, ist die gemeinsame Tradition und die durch sie dargebotenen gleichen Normen. Als solche kommen in Betracht:

A. Das gemeinsame kanonische Recht. Es befaßt in einer nicht allzu großen 60 Summe altkirchlicher Satzungen diejenigen Bestimmungen, die allein völlig unbedingte

Geltung haben. Ihnen, den *ἀγιοὶ καὶ ἱεροὶ κανόνες*, stehen 77 Teile von der alten römischen Reichsgesetzgebung her eine Reihe von *νόμοις*. Beide Arten von Normen sind ergänzt, zum Teil nur maßgebend interpretiert durch spätere Synoden, unter denen diejenigen von Konstantinopel bzw. des öumenischen Patriarchen besond. hervorgehoben wgl. diese letzteren in der Sammlung von I. Pedrós, *Κανόνες καὶ νόμοι, ἀποστολικά, 5* *λύσεις, θεαπλάματα τῶν ἀποστόλων πατριάρχων Κωνσταντινουπόλεως*, 1888 ff., soviel ich weiß, noch nicht mehr als 2 Bde. Natürlich ist die auf die Kirche bezügliche staatliche Gesetzgebung auch in stetigem Fluße. Aber sie muß eben in Übereinstimmung bleiben mit den alten Normen. Zu diesen werden auch die „von den Vätern überlieferten Gewohnheiten“, die kirchliche *εὐρύθεια*, das *ἔθος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐρεγομένην*, die 10 *ἔθιμα καὶ διατεταώσεις τῆς ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, gerechnet. Auch die Ansichten bestimmter großer Kanonisten gelten, ihre *ἀποστολὴς καὶ ἀποτίμησις* auf schwierige *ἐροτήσεις*, in immerhin begrenztem Maße, als Normen. Eine eigene und formell festgelegte „Gesetzgebung“ haben, wie Milas S. 128 bemerkt, nur die europäischen orthodoxen Landeskirchen, Montenegro ausgeschlossen (welches sich, wie es scheint, an 15 Rußland hält). Für den Patriarchat von Alexandria in arabischer Zeit ist zu vergleichen W. Niefel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandria*, 1900. Die Praxis der Gegenwart hält sich auch in den nicht unmittelbar zu Konstantinopel gehörigen, bzw. nicht aus dem öf. Patriarchate hervorgewachsenen Kirchen, an die von diesem ausgegangenen günstigen Normen, wenigstens in allen wesentlichen Fragen. 20

Das Grundgesetz der Orthodorie in derjenigen Weise, die oben bezeichnet worden, ist der sog. Nomokanon (s. d. A. v. S. 151 f.). Derselbe erfuhr 883 seinen Abschluß und ist 920 auf einer großen Synode zu Konstantinopel für die „gesamte christliche Kirche“ verbindlich erklärt worden, s. Milas S. 177. Es darf als ausgemacht gelten, daß der Nomokanon nicht, wie man lange geglaubt hat, auf Photius zurückzuführen ist. Er reicht sicher 25 bis ins 7. Jahrhundert hinauf und ist später nur noch ergänzt worden, in der Zeit des Photius. Vgl. näheres in Konfessionskunde I 200 f. Der Nomokanon ist eingeteilt in vierzehn sachlich geordnete Kapitel und befaßt sowohl kirchliche *κανόνες* als staatliche *νόμοι*. Von ersteren werden als maßgebend verwertet die *Canones apostolorum* (in der durch das Concilium quinisextum gebilligten, spezifisch orientalischen Zahl von 85 30 Verordnungen), sodann diejenigen der sieben öumenischen Konzilien, ferner solche einer Reihe von Partikularkonzilien (der sog. „zehn topischen Synoden“) seit dem 1. Jahrhundert (Neyra, Neo-Cæsarea, Gangra etc.), hierbei sind auch die beiden Synoden des Photius von 861 und 879 herangezogen: die letztere wird von den Griechen besonders hochgeschätzt und auch, in übrigens unverbindlichem Sprachgebrauch, als „achtes öfume 35 nisches Konzil“ bezeichnet. Neben diesen „apostolischen“ und „synodalen“ Erlasse sind benutzt die sog. „*Κανόνες τῶν δεκάτρεσσι πατέρεσσι*“ (von Dionysius von Alexandria bis Tarasius von Konstantinopel, gest. 809). Im athenischen Syntagma (s. oben S. 111, n) ist der Nomokanon in Bd I abgedruckt. In Bd IV, wo die *κανόνες* der „*πλ. Väter*“ in ihrem vollständigen Wortlaut und Zusammenhang mitgeteilt sind, schließen die Her 10 ausgeber S. 386 ff., unter einer freilich erst im Register, S. 621, dargebotenen Überschrift „*Ανάγoga*“ noch eine Anzahl Vorschriften, Anworten etc. besonders angesehener weiterer Theologen und Synoden bis zum 9. Jahrh. (Chrysostomus u. a., Konstantinopel überwiegt) als gleichwertig an, erst zum Schluß auch dieser Serie, S. 116, findet sich hier: *νόμος τῶν ἱερῶν κανόνων*. Die Herren Aballis und Koillis haben damit, genau genommen, 15 eine eigenmächtige Erweiterung des „*κανόνες*“ vorgenommen, doch sind sie dabei in Übereinstimmung mit einer altkanonistischen und von den Synoden, die sich mit ihrem Syntagma befaßten, gebilligten „Gewohnung“. Die staatlichen „*νόμοι*“, die der Nomokanon heranzieht, sind die Rechtsbücher Justinians. Diese Bestimmungen sind naturgemäß am meisten praktisch außer Kurs gekommen. Seit dem 12. Jahrhundert 30 haben Kompilationen älterer und neuerer kaiserlicher Gesetze, das Prochirum, die *Επαναγωγή*, besonders die sog. Basiliken, die Sammlungen Justinians im Gebrauch und in der eigentlichen Rechtskraft verdrängt. Die kritisch beste Ausgabe ist die von Bura (oben S. 444, 37), II, 433 ff.

Was neben den genannten eigentlichen „Rechtsquellen“ die Kommentare betrifft, die 55 von Kanonisten geschaffen sind und die allenthalben die Interpretation leiten, so ragen unter diesen Gelehrten besonders hervor Johannes Zenaras (Mönch auf dem Athos), Alexius Aristides (in Konstantinopel) und Theodor Balsamon (zuerst Würdenträger an der *μεγάλη ἐκκλησία* zu Konstantinopel, zuletzt Patriarch von Antiochia), alle drei dem 12. Jahrhundert angehörend. Eine alphabetische Übersicht über die Materien, die die 60

„Canones“ behandeln, gab im 11. Jahrhundert der Priestermonch Johannes Blastares; sie war sehr verbreitet und einflußreich. Vielleicht noch mehr wurde das eine auch die zivilen Gesetze mit verarbeitende Sammlung, die Hexabiblos, des auch im 14. Jahrhundert schriftstellersenden Konstantin Harmenepulos, Richter in Thessalonich. An letzterer Arbeit knüpft in neuerer Zeit das sog. *Hydázior* der Athosmönche Nikodemus und Agapius an, welches 1793 erschien und von einer Synode zu Konstantinopel sanktioniert wurde. Rußland und die anderen slavischen Kirchen besitzen eine Übersetzung und Kommentierung des Nomokanon in der sog. Kormtschaja Kniga (soviel wie „Pedalion“, Buch des Steuerers, nämlich des Schiffs der Kirche; das slavische Werk ist viel älter als das griechische und wird für dieses den Titel geliefert haben; vgl. Tschedomilj Mitrovitz, Nomokanon der slavischen morgenländischen Kirche oder die Kormtschaja Kniga, 1898). Für die rumänische Übersetzung und Bearbeitung des Nomokanon vgl. Milas S. 191 ff. Alles Recht und alle Verwaltung realisiert sich in der orthodoxen Kirche durch „Synoden“. An diesen haben die Laien überall einen geregelten Anteil, zumal auch in Personalfragen der Hierarchie. In Rußland liegt die ganze Kirchenregierung in den Händen des „hl. Synods“. Diese Kirche hat überhaupt kein „geistliches“ Oberhaupt mehr. Daß der Staat, der Landesherr, Rechtsbefugnisse über und in der Kirche bis an die Schwelle der „Mysterien“ hat, ist überall zugestanden und eben „öströmische“ Tradition.

Das kanonische Recht regelt nicht nur das Leben der Kirche in sich selbst, die hierarchischen Organisations- und Standesfragen, die Fragen der Mitgliedschaft der Kirche, der Rechte der Laien an die Kirche zc., sondern dadurch, daß es zum Teil Strafrecht, ferner Vermögensrecht, zumal dadurch, daß es auch Eherecht ist, viele Verhältnisse des bürgerlichen Lebens. Es ist an seinem Teile die Grundlage für eine große Gleichförmigkeit gerade auch der „äußern“ Verhältnisse, der sozialen Beziehungen in den orthodoxen Völkern. Gewiß ergibt die Verschiedenheit der Volksindividualitäten auch sehr bemerkbare Differenzen, aber ein Orthodoxer wird sich in den verschiedenen seiner Kirche ergebenden Vändern oder Völkern relativ leicht heimisch fühlen.

B. Das gemeinsame Dogma. Gestattet das gemeinsame kanonische Recht immerhin noch manche praktische nicht unbedeutende Variationen in der Anwendung auf die einzelnen Vänder, so ist das Dogma der Orthodoxie kaum zu nuancieren. Soweit es produziert ist, gilt es für absolut. In der Theorie wird festgehalten, daß es noch „erweitert“ werden könnte, durch „ökumenische Synoden“. Aber die Aussicht auf solche bewegt niemanden ernstlich, praktisch ist nach orthodoxer Empfindung das Dogma fertig. Die „sieben“ alten ökumenischen Konzilien, deren Zahl schon an sich darauf deutet, daß sie ein heiliges Ganzes sind, haben ihm gegolten; mehr als sie geschaffen haben, braucht der Glaube jedenfalls nicht. Es ist ein ziemlich einfacher Tatbestand von Lehren, der damit festgelegt ist, um so einfacher, als es sich dabei mehr um Formeln als Gedanken handelt. Die Knappheit und die dem Volke unter Reduktion aller Begriffe auf die schlichtesten (nicht etwa die verständlichsten) Worte zum Bewußtsein gebrachte Festigkeit des Dogmas hat eine mächtig uniformierende Kraft für das religiöse Empfinden. Vermöge dieser ist überall in der orthodoxen Kirche die gleich tiefe Abneigung gegen „Neues“ vorhanden. Nur das Bleibende kann ein Wahres sein und was lange „geblieben“ ist, „ist“ wahr, es hat den Beweis seines Rechtes erbracht. Im gleichen „alten“ Glauben begegnen sich alle Orthodoxen. Nun ist natürlich die orientalische Kirche nicht wirklich mit ihren Gedanken seit dem Altertum stehen geblieben. Das 17. Jahrhundert ist für sie zumal noch eine Periode gewesen, die faktisch, wenn auch nicht dem Bewußtsein nach, dem alten Dogma Erweiterungen gebracht hat. Eine Reihe bis dahin „frei“ das „Dogma“ umspielender, in der praktischen Anwendung dasselbe ergänzender Anschauungen ist damals, auf den Synoden, die den „Neuerungen“ des Cyrillus Zakaris galten, kodifiziert worden. Die Synode zu Jerusalem 1672 (s. d. M. Bd VIII S. 703) kann praktisch nur verglichen werden mit den wichtigsten der „alten“ Synoden, auf die die orientalische Kirche ihr Dogma zurückführt. Zeit jener Zeit ist für diese Kirche nicht mehr bloß festgelegt, daß Gott als *toús theoús*, Christus als Gott und Mensch in gleich wahrer Zweifelt der Naturen zu denken sei, sondern auch das meiste dessen, was man von den Mysterien, der Rechtfertigung und anderem in dem Doppelgegensatz zu den *πατριστί* und den *διαμαρτυρούμενοι* plötzlich manchen Orthodoxen unsicher Gewordenen zu „denken“ habe. Es sind immerhin deutliche, ja scharfe Linien, die damals gezogen wurden. Und es hat sich um gemeinsame Aktionen aller Autoritäten gehandelt. Aber die Vorstellung ist doch nicht entstanden, daß man das Dogma erweitert habe. Im Gegenteil, man hat



sich fast noch mehr wie zuvor an die Vorstellung gehängt, daß das Dogma von den Vätern stamme. Das Richtige daran ist, daß eine kontinuierliche Zustimmung das Dogma seit alters unbroken hatte. Man gab eigentlich nur dieser Ansicht, in antikerischer Wendung besonders gegen die an den Thoren klopfenden protestantischen, doch nur undeutlich vernommenen, Ideen des Westens, und deshalb empfand man sich nicht als produktiv, sondern höchstens als reproduktiv gegenüber der Überlieferung. Die gemeinsamen Aktionen mit Bezug auf die Lehre im 17. Jahrhundert haben erst der modernen orientalischen Kirche wieder ein Gepräge von eigentlichem „Konfessionalismus“ gegeben, wie es die patriarchalische Kirche befaß, sie auch zweifellos schärfer. Es kommt vorwiegend nur gewissen Kreisen der Bildung zu klarerem Bewußtsein, daß im Namen der Kirche eine „Lehre“ zu vertreten, zumal auch zu verteidigen sei. Aber diese Kreise in Konstantinopel, Athen, Moskau, Petersburg sind schließlich doch die führenden.

Bislang ist der Begriff der Toleranz, der Gewissensfreiheit, in der orthodoxen Kirche noch ein unbegriffener. Man toleriert Angehörige anderer Kirchen, auch anderer Religionen. Rußland bedrängt die zahlreichen Muhammedaner in seinem Gebiete nicht. Aber seine Kasaknicks, die Sündisten zc. spüren die Überzeugung der orthodoxen Kirche und ihres „Schutzherrn“, des Zaren, daß wer in ihr getauft ist, wer „ein Kreuz hat“, auch an das Dogma gebunden sei. In Griechenland ist Kairis, der dem orthodoxen Christentum ein „vernunftgemäßes“, eine Art von „supranaturalem Nationalismus“ (den sog. *θεοκρατία*) entgegensetzte, im Gefängnis gestorben, 1853 (s. Kyriakos, der das offenbar ein gerechtes Los findet, S. 191 ff.). Einen Mann wie Tolstoi schützt nur sein europäischer Ruhm. — Es giebt in beschränktem Maße gegnerische Richtungen innerhalb der Orthodoxen. Es hat nie an sog. *λαϊκώδηγορες* gefehlt. Neuestens giebt es, wohl mehr unter den Laien, als unter den Theologen, einen gewissen orthodoxen „Liberalismus“, der Fragen wie die der Reform des Kalenders, der Gestattung einer zweiten Ehe für den Klerus u. dgl., wenigstens diskutieren möchte. Schon das wird mißliebiger empfunden. Am ehesten hat eine freie Bahn für subjektive Spekulationen die mystagogische Theologie; wer sie pflegt, gilt durch seine Art von theologischem Interesse, die „geistliche“ Ausdeutung der Riten, eo ipso für „dogmatisch“ sicher, so mag er sich in „Gedanken“ mehr oder weniger nach seinen persönlichen Empfindungen ergeben.

Normgebende Dokumente der Lehre sind die folgenden: a) Allen anderen absolut voraus „das Symbol“, ehemals mit Vorliebe als *ἡ πίστις*, in modernen Schriftstücken gern auch als *ἡ δοξολογία τῆς πίστεως* bezeichnet. Es gilt für verfaßt durch die beiden ersten ökumenischen Synoden, 325 und 381. Vgl. zu seiner Geschichte den Art. „Konstantinopolitanisches Symbol“ in Bd XI, S. 12 ff. Seine Legende, seine wirkliche (nur mutmaßlich festzustellende) Herkunft, darf hier auf sich beruhen. Seit Justinian ist es das Symbol der „Reichskirche“. Bei der Taufe und bei der eucharistischen Feier hat es seine feste Stelle. Seit dem 17. Jahrhundert ist es oft der Gegenstand theologischer Auslegung gewesen; es ist das Rückgrat jeder „Dogmatik“. Seine innere Verbindlichkeit wird daraus hergeleitet, daß es ein Compendium der Lehre der hl. Schrift sei. Die orthodoxe Kirche geht nicht von dem Gedanken ab, daß die Bibel die primäre Quelle alles „Rechtes“, zuoberst aller autoritativen Lehre sei. (Voss hat 121 f. mit Recht festgestellt, daß die Ansichten über den Ursprung des biblischen Kanons bis jetzt nicht ganz einhellig sind: die Synoden des 17. Jahrhunderts wollen die sog. Apokryphen des ATs, d. h. die dem hebräischen Kanon fremden Stücke der LXX, mit zur „*συνὰ γράφῃ*“ gerechnet wissen; sie sind jedoch nicht allenthalben durchgedrungen. Die hl. Schrift repräsentiert das unmittelbare *jus divinum* in der Kirche. Aber, wie Milas sich S. 76 ausdrückt, „der Inhalt dieses *jus divinum*, speziell was die Lehre betrifft, ist aus den symbolischen Büchern zu entnehmen.“ Damit ist die Bibel praktisch zu Gunsten der „Tradition“ zurückgestellt. Das „Symbol“ wird im Grunde empfunden, als gehöre es in die Bibel, es hat Teil an dem Prädikate der „Heiligkeit“ wie die „Schrift“, es ist die „hl. Schrift“ in einer *περιγραφή*. Was man die „symbolischen Bücher“ nennt, hat die Bedeutung weniger zusammenzufassen als zu erläutern, was Bibel und Symbol verlangen. Der Ausdruck „symbolische Bücher“ ist eine Anlehnung an protestantischen Sprachgebrauch. Auch Meschoras in dem oben S. 436, 59 namhaft gemachten Werke übt ihn, sein *τόμος α'* gilt den *συμβολικὰ βιβλία*. Es ist noch keine Übereinstimmung erreicht über den Umfang derselben; noch keine Synode hat ihn fixiert. Unbestritten den ersten Rang unter ihnen nimmt ein

b) die *Confessio orthodoxa* des Mogilas von Kiew; vgl. Art. „Mogilas“ in Bd XIII, S. 249 ff. Sie ist 1638 verfaßt und wurde von sämtlichen Patriarchen

gebilligt, den griechischen 1662 und 63 (a. a. V. sind die Zahlen  $\Sigma$ . 250, 48—50 zu ferrigieren), von russischen wiederholt; von Peter d. Gr. ist sie in das „geistliche Reglement“, die Urkunde der Konstitution des „hl. Synods“ 1721 mit aufgenommen. Sie bietet die erste ausgeführte Erklärung des „Symbols“. Vgl. Kimmel I, 56 ff.; Meseloras I, 876 ff. (vorher bei beiden die griechischen Testimonien über ihre „ $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ “); Loofs  $\Sigma$ . 128 f. Ihr sehr nahe in der Schätzung steht

e) die Confessio Dosithei (Patriarch von Jerusalem), die 1672 von der Synode zu Jerusalem sanktioniert wurde. Sie wurde 1723 durch ein Sendschreiben sämtlicher griechischen Patriarchen der russischen Kirche empfohlen und ist von daher auch dort als autoritativ anerkannt; s. Kimmel I, 425 ff.; Meseloras I, παράτρ.  $\Sigma$ . 103 ff.; Loofs  $\Sigma$ . 129. Eine deutsche Übersetzung s. in RJTh I, 210 ff. Besonders Interesse hat sie für die Lehre von den Mysterien, Deer. XV. Vgl. d. N. Dosithéos Bd V  $\Sigma$ . 1 ff.

Alle anderen Schriften sind von mehr arbiträrer Gültigkeit. Milas nennt noch als besonders wichtig den Katechismus des Philaret, Metropolit von Moskau, gest. 1867; er ist in der That in Rußland unter der Sanktion durch den hl. Synod (seit 1840) allgemein verbreitet und auch von den griechischen Patriarchen anerkannt; s. Schaff, Creeds, I, 71 u. II, 115 ff. (hier eine englische Uebersetzung der „großen“ Ausgabe; eine deutsche Uebersetzung bei Blumenthal, Gesch. d. Kirche Rußlands von Philaret [von Tschernigow] II, 298 ff. — Die „kleine“ Ausgabe war mir nicht zugänglich); Loofs  $\Sigma$ . 129. — Meseloras bevorzugt speziell griechische Dokumente, so besonders die „Antworten“ des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel (s. den Art. Bd VIII,  $\Sigma$ . 660 ff.) an die Tübinger Theologen (ediert zuerst 1584), auch das von Kimmel bereits aufgenommene „Bekenntnis“ des jungen Metrophanes Kritepulos (s. den Art. in Bd XIII,  $\Sigma$ . 30 ff.), das doch keinerlei Autorität genießen würde, wenn sein Autor nicht Patriarch von Alexandria geworden wäre (gest. e. 1640).

Nicht mit Unrecht hat L. Petit in einem Aufsatz „L'entrée des catholiques dans l'église orthodoxe“, EO II,  $\Sigma$ . 129 ff. sich verwundert, daß niemand bisher daran gedacht habe, das Bekenntnis, das römische Katholiken, die zur orientalischen Kirche übertreten, abzulegen haben, als Quelle für das, was dieser Kirche in Hinsicht des Glaubens maßgebend sei, zu werten. Eine Synode zu Konstantinopel hat die „Akoluthie“ für diesen Uebertritt vorgeschrieben; sie ist einfach, und die „Absagen“ und das „Gelöbniß“ sind kurz: im Positiven wird nur die feierliche Recitation des „Symbols“ verlangt!  $\Sigma$ . den Wortlaut der ganzen Handlung bei Petit, sonst im Ath. Syntagma V, 143 ff., bei Gedeon, Αναστάσις II, 65 ff., bei Matkov, Die Sacramente d. orth. kath. Kirche d. Morgenlands,  $\Sigma$ . 146 ff. Zu vergleichen damit ist bei Matkov  $\Sigma$ . 164 ff. das „Ritual der Vereinigung der Prinzessin Dagmar von Dänemark (Braut des Großfürsten Thronfolger) mit der orthodoxen Kirche“; es zeigt, was ein Protestant zu bekennen hat: das ist recht instruktiv.

Wie die „Kanonen“ für das „Recht“, so sind natürlich für das „Dogma“ die wissenschaftlichen „Theologen“ nicht ohne Belang. Es würde an diesem Orte zu weit führen, festzustellen, wer da etwa besonders zu nennen wäre. Ich habe in meiner Konfessionsl.,  $\Sigma$ . 283 ff. die wichtigsten Theologen, die mir bekannt geworden, kurz charakterisiert. Für moderne russische „wissenschaftliche“ Autoritäten vgl. jetzt K. Graß, Gesch. d. Dogmatik in russischer Darstellung; hier werden besonders Makári (gest. 1882 als Metropolit von Moskau) und Zikvstr (lebt noch in einem Kloster zu Kiew) vorgeführt. Eine Reihe moderner griechischer anerkannter Theologen macht Loofs  $\Sigma$ . 131 f. namhaft. Er notiert zumal auch eine größere Anzahl von „Katechismen“,  $\Sigma$ . 128 Anm. 6. Seine Freundlichkeit hat mir einige, die ich noch nicht kannte, zugänglich gemacht. Am wertvollsten oder einflussreichsten dürfte die in Konstantinopel und Athen in den Schulen eingeführte  $\text{Τετὰ καθήκοντος}$  von A. N. Βεραυδάκης sein. Wichtiger als alle solche Einzelwerke ist die Thatsache, daß die Russen und Griechen die wissenschaftliche Theologie in Hochschulen pflegen. In Athen hat die Universität eine theologische Fakultät. Doch braucht in Griechenland der gewöhnliche  $\pi\alpha\tau\epsilon\rho$ s nicht mehr als den Ritus zu lernen. Der öf. Patriarch unterhält in Chalki ein theologisches Seminar, (auch nur die Pflanzstätte des höheren Klerus). In Rußland giebt es in Moskau, Petersburg, Kiew, Kasan „geistliche Akademien“. Österreich hat für seine orthodoxen Theologen in Czernowitz eine theologische Fakultät eingerichtet (für den ganzen Klerus?). So gebunden die Dogmatik ist, die gepflegt wird, so frei und tüchtig sind manche historische Arbeiten. Nur notieren will ich hier das letzte griechische dogmatische Werk, Z. Ρόνας (s. bereits oben  $\Sigma$ . 444, i),  $\Sigma$   $\text{Σύνταγμα λογιματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας}$ , tom I, 1903. —

Die RTh bietet regelmäßig Übersichten über neue Schriften griechischer und slavischer Theologen. Vgl. hier auch (II, 150 ff.) einen Aufsatz von Berewitsky, La Presse religieuse de Russie.

C. Der gemeinsame Kultus. Das dritte Merkmal der Einheit der orthodoxen Kirche ist für das Volksbewußtsein das deutlichste und bei weitem das wichtigste. Vom kanonischen Recht und Dogma wissen viele kaum etwas, den Kultus leben und erleben alle täglich. Und es ist das Hauptcharakteristikum dieser Kirche gegenüber den anderen, welche Rolle in ihr der rituelle Vollzug des Gottesdienstes und die Feier der Mysterien spielt. In Bezug auf die Uniformität des Kultus steht die orientalische Kirche der römischen freilich in gewisser Weise nach. Sie bedient sich nämlich der Landessprachen. Es gibt deren noch vier: das Griechische, Slavische, Rumänische, Arabische. Das Syrische ist, soviel ich weiß, nirgends mehr im Brauch. Im Patriarchate von Antiochia, wo man es am ehesten vermuten könnte, ist das Arabische, (in gewissen Stücken) auch das Griechische, die Kultsprache; vgl. Art. „Antiochia“ RXX I, 952. Das Georgische ist außer Brauch gesetzt, seit die Autokephalie der Kirche aufgehoben ist, 1815, und in Tiflis ein russischer Erarch residiert; s. Art. „Iberien“ RXX VI, 567, auch Nilles, Aus Iberien oder Georgien, RTh 1903, S. 635 ff. Eine wirklich lebendige Sprache ist nun freilich das Kirchen-slawisch und Kirchengriechisch nicht mehr. Das erstere ist eine frühe Form der Sprache der Balkanslawen; es hat in den verschiedenen Ländern sich nach der Volkssprache modifiziert (so daß man jetzt ein Bulgarisch, Serbisch und Russisch-slawisch in der Kirchen-sprache unterscheiden kann), ist aber nirgends in Übereinstimmung mit der wirklichen Umgangssprache; s. Leroy-Beaulieu (oben S. 136, 60) III, 81 ff.; Jagic, Zur Entstehungsgeschichte der kirchenslawischen Sprache, MZA, 1900. Das Kirchengriechisch ist etwa das Griechisch der LXX und des NTs und steht vom heutigen vulgären Idiom weit ab. Nur das Rumänische ist in einer wirklich modernen Form Kirchensprache geworden, denn es ist überhaupt erst im Laufe des 18. Jahrhunderts in liturgischen Brauch gekommen; vgl. Vousquet, Le roumain langue liturgique, EO IV, 30 ff. Hat die orthodoxe Kirche keine Einheitsprache, wie die römische, so wirkt die relative Unverständlichkeit, welche die Kirchensprache doch fast überall für das Volk besitzt, in gewisser Weise nivellierend. Denn sie lenkt überall die Hauptaufmerksamkeit des Volkes auf den Kultus als solchen, und der ist allenthalben so sehr der gleiche, daß der Orthodoxe sich in jedem Lande von dem Gottesdienste, vor allem der Liturgie, heimisch angesprochen fühlt und die Gemeinschaft des religiösen Geistes unmittelbar empfindet. Erst das im Laufe des 19. Jahrhunderts neu erwachte scharfe Nationalgefühl der Völker, die zur Orthodorie hatten, hat es auf der Balkanhalbinsel dahin kommen lassen, daß Bulgaren und Serben das Griechische in ihren Kirchen nicht mehr dulden wollten; ein religiöses Interesse ist dabei nur mittelbar im Spiele!

Die inhaltlich fast vollkommene Übereinstimmung aller Landeskirchen im Kultus zeigt sich schon im Außerordentlichen, in der Berechnung des kirchlichen Jahres. Daß der gregorianische Kalender in Rußland und den christlichen Balkanländern noch nicht angenommen ist, hat seine Hauptveranlassung an dem Widerstreben der orthodoxen Kirche, ein Widerstreben, welches sie religiös zu motivieren weiß. Schon Jesern durch den besonderen Kalender zwar nicht die Wochentage als solche, wohl aber die Tage der Feste, sich abheben von den Tagen an denen der Westen feiert, ist der Osten für seine Gläubigen als eine besondere und in sich selbst einheitliche Kirche deutlich charakterisiert. Die Differenz des gregorianischen und julianischen Kalenders erweitert sich mit jedem Jahrhundert um einen Tag, sie beträgt seit 1900 dreizehn Tage. Nur das Osterfest fällt vermöge der besonderen Rechnung, durch die es für die einzelnen Jahre bestimmt wird, unter Umständen einmal auf dasselbe Datum, an welchem es auch im Westen gefeiert wird. Die Marien- und Heiligengebete sind großenteils besondere für die orthodoxe Kirche, nicht nur dem Datum, bezw. Tage nach, sondern auch in Hinsicht ihrer speziellen Veranlassung. Mit Bezug auf die Heiligen bestehen tiefgreifende Differenzen in dieser Kirche selbst nach den Landschaften und Orten, als in der römischen, doch keine solchen, daß dadurch das Einheitsgefühl alteriert werden könnte. Die Hauptsache aber ist, daß überall die gleichen Grundformen der kirchlichen Feiern selbst bestehen. Die Mysterien sind überall die gleichen, Tageszeit und Gestalt der regulären Feiern sind allenthalben identisch. Was sich an Nuancen der Riten unterscheiden läßt, ist minimal im Vergleich zu dem, was der Orthodore überall in Übereinstimmung findet. Nicht ganz zu übersehen ist, daß auch die Form der Kirchengebäude überall den gleichen typischen Charakter hat. Erwähnt sei hier nur die zu jeder orthodoxen Kirche gehörige hl. Bildertwand, die Ikonostase. Sie

trennt den Altarraum und zwei andere Räume, die nur für den Klerus zugänglich sind, von dem den Laien geöffneten Raum. Die Verrichtung des Priesters spielt sich zum Teil hinter den geschlossenen Türen ab. Es handelt sich stets um drei Türen, deren mittlere die „heilige“ *zav' ἁγία* ist, die „königliche“, hinter der speziell der Altar steht. Die „Türen“ sind notwendigerweise mit zwei Bildern, demjenigen Christi und demjenigen der *θεοτόκος*, geschmückt. In großen Kirchen ist die Monostase beliebig weiter mit Heiligenbildern versehen. Vgl. näheres über die typische Gestalt einer orthodoxen Kirche in meiner Konfessionst. I 487 ff.

Allem voran ist die Feier der Eucharistie, die „Liturgie“, überall im Gange der Handlung, in Lesungen und Gesängen, im priesterlichen Thun und im Mithandeln (Akt des Empfangens) der Gemeinde, die gleiche. Die orthodoxe Kirche hat zwei vollständige Formen der Liturgie, eine, die nach Chrysostomus und eine, die nach Basilius dem Großen benannt ist. Die erstere ist die regelmäßige; sie ist detaillierter, dennoch im ganzen zeitlich kürzer, als die — unzweifelhaft ältere — des „Basilius“, die besonders längere Gebete hat. Letztere wird nur an bestimmten Tagen, besonders in der Fastenzeit vor Fasten, daneben noch vereinzelt, so dem Basilius zu Ehren an seinem Festtage, 1. Januar, celebriert. Vgl. Lit. Chrysostomi bei Daniel, Cod. liturg. IV, 325 ff. (eine deutsche Übersetzung und Kommentar bei Cracau, Die Liturgie d. hl. Chrys., 1890), die Lit. Basilii bei Daniel IV, 421 ff. Noch ist zu nennen die *λεητοροῦν τῶν προηγιασμένων*, die auf „Gregorius Dialogus“ zurückgeführt wird, und wie der Name andeutet, keinen Konfessions- und Typkraft hat. Sie ist diejenige unvollständige Liturgie, die an bestimmten Tagen in den Fasten gebraucht wird. Andere Liturgien giebt es im Gebiete der Orthodoxie gegenwärtig nicht mehr. Die sog. Liturgia Jacobi ist längst nirgends mehr im Brauche, die Lit. Marci ist im 11. Jahrhundert in Alexandria zu Gunsten derjenigen Formen, die Konstantinopel vertrat, abgeschafft worden, Daniel IV, 135.

Für alle Arten von Feiern haben die orthodoxen Landeskirchen feste, von Unbedeutendem abgesehen, identische Formulare, die sog. „heiligen Bücher“. E. über diese *See Maffius* (konvertierter Grieche in Rom), *De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum*, 1646; Daniel IV, 314 ff. Die wichtigsten seien hier kurz bezeichnet. Sie sind meist neuerdings durch M. v. Malgiew nach der slavischen Form ins Deutsche übertragen worden; die hier beigegebenen Einleitungen orientieren nach manchen Seiten. Es giebt offizielle Ausgaben und die Drucke haben ihre Geschichte. Für die griechischen Kirchendrucke war lange Venedig der einzige Erscheinungsort, für slavische ursprünglich Cetinje. Jetzt haben die Landeskirchen ihre Sonderausgaben. Vgl. Krumbacher<sup>2</sup>, S. 658 f. In Venedig blüht noch eine Druckerei für kirchliche Bücher, *ὁ Φοῖνιξ*. Wie Ph. Meyer, *ThZ* 1893, Col. 12 hervorhebt, „geht man immer sicher“, wenn man sich an die hier erscheinenden Ausgaben hält.

a) Das *Τετυζόρ*. Es ist nichts als ein Verzeichnis aller regelmäßigen Feiern des Jahres, wobei die möglichen Koinzidenzen der Feste berücksichtigt sind, speziell das Zusammenreffen eines solchen mit dem Sabbath oder Sonntag. Notiert wird, was an jedem Feiertage nach dem speziellen Charakter für die Liturgie in Betracht kommt, was für die Horen u.; die Lesungen, Gesänge u. sind mit ihren Anfängen bezeichnet. Der celebrierende Priester wird sich danach informieren und vorbereiten für die Gottesdienste des Tages. Nur wer sachlich völlig orientiert ist über alle technischen Ausdrücke und in der Anlage der anderen, dem Speziellen dienenden hl. Bücher, wird sich in dem Typikon zurechtfinden bezw. von ihm Gebrauch zu machen wissen. S. eine Probe (Fest der Verkörperung des Herrn, 6. August) bei Milles, *Εορολόγιον* s. *Kalendarium* I<sup>2</sup>, p. LXV ss.

b) Das *Εὐχολόγιον*. In ihm findet man die vollständigen Texte der drei Liturgien, mit ihren regulären Vorbereitungsgottesdiensten, die Texte zur Feier der übrigen Mysterien, sowie zu einer Menge von Einzelhandlungen (Segnungen u.). Die in Deutschland bekannteste Ausgabe ist die von J. Gear (*Εὐχολόγιον* s. *Rituale Graecorum*, *complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum etc. cuilibet personae, statui vel tempori congruos*. Ed. II, Paris 1730). Auch hier ist manches nur andeutend bezeichnet. Mitgeteilt sind nur die Gebete, Zursatz u. dgl.; angegeben ist, was der Priester, der Diakon u. von Moment zu Moment zu thun hat. Die Bücher, die Malgiew ediert, sind zum Teil nur Stücke des Euchologiums, zum Teil Ergänzungen. Sie bilden als solche Sonderausgaben und haben offenbar in den verschiedenen Ländern einen mehr oder weniger verschiedenen Inhalt und Umfang. Vgl. *Liturgikon*, slav.

Sluschebnik (hier, nach der „Hierodialogia“ Ordnung der Vorklaren Hören oder Vorbereitungsgottesdienste, die Liturgien, aber auch noch eine Reihe von Gebeten für besondere Anlässe), 2. Aufl. 1902; Die Sakramente (außer dem der Eucharistie; mit Gebeten, die die Feiern locker oder je nach gewissen Gelegenheiten umgeben), 1898; Begräbnisritus (und einige spezielle und alternrümliche Gottesdienste; hier besonders viele „Weihungen“), 1898; Die Nachwache oder Abend- und Morgengettesdienst durch schreit durch die verschiedenen Zeiten, besonders auch durch die wichtigste Zeit des Jahres, die großen Fasten und die Osterzeit, 1892; dieses Werk wird wesentlich dem griechischen *Ὁρολόγιον* entsprechen. Andachtsbuch (private, häusliche Feiern), 1895. Bitt-, Dank- und Weibegottesdienste (noch eine Menge spezieller Gebete, Segnungen, Weihungen für Einzelgelegenheiten), 1897.

c) Das *Τριώδιον* und *Πεντηκοστήσιον*. Vgl. Malkew, Fasten und Blumen- triodion, nebst den Sonntagsliedern des *Ἑκτοῖχος*, 1899. Enthält die Besonderheiten der sog. beweglichen Feste, d. h. derjenigen, die vom Osterfeste abhängen. Das Triod regelt die Gottesdienste der Fasten und der hl. Woche, das Pentekostarion diejenigen des Osterfestes und der Zeit bis zum Sonntag nach Pfingsten (orthodoxes „Allerheiligen fest“). In dieser ganzen Zeit sind nur Kanones von je drei „Eden“ üblich, daher der Name, der für beide bezeichnete Bücher, wie auch der Titel bei M. andeutet, zugleich anwendbar ist.

d) *Ὁκτώηχος* und *Παρακλητικὴ*. Vgl. Malkew, *Ἑκτοῖχος* oder Parakletike 20 I. T., 1903 (noch nicht vollendet). Die beiden Namen bezeichnen auch nur Teile eines Gesamtwerks, das auch als Ganzes den erstgenannten Titel führen könnte. Es bezieht sich auf die Zeit vom Sonntag nach Pfingsten bis zum Wiederbeginn der großen Fastenzeit und enthält die Gesänge dieser Zeit. Der *Ἑκτοῖχος* im engeren Sinn befaßt die an den „gewöhnlichen“ (also nicht mit einem „Feste“ sich treffenden) Sonntagen dieser Zeit 25 üblichen Gesänge in der Verteilung auf die einzelnen; das zweitgenannte Werk gilt den Gottesdiensten, die in dieser Zeit auf Wochentage fallen. Die „acht Töne“ repräsentieren, daß ich so sage, Stimmungen der Weisen oder Melodien. Vgl. Neale (oben S. 136, 50), S. 830; auch Daniel, IV, 320 (wie Neale es ausdrückt: grave, mournful, mystic, harmonious, joyful, devout, angelic, perfect, peregrine). Je acht Sonntage 20 bezeichnen einen Cyklus der *ἡμέραι*, die Wochengottesdienste haben den „Ton“ ihres Sonntags.

e) *Ψαλτήριοι*, *Εὐαγγέλιον*, *Ἀπόστολος* sind die arrangierten biblischen Lesestücke der Gottesdienste.

f) *Μηραῖα* und *Μηνολόγιον*. Vgl. Malkew, Menologien, 2 Bde 1900 u. 1901; 35 Nilles, *Εορτολόγιον* s. Kalendarium, I<sup>2</sup>, p. XLIXss. Betreffen die Heiligentage, nämlich teils die Historie der Heiligen (zum Vorlesen), teils die speziellen, den einzelnen an ihrem Festtage zukommenden Ehrungen durch Hymnen; dazu die Lesungen und Gebete ihrer Feste. Die Menäen sind in zwölf Bänden befaßt, anhebend mit dem September (am 1. September beginnt das altbyzantinische Jahr, welches noch als „Kirchenjahr“ 10 gilt — das bürgerliche Jahr ist seit Peter dem Großen mit dem des Westens in Uebereinstimmung gebracht). Das Menologium ist nur eine knappe Form der Menäen, unter Vorwiegen des historischen Stoffs. Ein anderer Name dieses Werkes nur ist *Συναξάριον* (oder *Συναξάρια*).

Eine historische und komparative Beleuchtung des Inhalts von Triod, Pentekostarion, 15 *Ἑκτοῖχος* (inkl. Parakletike) bietet Nilles Bd II<sup>2</sup>. Hier eine Fülle wertvoller Mitteilungen. Für die zahlreichen technischen Namen, die in allen „hl. Büchern“ zu finden sind, s. u. a. Malkew, Nachwache p. XLI ss.; Nilles, I<sup>2</sup>, p. LVIIss.

### III. Der Inhalt der Lehre und die Hauptfeiern der Kirche.

Einen Münsterdogmatiker, wie die römische Kirche an Thomas von Aquino, besitzt die orientalische Kirche nicht. Als „ökumenische Lehrer“ werden geehrt: Basilus d. Gr., Gregor von Nazianz, Chrysostomus; aus der späteren Zeit in Johannes von Damaskus vor anderen angesehen, spielt aber doch keine direkte Rolle. Eine Uebersicht über die Geschichte der griech. Theologie in der byzantinischen Zeit von Ehrhard bei Krumbacher<sup>2</sup>, S. 37–218. Vgl. Wiener, D. theol. Litteratur d. griech. Kirche im 16. Jahrhundert, 1899; A. Palmieri, *L'ancien et la nouvelle théologie russe*, ROChr VI, 1901, S. 88 ff. (noch nicht abgeschlossen; vgl. noch die Verweise oben S. 450, 40 ff. Sathas in seiner *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, 1868, und Le grand in seiner *Bibliographie Hellénique* vom 15. Jahrhundert an (1885 ff., bisher sechs Bände), geben nur Titel und allenfalls Inhaltsübersichten. Wichtig ist Zeitz, D. Abendmahlslehre d. griech. Kirche, s. besonders die beiden letzten Aufzüge, 3d Bd XIII, 1868, S. 3 ff. u. 60 649 ff. Spezialarbeiten, die der Entwicklung der Hauptlehren in der neueren Zeit und der

feiern nachgingen, fehlen noch fast ganz. Vgl. Art. „Byzantinische Theologie“ in Bd XIII. S. 612. Aufsätze von Pobedonoszew, wie „Die Kirche“ (in „Streitfragen d. Gegenwart“, 3. Aufl. 1897) sind als Stimmungszeugnisse von Bedeutung.

Einen Abriß der Lehre etwa in der Art zu geben, daß auch nur eine der namhaften approbierten katechetischen Schriften in der Kürze reproduziert würde, hat keinen Zweck. Der erste Eindruck dieser Schriften, ja auch jeder ausführlicheren russischen oder griechischen Dogmatik, ist der, daß sie an der Oberfläche haften bleiben. Was, Zoofs, ich selbst haben in verschiedener Weise versucht, die Lehre der orientalischen Kirche in das richtige Licht zu rücken. Man kann urteilen, daß die beschreibende Methode die richtige sei, man kann auch versuchen, die praktischen Motive aus den Decken, mit denen sie verhüllt sind, herauszuwickeln und deutlich zu machen, was Kern und Schale sei; man wird bald merken, daß die Schale sehr dick geworden ist und daß sie doch offenbar mit zur Nahrung des Glaubens gehört.

1. Charakteristik der orthodoxen Lehre. Die Lehrdarstellungen der orthodoxen Theologen führen zunächst in lauter uns Protestanten geläufige Gedanken, Formeln, Anschauungen ein. Auch Katholiken werden das meiste wie etwas ihnen nicht minder Feststehendes empfinden. Das kommt daher, daß das Symbol als Summe des Dogmas nicht nur bezeichnet, sondern auch zur Darstellung gebracht wird. Dieses Symbol aber, das „Nicäno-Konstantinopolitanum“, hängt in seinen Grundlagen mit unserem abendländischen „apostolischen Symbol“ zusammen. So treffen wir alsbald einen uns bekannten Rahmen für die Lehre. Die begriffliche Ausführung der Lehre von Gott und der Person Christi bewegt sich in den altkirchlichen Ausdrücken. Je schlechter die Reproduktion ist, um so leichter erinnert sie auch uns an „Katechismenwahrheiten“. Das theologische Interesse der orientalischen Dogmatiker ist seit Photius im Grunde in Hinsicht der Trinitätslehre absorbiert von dem „filioque“. Ist dieses Stichwort erst berührt, so wird jeder Grieche und Russe lebendig, bewährt Gelehrsamkeit und Scharfsinn. Aber man kann sich bald überzeugen, daß das nicht etwa „Forschungsinteresse“ bedeutet. Das Symbol, welches nun einmal einen „Ausgang“ des Geistes bloß „vom Vater“ ausspricht, hat selbstverständlich recht und muß verteidigt werden. — Was das Symbol demnach an die Hand giebt, ist der Gedanke der Schöpfung und Vorsehung. Wie von selbst ergänzt man die kurzen Worte des Symbols durch die Lehre von einer ursprünglichen Reinheit der Menschen, einem Sündenfall, einer Heilsgeschichte, einem Erlösungswerke Christi, einer Erneuerung des Menschen, dem seine Freiheit geblieben ist, durch Glauben und gute Werke. Eine Lehre von einem Endgericht, einem zwiefachen Ausgang der Menschen, der einen in ewiger Seligkeit, der anderen in ewiger Pein, macht den Schluß.

Die Ausführung der einzelnen Stücke bringt auch wenig „Überraschungen“. Bemerkenswert ist, daß in der Lehre von Christi Werk, von der Bedeutung der Todes Christi, gegenwärtig kaum mehr andere Grundgedanken geäußert werden, als die der „Westen“ zunächst wie die feineren empfindet. Gott hat durch Christus eine *izavopobojac* für unsere Sünden erhalten, und eine solche zu leisten war der Zweck des Kommens des Gottessohnes im Fleisch. Es ist keine Frage, daß die orientalische Lehre hier unter Einflüsse vom Westen her getreten ist. Die ursprünglichen Motive und Tendenzen der christologischen Lehrbildung (s. oben Abschnitt I, Absatz 2 S. 140) sind wie verschollen. Das Dogma ist eben seiner Geschichte entfremdet worden. Es hat sich zu einer Größe herausgebildet, die einerseits nur noch in „Begriffen“, heiligen „Worten“, besteht und die andererseits sich praktisch von teilweise sehr zufälligen, labilen Stimmungen begleiten läßt. Auf die Frage der inneren Zusammengehörigkeit der Lehre vom Werke und von der Person Christi wird man nicht mehr geführt; daß diese beiden Lehren aneinander in der Intuition gemessen wurden, weiß man nicht mehr. Das „Dogma“, meint man, giebt wieder, einerseits was von der „Person“ Christi „geoffenbart“ ist, andererseits was man nach der gleichen Quelle von einem Werke Christi weiß. Daß man es glaubt, ist Sache des Gehorsams. Es wäre Unbotmäßigkeit, Impietät, wollte man den Häretikern folgen. Auch die Katechismen notieren die Namen der Häresiarchen und die Schlagworte, an denen man ihre Lehre erkennt. Man kann die *reozajia* nicht früh genug warnen.

Was uns die Lehre der orientalischen Kirche wie eine großenteils gar nicht fremdartige erscheinen läßt, ist ferner die in ihr auftretende Gestalt der „biblischen Geschichte“. Es ist derselbe Abriß der Geschichte der Urzeit, der Patriarchenzeit, der Geschichte des Volkes Israels, letztlich alles unter dem Gesichtspunkt einer „Verheißung“, einer Vor-

bereitung und Weissagung auf Christus, wie wir ihn in den Gemeinden verbreiten. Die Geschichte Jesu wird schlicht nach den Evangelien erzählt. Das ist nun in der That das zweite Moment, das die orientalische Lehre charakterisiert, ein unläugbares Maß von Biblicität neben der Symbolicität.

Die Stellung der orientalischen Kirche zur heiligen Schrift wurde oben, S. 119, ff. 2 berührt. So durch und durch dogmatisch gebunden diese Kirche ist, so ist sie doch frei von der Aengstlichkeit, die die römische Kirche verrät. Den Theologen wird es durchaus empfohlen, die Bibel zu lesen und im Gottesdienst hat sie einen breiten Platz. Aber dabei kommt freilich eine Grenze in Betracht. Die orthodoxe Kirche hat sich stets gegen die Übersetzung der Bibel in die Vulgärsprache gestäubt. Insbesondere in Konstantinopel; in Rußland ist man in den Zeiten Alexanders I. und wieder in denen Alexanders II. dem Gedanken, die Bibel auch dem „Volk“ ganz zugänglich zu machen, geneigt gewesen. Es hat weder in der griechischen, noch auch in den verschiedenen slavischen Kirchen an Übersetzungen der Bibel in die Umgangssprache gemangelt (s. für die neugriechischen Übersetzungen die Nachweise von Ph. Meyer in dem N. „Bibelübersetzungen“ Bd III, S. 118 ff.; f. ferner Kantabopoulos, Traductions de l'Écriture sainte en néo-grec avant le XIX<sup>e</sup> siècle EO V, 1902, S. 321 ff., Les dernières traductions de l'Écriture en néo-grec ib. VI, 230 ff.; für die altslavische im gottesdienstlichen Brauch stehende Übersetzung einerseits, die verschiedenen modernen vulgärslavischen Übersetzungen andererseits s. die Nachweise von Leskien S. 151 ff.). Aber bei den Griechen steht auch das Volk selbst auf der Seite seiner Hierarchie wider die vulgärgriechischen Übersetzungen; im März 1903 hat es in Athen geradezu Volksaufläufe wider eine solche gegeben (vgl. die Bemerkungen Ph. Meyers zu der Darstellung bei Kyriakos oben S. 111, 25, Th. Nitz 1903 Col. 550 f., und zu der neuesten Übersetzung von Pallis, ib. 591 f.). Dabei wirken hochgespannte nationale Empfindungen und kirchliche Ehrfurchtsempfindungen miteinander (vgl. auch Aleantbes Nicolaides in Allgem. Zeitg., März 1903).

Die Kirche „wünscht“ nur, daß das Volk aus der Bibel „hören“ möge. Die Synode zu Jerusalem 1672 hat, was Dosithens in seiner Confessio, Decr. XVIII, quaest. 1 (Kimmel I, S. 465 f.) in dieser Richtung ausführt, gebilligt und das ist noch immer der Standpunkt der „Kirche“. Ihr erscheint nur die gottesdienstliche Auswahl von Lesungen aus der Bibel als heilsam für „alle“. Aber die Theologen sind unbeschränkt und durch ihre Vermittlung wird eben die Lehre in einer Form von wirklicher Biblicität dem Volk nahe gebracht. Etwas von historischer Christusanschauung ist dadurch lebendig erhalten. Die Ehrfurcht vor der Bibel ist die höchste in allen Schichten. Ein Vorzug der Bibelverwertung im Volksunterricht ist die Verwendung der Mafarismen der Bergpredigt, für die die abendländischen Katechismen beider Konfessionen keinen Paß haben: an diesen Herrenworten wird die wahre Freude der Christen illustriert.

Als bald muß nun aber auf eine empfindbare Zerranke der Lehrdarstellungen der orientalischen Kirche verwiesen werden. Es ist alles darin, ich möchte sagen, eigentümlich lau. Man spürt zumal auch bei der Darstellung der Lehre von der *σωτηρία*, die Christus vermittelt habe, wenig von innerer Gemütsbeteiligung; weder Furcht noch Zuversicht tritt irgendwie lebendig hervor. Die „Lehre“ weckt in dieser Kirche keine Herzenstöne. Erst wo Polemik ins Spiel kommt, geht es lebhaft her; da ist es dann ihren Vertretern nur in sehr geringem Maße gegeben, die Gegner zu verstehen. Die Vorstellungen auch an sich nicht unrichtiger orthodoxer Theologen vom Protestantismus sind unglaublich thöricht.

Ich könnte den Eindruck der orthodoxen Theologie so charakterisieren, daß ich sagte, es gelinge ihren Darstellern unter Umständen die Stimmung der religiösen meditatio auszubreiten, von tentatio merke man kaum etwas bei ihnen. Und doch fehlt ein Bewußtsein auch von solcher der orientalischen Christenheit nicht. Das erkennt man, wenn man sie in der oratio beobachtet. Aber das führt uns auf ein anderes Gebiet als das des Dogmas und kann uns daran erinnern, daß diese Kirche ihre wahre Eigenart auf dem Gebiete ihrer Feiern bewahrt. Wer nur die Technik ihrer Lehre kennt, hat kaum eine andere Vorstellung gewonnen, als die der Fäune, womit sie sich umgeben hat.

2. Wir sind doch nicht in der Lage, dem Kultus der orientalischen Kirche näher zu treten ohne zuvor freilich noch eine Reihe von Theorien ins Auge zu fassen. Es ist die „Kirche“, die den Kultus feiert, und aller Kultus der Kirche gruppiert sich um die „Mysterien“. Vergessen wir nicht, daß Kirche und Mysterien als objektive Realitäten gelten, die sich im „Leben“ zu spüren geben und niemals bloß theoretisch vergegenwärtigt werden, so werden wir davor gesichert sein, die ihnen gewidmeten „Gedanken“ zu über-

schätzen, müssen aber doch eben diese kennen, um zu begreifen, was die orientalische Kirche ist oder sein will.

A. Die Idee der Kirche. Das Symbol bietet für die Kirche die Prädikate *μία, ἁγία, καθολική* und *ἀποστολική*. Es ist nicht gerade häufig, daß orthodoxe Theologen sich darauf besinnen, das Subjekt *ἐκκλησία* sei wohl auch einer Beschreibung bedürftig, und nicht bloß die Prädikate. Der oben S. 450, 50 genannte Bernardakis gehört zu denjenigen, die das Subjekt selbst nicht übersehen, *ἰερά καθήγησις* § 84. Er stellt sie charakteristisch Weise sofort unter den Begriff eines *παῦρου*, näher unter den einer *βασίλεια*, diese als ein geordnetes spezifisches Gemeinwesen gedacht, dessen *σκοπός* zu bezeichnen ist als *ἡ διὰ τοῦ εὐαγγελίου τῆς χάριτος συντήρησις καὶ προσαγωγή τοῦ ὄρου τῆς σωτηρίας*. Die *σωτηρία* wird in der Kirche durch dreierlei realisiert: *ἡ διδασκαλία τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ, ἡ τέλεσις καὶ κοινωνία τῶν μυστηρίων, ἡ κυβερνήσις*. Diesen drei Mitteln entsprechen die drei Prädikate: *μία* ist die Kirche, sofern sie *ἀλόβητον* (unverlezt) *τηρεῖ τῆν διδασκαλίαν*, als *ἁγία* erweist sie sich, indem sie *προσηγόντως* (vorschriftsmäßig) die Mysierien verrichtet, *καθολική καὶ ἀποστολική* ist sie, wenn sie „nach den Vorschriften der Apostel und der Synoden“ verwaltet wird. Also die Kirche ist begrifflich Anstalt. Im Centrum steht ihr Prädikat als *ἁγία*. Daß eigentlich alles auf dieses mittlere Prädikat ankomme, ergiebt das weitere, wo nur noch polemisch gezeigt wird, daß weder die *ὁμαϊκή* noch die *διαμαρτυρομένη ἐκκλησία* dem Begriff der Kirche entsprechen, sondern nur „*ἡ ἐκκλησία ἀνατολική*“, die daher auch mit Recht als „*ὀρθόδοξος*“ bezeichnet werde, und wo dann alsbald das Symbol verlassen und in einem besonderen *μέρος* zu ausführlicher Erörterung der *μυστήρια* übergegangen ist.

Die Kirche ist für den orientalischen Christen eben durchaus eine konkrete empirische Anschauungsgröße. Den Sinn ihrer Prädikate bemißt er kurzerhand nach ihrer möglichen Verteilung auf die Anstalt, in der er sich als Christ lebendig fühlt. Und diese Anstalt ist ihm eine „Hierarchie“ nach dem gemeinen Begriff dieses Ausdrucks. Der *ἱεράρχης* ist nach altem Sprachgebrauch derjenige, der den *ἱερά* „vorsteht“. Er ist als solcher unterschieden vom *λαός*, der nicht selbst opfert, sondern für den geopfert wird. Aber der „Hierarch“ hört auf eine religiös bedeutsame Persönlichkeit zu sein und sich vom „Volke“ zu unterscheiden, wenn er den Altar oder Tempel verläßt und sich im bürgerlichen Leben bethätigt. Der *ἱεράρχης* ist also nur der *ἱερονομός*. Eine „Herrschaft“ über das Volk übt er nicht. In der orientalischen Kirche besitzt in der That der Priester als solcher keinerlei Obergewalt über seine Gemeinde, und die Vorstellung, daß ein „Priester“ nur in der Kirche, bei Verrichtung der Mysierien, einen religiösen Charakter repräsentiere, ist im Volke sehr lebendig. Erst der Bischof hat neben seiner mysteriösen Vollmacht auch ein Maß von regimentlicher Gewalt. Aber die letztere übt er fast nur im Namen der ihm zugeordneten „Synode“, und diese wieder ist für die eigentlichen Regierungsbefugnisse auf die Mitwirkung eines mehr oder weniger starken Laienelements angewiesen. — Der Priesterstand wird durch ein besonderes Mysterium, die *ἱεροσύνη*, begründet; darüber hernach. Es entspricht der bezeichneten Grundanschauung vom Priester, daß die orientalische Kirche dem Klerus die Ehe gestattet. Freilich nur die „einmalige“, der verwitwete Priester darf nicht wieder heiraten. Die Eheschließung muß auch der Einweihung des Priesters voranliegen. Vom bloßen Priester verlangt die Kirche die Verheißung sogar. Umgekehrt darf der Bischof nicht verheiratet sein (wohl gewesen sein; in der Regel wird der Bischof aus den Mönchen gewählt). Alle diese Spezialitäten, zum Teil Sonderbarkeiten, des „Priesterebene“ haben ihre Anhalte an Verhältnissen der Geschichte, die hier nicht zu verfolgen sind.

B. Die großen Mysierien. Daß es insonderheit sieben Mysierien gebe, war ein Gedanke, der sich seit dem Konzil von Lyon 1271 deshalb einbürgerte, weil die Siebenzahl an sich für die Zahl der *χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος* gilt und es doch eben die „Gaben des Geistes“ sind, die durch die Mysierien den Menschen in der Kirche zu teil werden. Die Confessio orth. rechtfertigt die Siebenzahl auf diese Weise und beruft sich dabei auf den Patriarchen Jeremias II., der das den Lutheranern „eis πλήτος“ dargeban habe; p. I, quaest. XCVIII. Seit dem 17. Jahrh. steht diese Lehre definitiv fest, Conf. Dositheï, Deer. XV; zuvor war sie noch eine Art von „freier“ Lehrmeinung gewesen. Die Mysierien bringen die Gnade *eis τὴν ψυχὴν*: das ist aber nicht etwa so zu verstehen als ob sie bloß „geistige“ Größen seien, *πικὰ σημεῖα*. Sie sind *τελεταί*, „Feiern“, in denen durch ein „*ἡ ραζόν*“ ein *ἱεροπνές* gewährt wird Dosith. I. c. (Kimmel I, 150). Für anatolische Anschauung ist das Pneumatische nie bloß eine



*Evroia*, sondern stets auch ein *πρόημα*. Eine Lehre von der Nebenfolge der Mysterien giebt es nicht. Doch denkt jeder Theolog bei dem Worte zuerst an

a) Die Taufe. Sie ist die einzige Form, wie man ein Christ wird, und bedienens bei Kindern, die vor der spätestens auf den vierzigsten Tag nach der Geburt schließenden Taufe sterben, kann man „zweifeln“, ob sie nicht vielleicht doch selig werden; im Notfall darf ein Laie taufen. Getauft wird durch völliges Untertauchen, und es ist ein ständiger Vorwurf gegen den Westen, daß er durch bloße Besprengung taufe. Es knüpft sich daran die Frage nach der Gültigkeit der „westlichen“ Taufe. Im griechischen Gebiet wird sie durchgehends verneint, im russischen bejaht. Die Conf. Dosithe. berührt die Frage auffälligerweise nicht, gewiß nicht durch Zufall. Vgl. aus der Literatur (dazu Konfessionsk. I, 405) zuletzt A. P. La rebaptisation des Latins chez les Grecs, ROChr. VII, 1902, S. 618 ff. VIII, 111 ff. Zur Taufe gehören Abrennung und Bekenntnis des Symbols. Die Verseuchung des Teufels von dem Wasser, eine Exorcisation des Täuflings selbst zeigen einen Hintergrund der Handlung, der dem Volksbewußtsein sehr lebhaft gegenwärtig ist. In allem Wesentlichen ist der Taufritus noch derjenige der alten Kirche, in der doch auf Erwachsene berechnet war. Unmittelbar mit der Taufe verbunden ist

b) Die Salbung mit dem *μύρον*, einer aus vielerlei Substanzen bereiteten, duftenden Salbe. Sie gilt für identisch mit dem römischen Sakrament der „Kirmung“, hat aber fast nichts damit gemein. Der Täufling wird am ganzen Körper gesalbt. Naturgemäß darf jeder „Priester“ salben. Das Mysterium wird als „Versiegelung“ durch den „Geist“ gedeutet. Am richtigsten schließt man jetzt wohl an

c) Die Eucharistie. Gelehrt wird, daß Brot und Wein eine „Transsubstantiation“, *μετοσώωσις* erfahren kraft der *ἐπέκτασις τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Für die lange Geschichte der Vorstellungen von dem Verhältnis zwischen den Elementen und dem Herrn selbst s. besonders die oben genannte Serie von Abhandlungen, die Steig verfaßt hat (eine 25. Uebersicht in Konfessionsk. I, 413 ff.). Ferner Art. „Abendmahl II, Kirchenlehre“ Bd I S. 38, auch „Transsubstantiation“. Die Eucharistie ist „Opfer“ (*θυσία, προσφορά*) und „heilige Speise“ (*κοινωνία*); vgl. Art. „Weisse, dogmengeschichtlich“ in Bd XII S. 661 ff. In Bezug auf ersteren Gedanken ist die orthodoxe Theologie bei viel einfacheren Vorstellungen stehen geblieben, als mit Bezug auf letzteren, der unverkennbar praktisch das höhere Interesse in Anspruch nimmt. CO. I qu. 107 wird erörtert, was alles für die Eucharistie zu „beobachten“ sei. Die wichtigsten Voraussetzungen sind ein *ἑορταζόμενος* und ein „Altar“ oder doch ein Tisch mit *ἀρτυρίσσιον*, einer bestimmten heiligen Tede (vgl. Art. „Antimensionium“ Bd I S. 585; S. Petrides, L'antimension, EO III, 1899, S. 193 ff.). Sodann kommt es darauf an, daß „gesäuertes Brot“ verwendet wird; daß das Abend- land ungesäuertes, *ἄζυμα*, benutzt, ist einer der ständigen Vorwürfe. Begegnen sich die gegenwärtige orientalische Kirche mit der römischen in der Vorstellung von der Art der Wandlung der Elemente, so bleibt es eine Differenz, daß sie das Medium der Wandlung in einem „Gebet“ findet, nicht in der Meditation der Eingangsverse. An die Eucharistie knüpfen sich, wie in der römischen Kirche (nur hier mehr an das Opfer, in der orientalischen mehr an die Speise) die tiefsten religiösen Empfindungen. Von ihr wird gesagt, daß sie alle anderen Mysterien „ἐπεστέλλει“, CO I, 106. In allen anderen wird nur eine von dem Herrn gewissermaßen abgelöste *δωρεά* geboten, hier er selbst als *παρόν*. Die Taufe ist als das Eingangsmysterium an sich „unbedinnet“ für den Christen „nötig“, sie ist aber „unwiederholbar“; die Eucharistie, ist das regelmäßige, wunderbarste, inhaltreichste Mysterium. Geistig-leiblich, denkend-fühlend tritt der Christ hier in eine lebendige Gemeinschaft mit Christus, wie sie ihm die Taufe unmittelbar noch nicht giebt. Die orientalische Kirche gewährt den Laien den Wein so gut wie das Brot, nämlich beides in Einem, indem das Brot in den Kelch gebrochen und die Mischung mit einem Löffel dargeboten wird. Das geringe Quantum dieser eigentlichen heiligen Zweite, das immer nur unter wenigen verteilt werden kann, wird ergänzt durch die sog. Eulogien; s. Art. „Eulogia“, Bd V S. 593 f. Auch Kinder werden zur *κοινωνία* zugelassen.

d) Die Buße, *μετάνοια*. Dieses Mysterium ist das am wenigsten bedeutsame, offenbar weil es wenig Ritual hat. Die „Lehre“ über es ist ganz wesentlich in Uebereinstimmung mit der römischen, aber sie kam ihm nicht entfernt die bedeutsame Stellung verdrängen, die das Bußsakrament in der römischen Kirche hat. An ihm wird besonders klar, daß der orientalische Priester gar nicht die „führende“, herrschende Stelle im „Leben“ seiner Gemeinde hat, wie der römische. Die Hauptsache ist die *ἐξομολόγησις*, die Beichte; der Gläubige „soll“ sie einem „Priester“ ablegen, „so oft ihn seine Sünden drücken“. In feierlicher Form geschieht sie in der Kirche, wie es scheint, vor dem Bilde des Herrn an

der Kenostase. Aber mehr geübt als die „mysteriöse“ Beichte wird offenbar die private bei irgend einem angesehenen Mönch. Es wird sich da der Regel nach um „Priester-mönche“ handeln, doch sind nicht nur solche als *πατέρες πνευματικοί* gesucht. Am längsten haben sich in der Bußinstitution der alten Kirche „enthusiastische“ Elemente erhalten und sie fehlen noch heute nicht. Vgl. das lehrreiche Buch von R. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum*, 1898.

e) Das Gebetsöl, *εὐχέλαιον*. Es genügt hier auf den Art. „Ölung, letzte“ in diesem Bande, speziell S. 310 f. zu verweisen. Zu der dort benutzten Literatur ist hinzuzufügen: G. Jacquemier, *L'Extrême-onction chez les Grecs*, EO II, S. 193 ff. Das Mysterium hat nur wenig Gemeinsames mit dem römischen angenommenen Parallel-sakrament. Es ist zum Teil der Ersatz des Bußmysteriums.

f) Die Ehe, *γάμος*. Vermöge des reichen Rituals ist die Verlöbniß- und Ehesegnung ein eindrucksvolles Mysterium. Doch führen die meisten Fragen und „Lehren“, die die Ehe betreffen, auf das Gebiet des kanonischen Rechts. Bedeutsam sind die verbotenen Verwandtschaftsgrade, wobei noch leibliche und geistliche (durch Patenschaft und dgl. begründete) Verwandtschaft unterschieden wird. Ehescheidung ist möglich, die Kirche will höchstens eine dritte Ehe noch „segnen“.

g) Die Priesterweihe, *ιερωσύνη*. Sie geschieht durch eine Handauslegung, *χειροτομία*, seitens des Bischofs. Es ist hier der Ort, um die „Lehre“ von der Hierarchie zu Ende zu führen. Es giebt drei hierarchische, auf Christus bzw. die Apostel zurückgeführte „Stufen“ (*βαθμοί*), deren jede für sich ein „Amt“ repräsentiert: die Stufe des „Diakonen“, des „Priesters“, des „Bischofs“; erst der Priester darf alle die Laien betreffenden Mysterien vollziehen, der Bischof hat das ausschließliche Recht der Priester- und der Altarweihe. Unter dem Diakonen, der den Priester in den Gebeten unterstützt, stehen eine Reihe noch nicht eigentlich hierarchischer, doch aber kirchlich festbeamteter Funktionäre, die Vorleser (Anagnosten) zc. Über dem Bischof erheben sich die wiederum nicht „hierarchisch“ gestaffelten „Rangstufen“ der Erzbischofen, Metropolit, (zum Teil auch umgekehrt), zuletzt Patriarchen. Die Priester unter sich sind auch in Rangstufen (Protoklerieis zc.) gegliedert. Das alles sind zur Zeit mehr Titel als Ämter und Würden; speziell in Rußland ist ein „Metropolit“ nur ein höher charakterisierter Bischof; in den anderen Kirchen ist der Metropolit theoretisch oder wirklich ein Vorgesetzter von Bischöfen, die er zu weihen hat; in Rußland scheint der heil. Synod, der die Bischöfe dem Zaren vorschlägt, den Konsekrator zu delegieren. Der ökumenische Patriarch hat noch eine Art von hierarchischem Vorrecht, nämlich das der Myronweihe. Freilich ist ihm dieses nur für die Kirchen, die im letzten Jahrhundert aus seiner Obdientz austraten, geblieben. Rußland bereitet sein Myron selbst (in Moskau, daneben in Kiew im Höhlenkloster). An sich hat jede autokephale Kirche das Recht der eigenen Myronbereitung. Indem diese heil. Salbe von Einem, dem „obersten“ Hierarchen, bereitet wird, bringt man den geistlichen Zusammenhang des betreffenden Sprengels zur Anschauung. Vgl. u. a. L. Petit, *Du pouvoir de consacrer le saint chrême*, EO III, 1899, S. 1 ff., 129 ff. Für die besonderen Würdenträger der *μεγάλη ἐκκλησία* in Konstantinopel, die sog. „Chöre“, die den ökum. Patriarchen umgeben (jetzt nur noch gewisse Reste ehemaligen Glanzes seines *θρόνος*) vgl. L. Clugnet, *Les offices et les dignités ecclésiastiques dans l'église grecque* ROChr. III, 1898, S. 142 ff.; 260 ff.; 452 ff.; IV S. 116 ff. und G. Reinhardt (oben S. 411, 30), S. 134—35. Es handelt sich dabei im hierarchischen Sinn bloß um Titel und zum „Schmuck“ des Gottesdienstes dienende Funktionen; daneben um gewissermaßen höfische Ämter im Dienste der Patriarchen; der wichtige „Großlogothet“ ist der Geschäftsführer des Patriarchats bei der Pforte und gewöhnlich Laie.

3. Die heiligen Zeiten und die Liturgie. A. Kleinere Mysterien, Geistliche Dichtungen und Musik. Alle Mysterien sind nur lebendig als Feiern und jedes von ihnen hat seine vorgeschriebene Form, seine „Akolythie“. Die mannigfachen Nebenfeiern umgeben die grundlegenden und für die Erhaltung des Glaubens bzw. die „προσαγωγή τοῦ ἔργου τῆς σωτηρίας“ notwendigen. Wenn man ansieht, welche eine Rolle die Totenriten spielen, so kann man zugleich erkennen, wie zufällig es ist, daß gerade die oben besprochenen sieben *τελεταί* allein im Vollstimm als „μυστήρια“ gelten. Die mystagogische Theologie hat sich aus keineswegs bloß mit ihnen besaßt. Sie wendet sich allem und jedem zu, was im Kultus eine Stelle hat, den kirchlichen Räumen, Geräten, Gewanden zc. zc. Alles was in der Kirche eine Aufgabe erfüllt, sei es die minimale, wird „geweiht“ und gewinnt damit einen „mysteriösen“ Charakter. Die mystagogische Theologie ist jene uferlose Spekulation, die an alles was zur Kirche gehört, in

ihr geschieht, den „Sinn“ aufspürt, bezw. in phantasierender Weise alles darin mit „geheimem“ geistlichem Sinne begabt; für den orthodoxen Christen ist der Ritus die Verdeutlichung der Lehre; für das Volk lebt die Lehre, das Dogma nur im Ritus, in den Symbolen, Personen, Bräuchen der Kirche.

Aber die Mysterien haben sämtlich ein Moment von Gelegenheitsfakt an sich. 6 Natürlich, immer wieder wird getauft, gesalbt, gebeichtet, getraut u. Aber eine einheitliche Regel ist da doch nicht vorhanden. Die orthodoxe Kirche hat auch nicht, wie die römische Kirche, eine tägliche Messe oder „Liturgie“. So gilt es, ihr „Kirchenjahr“ und das feste Gerüst der regelmäßig sich abspielenden Feiern in ihr ins Auge zu fassen, um von ihrem Kultus und dessen Bedeutung im Leben ihrer Völker die richtige Vorstellung zu gewinnen. In den heil. Büchern treten uns bestimmte feste Unterabteile der kultischen Handlungen in verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres entgegen. Die Zeiten des zweiseitigen Triodions und Oktoids sind kultisch hauptsächlich unterschieden durch die zu ihnen gehörigen Hymnen und Musikformen. Ich verlaße mir, auf die Föhrung und den Gesang der orthodoxen Kirche hier einzugehen. Anderes als was Krumbacher, 17 Gesch. d. byzant. Litteratur, 2. Aufl., in dem Abschnitt „Kirchenmesse“, S. 653–705, bietet, hätte ich nicht vorzubringen. Eine Auseinandersetzung über die verschiedenen Formen der Gefänge, die Oden, Troparien, Sticheren, Kontakien, Men u. wäre hier nicht am Platze (s. Milles I<sup>2</sup>, p. LVIII ss.). Über die Formen der in der orthodoxen Kirche heimischen Musik ist vollends noch soviel Unsicherheit vorhanden, daß darüber vorerst noch kaum 20 zweckmäßig zu berichten ist. Wer je in großen und reichen Kirchen dem orthodoxen Gottesdienst beigewohnt hat, weiß, wie eigenartig schön der dazu gehörige Gesang ist. Nicht die Gemeinde singt, sondern ein geschulter „Kirchenchor“. Instrumentalbegleitung gibt es nicht. Orgeln, Posauern u. dergl. benutzt die Kirche nicht; alles ist reine Vokalmusik. Deren technische Struktur ist offenbar voller Rätsel, die hier nicht einmal anzudeuten 25 sind. Als Begründer des Oktoids wird Johannes von Damaskus angegeben; s. dazu den Art. in Bd IX, speziell S. 298; das *καρόνον της μοναχικής*, das ihm zugeschrieben wird, kenne ich nicht. Übersicht über die Litteratur bei Krumbacher, S. 599 f.; vgl. noch J. Thibaut, L'harmonique chez les Grecs modernes, EO III, 1900 S. 211 ff.; auch J. Parisot, Essai sur le chant liturgique des églises orientales, ROChr. III, 20 221 ff.

B. Feste, Heilige, Bilder und Fasten. Über die Feste instruiert man sich in der Kürze am besten nach Milles, *Εορτολόγιον* s. Kalendarium manuale (in der 2. Aufl., 1896–97, I, S. 32 ff.), danach in meiner Konfessionsl. I, 151. Nach vier Gesichtspunkten werden dieselben unterschieden: a) nach dem Objekt, bezw. der Person, 35 der sie gelten; danach ergeben sich die „Herrenfeste“, „Muttergottesfeste“ und „Heiligenfeste“; b) nach der Art der Feier; danach giebt es „große“, „mittlere“ und „kleinere“. Die großen haben eine Vorfeier, *προεόρτιον*, und eine besondere Schlußfeier, *ἀποδοσις*. Zu ihnen gehören zwölf Feste, die teils dem Herrn, teils seiner Mutter gelten. Das eigentliche Großfest der orthodoxen Kirche ist Ostern, *τὸ πάσχα*. Es ist in jeder Weise 40 ausgezeichnet. Die ganze auf dasselbe hinleitende Woche ist von besonderen Feiern durchzogen, s. dazu den Art. „Woche, große“; daneben auch „Passah, christliches“. Überall wird schließlich der Ostertag selbst als der Höhepunkt des kirchlichen Lebens empfunden. Das entspricht der alten religiösen Grundstimmung des Orients; s. oben S. 110. Charfreitag ist natürlich ein Trauertag, das Volk sieht den Tag jedoch schon im Lichte 45 des kommenden Osterfestes. Will man sich klar machen, daß die orthodoxe Kirche doch noch in einer Kontinuität der geistlichen Empfindung mit der „Zeit der Vater“ steht, so muß man beachten, daß immer noch das Grundprädicat des „Kreuzes“ ist: „das leben spendende“. Weihnachten, Himmelfahrt, Pfingsten, dann zumal noch Euphantas, d. i. das „Jordanfest“ oder das Fest der „Wasserweihe“, und das Fest der „Kreuzerhebung“, 50 14. September (*ἡ παρζόσιμος ἑγώσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιῦ σταυροῦ*), knüpfen an bei der Wiederfindung, dann öffentlichen Aufstellung des Kreuzes des Herrn in Jerusalem 326 bezw. 335, vgl. Milles I, 274 ff., ferner R. Bernardakis, Le culte de la croix chez les Grecs, EO V, 1902, S. 193 ff.) gehören weiter in erster Linie zu den großen Festen, von Marienfesten das der *ἐλευσίς* (Begegnung mit Symeon im Tempel, Fest der 55 *purificatio Mariae*, 2. Februar), das der *κοιμήσις* (dormitio Mariae, 15. August u. a. c) Eine dritte Unterscheidung der Feste ist die nach dem Maße ihrer „äußeren“ Ehrung, nämlich danach, ob auch der Staat sie anerkennt und daraus einen „bürgerlichen Feiertag“ macht, d. h. seinen Behörden die Arbeit unterlag. Dieser festa fori giebt es im Laufe des Jahres einige zwanzig, also erheblich mehr als auch in römisch-katholischen

ändern. Da die mittleren Feste für das Volk auch mindestens „Halbfeiertage“ sind, so bleiben für den korrekten Orthodoxen kaum 250–270 Arbeitstage übrig; (Verey Beau-  
lieu III, 128 ff. bringt damit die übele wirtschaftliche Lage Rußlands zum Teil in Ver-  
bindung). d) Endlich unterscheidet man „bewegliche“ und „unbewegliche“ Feste, d. h.  
5 solche, die vom Ostertermin aus berechnet alljährlich das Datum wechseln, und solche,  
deren Datum feststeht.

Über die Heiligen ist hier etwa das folgende am Plage. Man hat deren in der  
orientalischen Kirche ungezählte. Am höchsten steht die Mutter des Herrn, die am liebsten  
als die *θεοτόκος* und *ἀειπαρθενος* bezeichnet wird, sie ist die *παρὰ*. Immer wieder  
10 kommen neue Heilige in Geltung. Einen „Kanonisationsprozeß“, wie die römische Kirche  
ihn kennt, hat die orientalische Kirche nicht entwickelt. Nur gewisse Prüfungen nimmt  
die kirchliche Behörde vor, wenn jemand im „Geruche der Heiligkeit“ gestorben ist, oder  
wenn ein Heiliger „gehunden“ wird. Das Hauptmerkmal der Heiligkeit ist nämlich die  
„Unverweslichkeit“ des Körpers, oder doch besondere Merkmale der erhumerten Knochen  
15 eines Verstorbenen. Der „Geruch“ im physischen Sinn ist eine sehr wesentliche Sache  
bei einem Heiligen; in Rußland muß auch das Heiligenbild „wohlriechend“ sein (und  
wird daher auf besonderem Holze gemalt). — Als das „glänzendste Heiligenoffizium“, das  
die griechische Kirche kennt“ bezeichnet Alles dasjenige des „Festes der drei öumenischen  
Lehrer“ (s. oben S. 453, 51), 30. Januar, 3fB XVIII, 1894, S. 713 f., auch *Εορολόγιον*  
20 I, 87 f. Der Vellandist *Καπὲ* teilt es mit ausführlichem Kommentar mit, um ein „klassi-  
sches Meisterstück“ solcher Offizien (Akolythien), zu geben, *Acta Sanct., Jun., tom. II,*  
p. XV ss. (Bei *Ματθew, Menologien I, 859* heißt der 30. Januar übrigens das „Fest  
der drei Hierarchen“ und hat auf die Verfasser der drei Liturgien [s. oben S. 452, 11 f. u. 20  
Bezug!).

Die Heiligenbilder sind dem Volke wie reale Gegenwartsbezeugungen der im  
Himmel lebenden Primale. Sie dürfen in keiner Kirche und keinem orthodoxen Hause  
fehlen. Für die Geschichte der Bilder vgl. den Art. „Bilderverehrung und Bildersfreitig-  
keiten“ in Bd III S. 221 ff. Die orthodoxe Kirche widmet keinem Heiligen einen  
Altar. Sie kennt überhaupt in einer Kirche nur einen einzigen Altar, der dem Herrn  
30 gilt. Aber jeder Heilige hat sein „Bild“ und sein „Fest“. Die Konformierung des or-  
thodoxen Kalenders mit dem abendländischen hat von seiten der Kirche u. a. die Schwierig-  
keit, daß wenigstens in dem Jahre der Zusammenlegung zur Zeit dreizehn Tage und  
damit die Feste einer Menge von Heiligen ausfallen mußten. Als Bilder duldet die or-  
thodoxe Kirche nur Mosaiken und Gemälde (meist auf Holz), keine Statuen. Viele  
35 Heiligenbilder sind in den Kirchen, liegend auf kleinen Pulten, zum Küssen ausgestellt.  
Es ist nicht uninteressant, daß der Festtag der Bilder, d. h. des Siegs der Bilderfreunde  
über der Bilderfeinde in Konstantinopel 843, als *νίκη τῆς εὐδοξίας* gefeiert  
wird (1. Sonntag der großen Fasten). Natürlich sind die Heiligen wunderthätig. Und  
war sind sie es durch Vermittelung ihrer Bilder. An die letzteren wendet sich zumal  
40 der Russe in jeder Sorge. Dem niederen Russen ist sein Heiligenbild sein „Gott“  
(s. Bd III S. 226, 2 ff.). Mit dem Heiligenkult hängt auch das Wallfahren zu-  
sammen. Besonders der Russe trachtet möglichst viele „heilige Orte“ im Leben zu be-  
suchen; am glücklichsten ist, wer bis nach Jerusalem gelangt. Wo wirkliche alte Heiligen-  
leiber zu sehen sind, wie in dem berühmten Höhlenkloster zu Kiew, gar wo die „Spuren“  
45 des Lebens des Herrn noch zu erkennen sind, wie in der Grabeskirche zu Jerusalem, ist  
natürlich der Himmel am nächsten. Aber alle Arten von Reliquien (*σέλαρα*) sind  
geehrt und feierenswert. — Neben den Heiligen sind die Engel ein Gegenstand festlicher  
Verehrung; der Glaube an sie wird im Zusammenhang mit der Lehre von Gott selbst  
eingeschärft, CO I, quaest. XIX ff.

Nicht Festzeiten, wohl aber heilige Zeiten, durchzogen mit besonderen kultischen Ver-  
anstaltungen, sind die Fastenzeiten. Es giebt ihrer vier „große“ d. h. vierzigtagige, die  
Fasten vor Ostern, die Apostelfasten (vom Sonntag nach Pfingsten an), die Marienfasten  
(vom 1. August an), die Adventsfasten. Völl ausgehalten werden doch nur die vierzig  
5 Fasttage vor Ostern, die eigentliche *Τεσσαράκωστή*. Die orientalische Kirche hat nun die  
Besonderheit, daß sie am Sonntag und Sabbat (außer Osterabbat) nicht fastet. Danach  
ergiebt sich, daß die Tesserakoste für sie acht Wochen besaß. Die römische Kirche, die  
nur Sonntags das Fasten unterbricht, hat sechsundeinhalbe Woche nötig. Seit Pho-  
tius ist die Differenz der Fastenberechnung einer der Kontroverspunkte zwischen den Kirchen.

C. Der Sonntag und die Liturgie. Die Feier der Eucharistie oder Liturgie  
60 (vgl. für diesen Ausdruck die Erörterung im Art. „Messe“ Bd XII S. 667, 35 ff.) ist

die eigentlich regelmäßige, war nicht alltägliche, jedoch jedenfalls allwöchentliche und fast tägliche Kultübung der orthodoxen Kirche. Sie ist nur einmal am Tage möglich; eine Mehrzahl von „Messen“ für den einzelnen Tag kennt die orientalische Kirche nicht, doch halb auch die Votivmessen im römischen Sinne nicht; bei der klandaren Liturgie kann eine besondere Fürbitte stattfinden, aber „Seelenmessen“ nach römischer Art auch es so wenig als andere spezielle Zweckmessen. Was sich nicht einfügen läßt in die Gebete und Lesungen der für den bestimmten Tag vorgesehenen Liturgie wird in einer besonderen Allheiligen gefeiert.

Zu notieren ist hier, daß in der orthodoxen Kirche nicht der Sonntag, sondern der Montag die Woche beginnt. Dem entspricht es, daß die Woche heißt nach dem sie abschließenden Sonntag. Das ist der umgekehrte Brauch als der abendländische. Wiederum beginnt in der orthodoxen Kirche der Tag nicht mit der Mitternacht, sondern mit sechs Uhr abends. Schließlich die „Stunden“ werden von morgens sechs Uhr ab gerechnet. Die Liturgie beginnt mit der „dritten Stunde“. Sie ist dementsprechend in ihrem Eingange kombiniert mit der Allheiligen dieser Hore. Für gewöhnlich wird auch die der sechsten und neunten Stunde mit ihr zusammengezogen (den Hauptinhalt der Horen bilden die Lesungen). In welchem Umfange die anderen Horen, Prodomnen, (großer) Hesperinos, Mesomyktikon, Tribros etc. abgehalten werden, ist sehr verschieden. „Nachwachen“ (ἀγρυπνία) sind, außer bei besonderen Festen (Ostern; auch Weihnachten, Pfingsten und sonst), nicht üblich (die „Totenwachen“ sind eine Sache für sich). In den Klöstern allein werden die Gottesdienste überhaupt nach dem vollen Ritual gefeiert, und auch da werden Ausnahmen gemacht. Denn die Länge der einzelnen Feiern ist eine außerordentlich große.

Die Liturgie hat drei Hauptteile, einen vorbereitenden Akt, die sog. Proskomidi (προσκομιδή), dann zwei Teile, die noch als Katechumenenmesse und Messe der Gläubigen bezeichnet werden, also den Rahmen des Rituals der alten Kirche festhalten:

a) Die Proskomidi, „Zurüstung“, zerfällt wieder in zwei Teile. (Vgl. für ihre geschichtliche Entwicklung Bédarride, La préparation des oblats dans le rite grec, EO III, 65 ff.) Der erste ist eine Eröffnungssceremonie vor der Bilderwand. Priester und Diakon begrüßen sich, verneigen sich vor den „heiligen Thüren“ gegen Osten und beten um Entündigung und rechte innere Bereitung, wenden sich dann nach rechts zu dem Bilde Christi, ferner nach links zum Bilde der Maria, beide küßend und im Kyrie sprache anrufend. Hierauf gehen sie in den Altarraum, küßen auch hier die heiligen Bilder, darauf das Evangelium auf dem Altar und diesen selbst, und legen dann im Diakonikon (Zakristei) die liturgischen Gewände an, bei jedem einzelnen Stück ein Gebet sprechend. Über die kultische Kleidung in der orientalischen Kirche s. den Art. „Kleider und Insignien, geistliche“, Bd X, speziell S. 533 ff. Fünf Stücke gehören zur Tracht des Priesters bei der Liturgie, das Sticharion, ein langherabfallendes, weißes Gewand, darüber ein Gürtel, an den Händen Stulpen (um das Sticharion an den Händen zu halten), um den Hals ein ziemlich breites, auf beiden Seiten langherumabhängendes Band, auf das Kreuze gestickt sind (das Epitrachelion), endlich ein Übergewand, das Phelonion, welches dem Wechsel der liturgischen Farben unterliegt (ohne Ärmel, mit einem Ausschnitt für den Kopf). Die Bischöfe, Metropolitnen, Patriarchen, haben zum Teil eigentümliche Formen der Gewände, zum Teil besondere Abzeichen, so speziell ein kostbares Kreuz und ein Heiligenbild auf der Brust (der Patriarch trägt zwei Kreuze), ferner eine Mitra (eine kronenartige, mit Edelsteinen geschmückte, von einem Kreuze überragte Mütze). Jedes einzelne Stück hat längst seine geistliche Deutung gefunden (s. über diejenige, die Symeon von Thessalonien, hierfür die Hauptautorität, gegeben hat, meine Monestienstunde I, 355 f.). — Nachdem dieser Akt abgeschlossen, begeben sich Priester und Diakon in den Raum auf der anderen Seite des Altars, der als „Prothesis“ bezeichnet wird. Dort geschieht die Zurüstung des Brotes und Melches für die Feier. Die orientalische Kirche verwendet wirkliche Brote von flacher, tellerartiger Gestalt und zwar jedesmal fünf. Diese sind die „Prosphoren“, die „Opfergaben“, und der Priester schneidet aus jedem der Brote einzelne Stücke heraus, die er auf einem Teller (Diskos) eigentümlich zu einem Aufbau ordnet. Aus der ersten Prosphore nimmt der Priester das „Lamm“. Auf dem Brote ist nämlich ein viereckiges Mittelstück, in welches auf der einen Seite ein „Kreuz“ eingedrückt ist, auf der anderen das sog. „Siegel“, die Sybragis, d. h. vier Felder, welche oben die Buchstaben ΙΣ oder ΙΗΣ (Jesus), ΧΣ (Christus), unten die Buchstaben ΝΙ und ΚΑ (πατήρ) tragen. Dieses Mittelstück wird herausgeschnitten aus der Prosphore und repräsentiert den Herrn selbst. Der Priester vollzieht an ihm eine „Schlachtung“, indem er mit einer „Lanze“ in alle vier Felder sticht und schließlich das ganze Stück

„kreuzweis“ schneidet. Es wird zu unterst auf den Diskos gelegt. Dann nimmt der Priester von den anderen Prosphoren bestimmte Teile, von der „zweiten“ ein Stück zu Ehren der Gottesgebärerin, von der „dritten“ im ganzen neun Stücke, zuerst (es wird eine genaue Reihenfolge innegehalten) zu Ehren Johannes des Täufers, dann der Propheten, Apostel, der Väter (besonders der „ökumenischen Lehrer“), der Märtyrer, zuletzt des Chrysostomus oder Basilius, je nachdem die Liturgie des einen oder des anderen gefeiert wird. Die vierte Prosphore gilt dem Klerus (wobei vorab des Oberhauptes der betreffenden Landeskirche, also in Rußland des Synods, dann der Patriarchen, des speziellen Bischofs zc. gedacht wird) und dem Landesherren (natürlich nur des „orthodoxen“) sowie der Familie desselben. Die fünfte Prosphore, sowie auch schon die letzten Stücke der vierten, werden für alle Lebenden und Toten bestimmt, wobei der Priester mit Namen jedes Einzelnen gedenken mag, den er „will“. Ist der Aufbau fertig, so wird ein Deckel (der Asteriskos) oben darauf gelegt, damit er nicht stürze. Der feierliche Akt des „Gedenkens“ der verschiedenen Gruppen stellt in wirksamer Weise die große einheitliche Gemeinschaft der Kirche aller Zeiten vor Augen. Der Kelch wird schon nach der Schlachtung des Lammes (also ehe sich der Priester zur zweiten Prosphore wendet) in der Weise zugerichtet, daß Wein und warmes Wasser zusammen hineingegossen wird. Die „Segnung“ geschieht im Anschluß an den letzten „Stich“ in das Lamm, der die „Seitenwunde“, aus der „Blut und Wasser“ hervortritt (Ev. Jo 19, 34f.), andeutet. Zum Schluß des ganzen Aktes werden Teller und Kelch mit Decken verhüllt und in mannigfacher Weise veräuchert. Während all dieses in der Verborgenheit der Prothesis vor sich geht, hat sich das Volk gesammelt und die Lesungen und Gebete der dritten und sechsten Hora angehört.

b) Die eigentliche Liturgie vollzieht sich in folgenden zwei Akten. Zunächst in einem solchen großen Gebete, einer Reihe von Gesängen und Lesungen. Die letzteren geschehen, wenn der Priester in Begleitung seiner Diakone (bezw. des ganzen „Chors“, soweit die betreffende Kirche einen solchen besitzt), den sog. „kleinen Einzug“ (die *μικρὰ εἰσόδος*) vollzogen hat. Mit dem Evangelium in der Hand tritt er aus der Prothesis heraus und bewegt sich in einem Rundgang durch die Kirche. Er repräsentiert jetzt den „Lehrenden“ Christus, sein Gefolge die „Jünger.“ — Der zweite Akt ist der der eigentlichen Opferung und zuletzt der Kommunion. Es geschieht der „große Einzug“, der mit dem Diskos und den Prosphoren darauf, sowie mit dem Kelch. Jetzt repräsentiert der Priester den seinem Todesleiden bzw. zuletzt seiner Auferstehung entgegengehenden Christus. Der Zug geschieht von der Prothesis aus zu den „heiligen Thüren“ und durch sie zum Altar. Der eigentliche Akt der Darbringung (Wandelung) geschieht hinter den geschlossenen Thüren (die jedoch meist von durchbrochener Art sind, so daß das Volk den Hierarchen irgendwie sehen kann). Das Volk hört unterdessen viele Gebete und Gesänge, spricht das Glaubensbekenntnis und vielmale ein Kyrie eleison (russ. *gospodi pomilui*). Tritt der Priester zuletzt, den Kelch, in den das „Lamm“ mitgelegt ist, in der Hand, aus dem Altarraum wieder heraus, so stellt er den Auferstandenen dar, der das „Leben“ ausspendet. Gewöhnlich kommunizieren nur Priester und Diakone. (Über die Frage, wie oft man die heilige Speise begeben solle, ist Ende des 18. Jahrhunderts auf dem Athos und in der griechischen Kirche lebhaft gestritten worden.) Den Schluß bildet eine *ἀπόλυσις* „Entlassung“ in weitläufigen Formen.

Die Gesamtfeier ist von großer Länge. Sie ist körperlich für alle höchst anstrengend. Denn ein orientalischer *παῖς* hat keine Sitze. Gepredigt wird in der anatolischen Kirche nur wenig. Jedenfalls gehört keine Predigt zur Liturgie. Wann eine solche eventuell stattfindet, weiß ich nicht zu sagen. M. Markow, Geschichte der Predigt in der russischen Kirche, 1890, giebt darüber keine Auskunft. Es hat immer einzelne berühmte Prediger gegeben. So unter den Griechen den Damaskinos (s. den Art. „Damascenus, der Studit“, Bd IV S. 428 f.), der im 16. Jahrhundert lebte und das Volkspredigtbuch, das als *Ἠγώριος* bezeichnet ist, verfaßte. In Griechenland hat sich zuerst wieder ein Verlangen nach Predigten gezeigt. Es wurde neuerdings besonders geweckt und gestärkt durch den Priester Lathas im Piräus. Von Smyrna aus ist ein Laienbund begründet worden, der für Prediger sorgen will, die „Bruderschaft“ der „Eusebeia“; sie wird zum Teil von Bischöfen gefördert. Gewünscht werden Predigten in der Volkssprache; solchem Verlangen steht aber auch wieder manches entgegen (s. oben S. 155, 20 ff.). In Rußland hat der mit protestantischer Theologie vertraute Platon von Moskau unter Alexander I. „Kathedismuserklärungen“ in Predigtform eingeführt, die jedoch keine regelmäßige Institution geworden. Gerade solche Erklärungen begehrt auch das griechische Volk; in Smyrna

werden sie jetzt regelmäßig an den Sonntagnachmittagen veranstaltet. Vgl. Diavañ, *La prédication chez les Grecs orthodoxes du patriarcat de Constantinople*, EO I, 86 ff.; zum Teil danach auch Gelzer S. 74 ff.

IV. Die praktische Frömmigkeit in der orientalischen Kirche.  
 Literatur: Besonders die ob. S. 436, 60 n. 61 genannten Werke von Leven Beaulieu (Rußland), 5. u. Beth (griech. Orient) Kattenbusch S. 502 ff., Loofs S. 162 ff. Instruktiv vielleicht die Reise-  
 literatur. Vgl. aus der älteren: F. Ph. Kallmeraner, Fragmente aus d. Orient, 2 Bde, 1815; aus der neueren: Gelzer (ob. S. 444, 28); E. Frey, v. d. Golz, Reisebilder aus dem griech. türkischen Orient, 1902; M. Schmidte, D. Klosterland d. Athos, 1903; M. Goll, Heber d. griech. Mönchthum, Preuss. Jahrb. 91. Bd, 1898, S. 407 ff.; Art. „Athosberg“ in Bd II, 209 ff., wo die Hauptliteratur über die merkwürdige Mönchsrepublik angegeben ist, die Arbeiten von Phil. Meier gehören zu den wertvollsten darin. Vgl. noch B. Laurés, *La vie cénobitique à l'Athos*, EO IV, 80 ff. und 145 ff.; *Les monastères idiorrhythmes de l'Athos*, ib. 288 ff.; M. de Sourdja, *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Eglise orthodoxe*, 1816; (M. St. Chomjakow): *Quelques mots par un Chrétien orthodoxe sur les communions occidentales*, 1855. Von denselben: *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, 1872 (Auszug daraus in RTh IV, 46 ff.); Pobedonoszew, *Streitfragen der Gegenwart*, 3. Aufl. 1897. (Chomjakow und Pobedonoszew gleichen sich sehr in ihrer untheologischen, aber tiefblickenden Art, den Charakter der orientalischen Kirche, zumal ihrer Frömmigkeit im Kontrast zu der Weise des Westens zu verdeutlichen.) Für Rußland sind 20 moderne Erzählungen vielfach sehr lehrreich; besonders die von Dostojewski und Tolstoi. Vgl. auch „Erinnerungen eines Dorisgeistlichen“, 1894 („Bibliothek russischer Denkwürdigkeiten“, herausgeg. von Th. Schiemann, 5. Bd), die für die Gegenwart jedoch nur mit Vorsicht zu verwenden sind. Für die Balkanflaven s. Art. S. Krauß, Volksglaube und religiöser Brauch d. Südflaven, 1889; Radulowits, Die Hauskommunion bei den Südflaven, 1891. Manche Artikel in den EO (über Hochzeitsgebräuche und Begräbnisfeierlichkeiten bei den Bulgaren, von Gislser, Bd V und VI; über den Kolchwaestreit, von Petit, in Bd II: letzterer große neuzeitliche Streit betrifft eine „Totenpeise“, bezw. die erlaubten Tage ihrer Darbringung, und ist in seiner Art sehr charakteristisch). — Wertvoll sind auch die Reichbücher, z. B. das *Εξομολογητάριον* ήτοι βιβλίον ηνυχασελευστων ανωτέρω διδασκαλιών αββατων παδς τος Ησσαναζών, 20 πώς τὰ εξομολογή με καποίν, von dem Athosmönch Nikodemus (vgl. ob. S. 448, 5; über den Mann selbst den Art. „Nikodemus Hagiorites“, oben S. 62 f.), 10. Ausg. Venedig 1893.

1. Die Volksfrömmigkeit. Die orientalische Kirche empfindet sich in erster Linie als Kultusanstalt und Kultusgemeinschaft. Damit ist der Grundcharakter ihrer Frömmigkeit gegeben. Verschiedene Momente sind darin zu unterscheiden. Zuerst vielleicht die große religiöse Ehrerbietung mit der alles Kultische mindestens äußerlich, offenbar aber auch von vielen in innerlicher, tiefer Empfindung umgeben wird. Jede Kirche, jede Kapelle wird begrüßt; der Kuß des Evangeliums ist eine geläufige, mit wahrer Devotion geschehende Ceremonie; auch dem Klerus — wohlverstanden dem im kultischen Gewande erscheinenden — wird Untervürdigkeit bezeugt. Gelzer, S. 90 ff., will bemerkt haben, daß in Griechenland in den Städten (noch nicht auf dem Lande) die Ehrerbietung vor der Kirche sehr abgenommen habe. Die „moderne Indifferenz“ habe seit einem Menschenalter große Fortschritte auch bei den Griechen gemacht. Das wird richtig sein, und bei den Slawen dürfte es kaum anders stehen. Aber nicht das ist für uns die Frage, wie weit das orientalische Volk noch an der Frömmigkeit festhält, sondern wie es seine Frömmigkeit äußert, soweit es eben fromm ist. Da ist das zunächst ins Auge fallende Merkmal die Ehrerbietung vor allem, worin es die Kirche „sieht“, vor ihren Gebäuden, ihren Feiern, ihren Bildern, ihren Reliquien etc. Zugleich die Heigung des Volks, auch das bürgerliche Leben vielfach „weihen“ zu lassen. In letzterer Beziehung geht es ohne Frage weiter, als im Westen das gleiche auch dem römischen Volke nabeliegt. Aber dabei ist zu betonen, daß das orientalische Volk von der Kirche auch kaum etwas anderes weiß und erwartet, als daß sie weilt und betet. Bei der Hülle der Gottesdienste ist es begreiflich, daß sich das Volk zum Teil auf Kosten der Priester entlastet hat. So reiche Auerbietungen die Kirche für die Andacht in vorgeschriebenen oder doch empfohlenen kultischen Feiern macht, so geneigt ist das Volk, vieles einfach dem Klerus zu überlassen. Es drückt sich darin eine Art von gutem Zutrauen zum Klerus aus, welches dieser nicht ganz rechtfertigt; denn auch ihm ist des vorgeschriebenen Feierns und Betens zu viel, auch er begnügt sich, manche „Akolubie“ in der Kirche oder auch dabei bloß zu markieren. Der Drang der Systematisierung des Kultus hat so viele „öffentliche“, „gemeinsame“ Feiern geschaffen, daß Abstumpfung des kultischen Gewissens nicht zu vermeiden gewesen. Willkommener als die periodisch geregelten Kultübungen (abgegeben von der „Liturgie“, dem sonnt- und feittäglichen „Opfer“) sind die jeweils durch persönliche Ver-

hältnisse bedingten. In dieser Form äußert sich in der orientalischen Kirche der Individualismus. Inbald hat die Frömmigkeit wenig Individuelles, aber das Maß der Einbeziehung von Andachten und Weiben in das häusliche Leben, in die private Betätigung ist individuell. Und der wirklich fromme anatolische Christ liebt es, dieses Maß sehr zu steigern. Höchst beliebt sind Pilgerfahrten, wenigstens bei den Slawen. Im Hause bewegt sich die Andacht um die Heiligenbilder. Die Fasten gehören zur sozialen Sitte, der der einzelne sich kaum entziehen kann, auch wenn er möchte.

Zieht man die Gebete an, die die Kirche durch den Klerus sprechen läßt, so fällt ihre Wortfülle auf. Das wirkt zweifellos im einzelnen abstumpfend und einschläfernd. Aber es ist doch zu sagen, daß die orientalische Kirche ein Charisma des Betens besitzt. Viele Gebete sind hervorragend schön, in ihrem Pathos ergreifend, durch Weichheit und Reinheit der Empfindung die Stimmung wahrhaft veredelnd. Ich weiß nicht ganz, wie das Sündengefühl in der orientalischen Christenheit zu variieren ist. Wie weit ist es wirklich ernstes Schuldgefühl, dem ein fester Wille der Besserung zur Seite geht, und wie weit ist es bloß schlaffes Unwürdigkeitsbewußtsein, sentimentale Bereitwilligkeit, sich als „schlecht“ zu bekennen? In keiner Kirche ist das „Herr erbarme dich“ ein so geläufiger Ruf, als in der orientalischen. Er wird begleitet — im öffentlichen Kultus — mit Niederfallen auf die Kniee und endlosem Aufschlagen der Stirn auf dem Boden. Sicher steckt darin für manche letztlich eine geistige Kraft, aber es ist charakteristisch, wie viel auch hier offenbar bloß reinell sich darstellt.

Ebenjakow und Pobedonoszew sind einig, daß ein Hauptverzug ihrer Kirche der ist, daß sich die Frömmigkeit in ihr nicht sehr mit Gedanken belaste, eigentlich kein „Grübeln“ kenne, sich in der Sphäre des Gefühls, des unmittelbaren Innewerdens der Gegenwart Gottes, Christi, der Heiligen, des Himmels bewege. Es muß nur gesagt werden, daß dabei viel vage, im „Leben“, seinen Gefahren und Nöten wirkungslose Stimmung erzeugt wird. Zu einer Weltanschauung in klaren, sittlich anwendbaren, positiv verwertbaren Ideen bringt die orientalische Kirche wenige. Sie läßt gewiß oft den Eindruck einer oberen Welt, zu der es einen Zugang für den Christen gebe, so tief in das Gemüt eindringen, daß der Gläubige das Leben in Hoffnung „übersteht“. Aber Aufgaben positiver Natur stellt die Kirche dem Leben nur in geringem Maße. Sie kann zweifellos „Gleichgiltigkeit“ gegen die Güter der Welt erzeugen, aber kaum ein sittliches Interesse an ihnen d. h. ein Interesse, darüber zu sinnen, wie man mit ihnen etwas Gutes „schaffe“.

Der letzteren Bemerkung kann freilich zum Teil widersprochen werden, wenn man sich das sittliche Interesse bloß in den Formen des Privatlebens vergegenwärtigt. In der That hat die orientalische Kirche eine starke Quelle sittlicher Impulse nicht bloß asketischer, sondern auch positiver Güte schaffender Art an der in ihr nicht vergessenen Bibel. Sie kennt sehr wohl die biblischen Gedanken der Liebe, der Selbstlosigkeit, des opferwilligen Helfens und Dienens. Aber sie hat noch keine Möglichkeit gefunden, von ihnen aus ein Ideal des öffentlichen, gemeinsamen Lebens zu zeigen, die organisatorischen, gar die kulturwandelnden Kräfte der Liebe sind ihr verborgen, denn „nachdenken“ will sie auch über die Liebe nicht! Pobedonoszew hebt hervor, wie wohlthuend und sittlich groß seine Kirche darin dastehe, daß sie ein unbedingtes Gefühl von Gemeinschaft und Gleichheit aller gerade im Kultus schaffe. In der That liegt hier ein Moment von Stärke und christlicher Schönheit an dieser Kirche vor. Es ist in ihr etwas übrig geblieben von dem alten Gedanken der Christenheit als einer brüderlichen intimen Gemeinschaft. Am Osterfest tritt diese Empfindung in dem Bruderkuß, den da niemand dem andern weigern kann, besonders deutlich hervor. Wenn man wieder das „Gefühl“ betont und sich die „Gemeinschaft“ nach der Art bloß der Familie und der Freundschaft vergegenwärtigt, so ist nicht zu verkennen, daß die orientalische Kirche ihre Gläubigen wohl geistlich zu verbinden weiß. Auch das ist bemerkenswert, daß die Kirche in persönlicher Weise als eine ebrwürdige Gemeinschaft empfunden wird. Der Russe, der sich zum Beten ansetzt, verbeugt sich dreimal vor Gott, dann auch nach beiden Seiten vor der „Gemeinde der Rechtgläubigen“. Diese andächtige Stimmung gegenüber den Mitchristen erinnert an die urchristliche Anschauung von der *ἀγία ἐκκλησία*. Sie gehört zu den feinsten Zügen orthodoxer Frömmigkeit.

Zieht man die Confessio orthodoxa, dieses immerhin wichtigste offizielle Dokument einer Selbstcharakteristik der orientalischen Kirche aus neuerer Zeit darauf an, was sie als Idee rechter Frömmigkeit verrate, so wird man leicht ungerecht gegen diese Kirche werden können. Denn in ihr stehen neben ziemlich klaffen Gedanken über den Dekalog, das



Baterunfer, die Seligpreisungen, so viele besonders betonte und die Anforderungen zum Teil höchst kleinlicher Art, daß man in erster Linie nur an die Tugenden und Gefahren der „Kultfrömmigkeit“ erinnert wird. Aber die CO darf nicht übersehen werden. Sie hat zum Teil zufällige Bedingungen. Darf man bei ihr nicht vergessen, daß es in der orientalischen Kirche auch Wege zu geistigen Höhen giebt, so deutlich umschreibt bei manchen anderen Dokumenten, etwa dem Katechismus des Philaret, nicht, der es doch noch mehr Wege in geistige Niederungen giebt. Der Engel, Heiligen, Heilanden, einmal auch auf der andern Seite der Teufelsgläubigen, der in sehr drastischen Formen neben dem Gottesglauben steht, eröffnet solcher Wege dem Volke nur zu viele. Mann der Kultur, einmal die eucharistische Feier, die Phantasie einzuvertragen in die reine, wahre Himmelsheiter (gegenüber dem Islam hat sich die orientalische Christenheit darauf besonnen, daß der dreifache Himmel, das Reich Gottes, doch etwas anderes sei als das „Paradies“ des „Kreuzboten“), so können die vielerlei als Wunder empfundenen Mysterien nur zu leicht auch die Vorstellung von allerhand Magie wecken, durch die der Christ „geheil“ werde. In Bd VI S. 402 ff. ist in dem Art. „Gebote der Kirche“ auch der neun Anforderungen gedacht, die Mogilas unter diesem Terminus aufstellt. Sie sind in ihrer Art charakteristisch, haben aber ihren Anlaß (wahrscheinlich) an römischen Einfluß und gelten nur in begrenztem Maße.

Ein Moment an der Volksfrömmigkeit überall in dieser Kirche darf schließlich nicht übergangen werden, ich meine den strengen Konservatismus und Nationalismus der selben. Beides hängt unter sich und insonderheit mit dem kultischen Grundcharakter dieses Christentums zusammen. Mit der Mitte heilsmittlerisch, so muß er unbedingt geschenkt werden. Und er wieder verwehrt mit allem, was ihn trägt, Dogma und Rechtsprechung, mit dem Volkstum eo ipso von da ab, wo der Staat sich seiner schuldig an nahm. Die Kirche hat dann den Staat mit gezwungen konservativ zu werden, die „alte“ Art seines Volks zu schonen. Geschichtliche Verhältnisse (in Rußland die lange Mongolenherrschaft, auf der Balkanhalbinsel z. B. die Türkenherrschaft) haben das übrige dazu beigetragen, daß die christlichen Völker mit ihrer Kirche, ihrem stärksten Bollwerk, stimmungsmäßig solidariisch wurden, daß jetzt russisch oder griechisch, oder bulgarisch, rumänisch z. B. und orthodox bei ihnen zusammenzufallen scheint. Zum Teil ergibt das für diese Völker in ihrer Selbstbeurteilung eine Glorie, die das Christentum fast auf das Niveau antiker Volksreligionen herabzieht. Die Rede vom „heiligen Rußland“ ist eine dem Rußen sehr geläufige, Nikolaus II. spricht so von seinem Reiche selbst in seinem Thronbesteigungsmanifest 1894. Es ist ein interessantes Problem, daß ein und dieselbe Kirche, ein und dieselbe Art von Frömmigkeit mit so grundverschiedenen Völkern wie es das russische einerseits, das griechische andererseits sind, gleich sehr bei verwachsen können. Die Völkerpsychologie muß hier ihr Wort mitreden und ich darf nicht versuchen, der Frage an diesem Orte näher zu treten. Auch das ist hier nicht zu verfolgen, wie die besonders der russischen (vielmehr der ganzen slavischen) Kirche eigene Neigung zu Sektenbildungen bedingt ist, ob durch ihre Frömmigkeit als solche, oder durch Massenelemente.

2. Das Mönchtum. Es darf den Schluß der Darstellung der orientalischen Kirche bilden. Nicht zwar in dem Sinne, als ob es den allgemein gebräuteten Gipfelpunkt des Lebens in dieser Kirche bedeutet, wohl aber in dem Sinne, daß es noch immer die wahre Konsequenz der religiösen Ideen derselben repräsentiert. Es ist ganz richtig, was beider Beth hervorhebt, aber auch Loofs vor ihm, und was in der That die theologische Litteratur aller Art bezeugt, daß im Laufe der Zeit die ursprüngliche Heilsidee der Kirche des Ostens sehr verblaßt und zurückgetreten ist. Das Abendland und seine Lehre ist nicht ohne Einfluß geblieben. Das praktische Leben hat auch verunkelt auf die alten Vorstellungen von dem, was Christus gebracht habe, was sein „Werk“ gewesen, eingewirkt. Ein lebendiges Volk wird nie auf die Dauer sich gänzlich religiös befriedigen lassen durch Verweisungen auf das zukünftige Leben und in der Gegenwart in Mysterien dargebotene momentane Berührungen mit dem „Himmel“. Aber die Kirche hat doch eben nichts Durchschlagendes an die Stelle der alten Heilsidee zu setzen gewußt. Sie hat diese Idee in der Lehre gewissermaßen vertrocknet lassen, ohne einen neuen Quell zu erschöpfen. Und ihr Kultus, dessen Grundtrieb in jener Idee lag, hat sich zu einer Art von Selbstzweck ausgestaltet. Das Mönchtum war die korrekte Form des wahrhaft ernsten Christenlebens, so lange die alte Heilsidee noch kräftig und deutlich an die Herzen und Sinne herantrat. Es bedeutete die entschlossene Hingabe der Seele an das Heil, die darin notwendig begründete Abkehr von der Welt, die Hinnwendung zur oberen Welt in Askese und Kontemplation. Mir der Zeit ist der Mönch eigentlich nur der unbedingte

Kultusschrift geworden. Neuerdings sind freilich auch in die Klöster, speziell des Athos, Ideen eingebracht, die auf Reorganisationen vorbereiten.

Beth meint behaupten zu dürfen (S. 322 ff.), daß die Klöster nur noch geringes Ansehen genießen. „Die Klosterleute gelten auch dem orthodoxen Christen [von heute] für Menschen untergeordneten Schlages. Als Untermenschen und Unterchristen belächelt sie das Volk wie die Geißlichkeit.“ Er berichtet nach Beobachtungen unter den Griechen. In Rußland ist das Mönchtum wahrlich auch nicht besonders angesehen. Was Beth für Griechenland z. B. sagt: „man spricht es dort zu Lande offen aus, daß sie [die Mönche] sich rekrutieren aus den Gebrechlichen und aus dem arbeitscheuen Gesindel; kein anständiger Mensch kann mehr ins Kloster eintreten, das von dem Dunst der untersten Sphäre umhüllt ist“, das alles läßt sich auch in Rußland vielfach bestätigen. Aber danach allein ist die Sache doch nicht zu beurteilen. Es giebt auch sehr vornehme, sehr reiche Klöster. So besonders in Rußland. Die Athosklöster haben durch die Säkularisationen in Rumänien große Einbußen erfahren, denn auch sie besaßen in diesem Lande viele Metochien. Aber verarmt sind sie nur zum Teil. „Der Dunst der untersten Sphäre“ ist keineswegs in jedem Kloster zu spüren. Es sind auch viele gesunde und vermögende Leute, die sich speziell nach dem Athos „zurückziehen“. Noch immer rekrutiert sich aller hohe Klerus aus den Klöstern. Beth will das so verstanden wissen, daß nicht sowohl das Mönchsleben, als der „Eölibat“ die Kirche stark erobert habe. Ein anderes seien die „Priester-mönche“, ein anderes die bloßen „Mönche“. Letztere sind für Beth die eigentlichen „Klosterleute“, jene sind die begabten und ehrgeizigen Vertreter des klerikalen Standes, die nur begriffen haben, daß nach alter, nicht zu befeitigender Tradition und übrigens auch nach richtiger Würdigung der „Freiheit“, die ein Kirchenfürst besitzen müsse, derjenige, der Bischof und mehr werden wolle, ehelos bleiben müsse; sie leben in den Klöstern nur vorläufig, nur mit dem Blick in die Welt, in der Hoffnung auf den Ruf zu einer der hohen hierarchischen Stellen. Daran mag viel Wichtiges sein. Es ist aber doch eine einseitige Schilderung der Verhältnisse, die Beth giebt. Noch ist nicht geschwunden die eigentlich religiöse Begeisterung für das „engelmaßige“ Leben der Mönche. Noch dankt man es weithin den Klosterleuten, daß sie vollen Ernst machen mit den kulturellen Forderungen der Kirche, daß bei ihnen der Laie wahrhaft heiligen Boden treffe, auf dem er zeitweilig selbst sich „reinigen“ könne vom Staube der Sorgen und Lüfte der Welt.

Die orientalische Kirche hat Mönche und Nonnen, aber sie hat keine verschiedenen Orden. In ihr gilt noch im Prinzip die alte, „ursprüngliche“ Regel des Basilios. Darüber ist hier nicht genauer zu handeln. Die Gelübde betreffen unbedingt die Keuschheit, in abgestufter Weise den Gehorsam; über den Besitz herrscht Streit, bezw. im wesentlichen Übereinstimmung, daß er sich in bestimmten Formen mit dem Mönchtum vertrage, so zwar, daß gerade der einzelne als solcher seinen Besitz behalte. Man kennt Klöster (*μοναστήρια*, *klōgar*), Mönchsörter (*ομηταί*) und Einsiedeleien (*κελλία*). Der Sprachgebrauch der einzelnen Ausdrücke ist kein ganz strikter. Die Klöster stehen unter einem Oberen („*ἡγούμενος*“), die Skiten entbehren des Agumens, in räumlicher Nähe wohnen in ihnen einzelne oder kleine Kreise (je drei) in eigenen Hütten, die eigentlichen Einsiedler ermangeln überhaupt der Kontrolle, wenn sie auch meist in einem gewissen Versorgungs-verhältnis zu irgend einem Kloster stehen und in diesem zu den Gottesdiensten sich zeitweilig einfinden. Bedeutsam ist auf dem Athos, dem klassischen Lande des anatolischen Mönchtums, die Unterscheidung von „koinobitischen“ und „idiorrhhythmischen“ Klöstern. Die ersteren gestatten dem einzelnen Mönch kein Eigentum und führen das Leben in strenger Gemeinamkeit sowohl der Nahrung als der Gebetsübungen. In den *μοναστήρια ιδιόρρυθμα* ist das Privateigentum freigelassen. Hier „mietet“ der einzelne einen größeren oder kleineren Teil des Klosters, besorgt sich selbst seine Nahrung, ist in seinen Bewegungen wenig beschränkt, darf nach Gutdünken Reisen machen im Interesse seines Vermögens zc. In ihnen hat besonders der gebildete Mönch seinen Sitz. Auch hat sich in ihnen die eigentümliche Sitte ausgebildet, daß ein älterer Mann „geistliche Söhne“ um sich sammelt, daß, die er anleitet und mit denen er z. B. auch in erbrechtlicher Beziehung sich zu einer „Familie“ zusammenschließt.

Innerhalb des Mönchtums werden drei Stufen unterschieden: 1. Die *εὐσχοφόροι* (Träger des *εἶσος*, einer schwarzen Kutte), die Novizen, 2. die *μυροδόσχημοι* oder *σταυροφόροι*, welche die vollen Gelübde abgelegt haben und denen ein Kreuz in die Haare eingeschoren ist, 3. die *μεγαλόσχημοι*, die noch mit Bezug auf Fasten und Beten sich zu spezifischer Strenge und „Stetigkeit“ verpflichten; die Mönche letzterer Art trifft man

in den Klöstern kaum anders als in den *zoozōia*. Was die Gottesdienste betrifft, so können nicht alle Klöster alle Tage die Liturgie feiern, „verpflichtet“ dazu sind im Gebiete des öumenischen Patriarchats, also speziell auch auf dem Athos, nur Klöster mit „mehr als zwanzig“ Züßigen. „Gebetsnächte“ sind auf dem Athos je nach der Strenge der Klöster — fünfundzwanzig bis siebenzig im Jahre vorgeschrieben. Sie bedeuten Gottesdienste, die sich bis zu fünfzehn oder sechzehn Stunden ausdehnen; ab und zu dürfen die Feiernden sich dabei mit Kaffee u. dgl. stärken. Neben dem, daß der Klostermönch sich an den gemeinsamen Gottesdiensten beteiligen muß, soll er auch noch manche private Gebetsübungen halten. Ein hohes Fest ist die Mönchsweibe.

Erste, hochstrebende Mönche sind noch heute auf dem Athos der sog. *heiridia* er geben; vgl. den Art. „Hesychasten“, Bd VIII Z. 14 ff. Sie ist das eigentlich „geistige Gebet“, die *rosēa proosevchē*. Bemerkenswert ist, daß das orientalische Mönchtum in manchen Vertretern zumal auch der religiösen Betrachtung der Naturnähe er schlossen ist. F. Rattenbusch.

**Orientius**, altkirchlicher Dichter, nach 400. — Ausgaben: Erste, unvollständige, 1. Ausgabe von M. Delrius, Antwerpen 1600; erste vollständ. Ausg. von E. Martene (Vet. Script. Monum. Coll. Tom. I), Rouen 1700; kritische Ausgabe v. R. Ellis (in CSEL 16: Poetae Christiani minores, Tom. I), Wien 1888, 191—261. MSL 61, 977—1006. Litteratur: R. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendland, 1 Bd, Leipzig 1889, 410—414; M. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrh., Stuttgart 1891, 192—201 (hier ältere Litteratur). Vgl. Feiler-Zummann, Institutiones Patrologiae 2. Bd, 2. Abt., Innsbruck 1896, 374—376; D. Vardenhewer in RZ 9, 1952 f.; ders., Patrologie<sup>1</sup>, Freiburg 1894, 395.

Orientius nennt sich (2, 417) der Verfasser eines christlichen Lehrgebichtes (seit Siegb. Gembl. script. eccl. 34 Commonitorium genannt) in zwei Büchern, den Venantius Fortunatus (Vit. S. Martini 1, 17) nach Juvenius und Zenobius, vor Prudentius, Paulinus Petricordias und anderen Dichtern aufzählt. Sicherer ist von ihm nicht bekannt, doch lassen innere Gründe es als wahrscheinlich erscheinen, daß er mit dem Bischof Orientius von Auch identisch ist, der 439 hochbetagt im Auftrag des Gotenkönigs Theodorich I. als Gesandter zu den römischen Feldherren Aetius und Vitorius ging (s. seine Vita in AS Mai I, 61). Dafür spricht nicht nur, daß auch unser Dichter ein Gallier war (2, 184), sondern auch der Umstand, daß er wie der Bischof (vgl. Comm. 1, 105 f. mit Vit. ep. 1: *mundanae lubricitatis squallore deposito*) erst nachdem er das weltlich-sinnliche Leben gründlich kennen gelernt, sich mit frommem Sinne ganz Gott geweiht hatte. Endlich redet aus dem Comm. offenbar der erfahrene Seelsorger. Das Gedicht (1036 Verse) in elegischen Versmaß (Dithyramb) verfaßt, beschreibt den Weg zur Seligkeit (*ad aeternae festinus praemia vitae . . disce viam*) mit eindringlicher Ermahnung vor den verschiedenen Abwegen, wobei der Dichter bei *lascivia*, *invidia*, *avaritia*, *vana laus*, *mendacium*, *gula*, *ebrietas* (die Bezeichnungen der Sünden nur am Rande der Handschrift) verweilt. Von auffallender Schärfe sind die (1, 337 ff.) aus eigener Erfahrung gefällten Urteile über das Weib, kraß die Schilderung des Egerichthes (2, 271 ff.). Die Abfassung des Gedichtes dürfte durch die deutliche Bezugnahme auf die Verwüstung Galliens durch die Alanen, Sueven, Burgunder und Vandalen 106 (1, 165—184) und das oben zu Bischof Orientius gegebene Datum begrenzt sein. Die von Ebert und Manitius behauptete Abhängigkeit von dem wahrscheinlich 115 entstandenen anonymen Gedichte 1. De providentia divina (s. d. N. Gedichte, altkirchliche, Bd VI, Z. 109, 10 ff.) verdrängt bei näherem Zusehen (vgl. die Texte bei Ellis 193—195). Abhängigkeit von Prudentius (s. Manitius 194 N. 3, 195 N. 3, 197 N. 3) ist möglich, sicher nur die Benutzung klassischer Dichter, besonders Catullus, Ovids, Virgils. In der Handschrift (Cod. Ashburnh. saec. X) folgen dem Comm. noch fünf kleinere Gedichte (de nativitate domini, de epithetis salvatoris nostri, de trinitate, explanatio nominum domini, laudatio), deren Ursprung unsicher ist. Den Beschluß machen zwei poetische Gebete. G. Krüger.

**Origenes**, geb. 182, gest. 251. — Litteratur. 1. Bibliographie. Hoffmann, Bibliogr. Lexikon III, 22 ff.; G. Chevalier, Repertoire des sources histor. du moyen-âge p. 1683 s., 2756 s.; Richardson, Bibliograph. Synopsis p. 51 ff. Die Litteratur von 1880 55 bis 1900 verzeichnet M. Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung (Straßburger Theol. Stud. I, 4. 5) S. 103 ff. (für 1880—1884). Straßb. Theol. Stud. Erstes Supplem., S. 320 ff. (für 1885—1900).

2. Ausgaben. A. Gesamtausgaben. Die einzige Gesamtausgabe, die wir vollständig

- weisen, ist die von dem Mauriner Charles de la Rue, Paris 1733—1759, 4 Bde Fol. (vollendet von Vincent de la Rue, der den 4. Band zusügte). Nachgedruckt von C. H. C. Lommashj, Berlin 1831—1848, 25 Bde kl. 8. (Der Vorzug dieses Nachdrucks besteht in seiner Handlichkeit und seinem verhältnismäßig billigen Preis. L. hat für den Text so gut wie nichts gethan.) Der Abdruck bei MSc XI—XVII, Paris 1857—1860 giebt den Text der Maurinerausgabe, vermehrt um zahlreiche Nachträge. Von der neuen Ausgabe im Berliner Corpus sind vier Bände erschienen: Die Ermahnung zum Martyrium, die Bücher gegen Celsus u. v. Gebet, herausgeg. v. P. Koetschau, Leipzig 1899, 2 Bde (dazu Wendland, GgM 1899, 276 ff.; Koetschau, Krit. Bemerk. z. n. Ausgabe, Leipzig 1899. Dagegen wieder Wendland, GgM 1899, 613 ff.; Preuschen, Berliner philol. Wochenschr. 1899, 1185 ff. 1220 ff.). — Jeremiahomilien, Alagetielerkommentar, Erfl. der Samuelis- und Königsbücher, herausgeg. v. E. Klostermann, Leipzig 1901 (dazu Wendland, GgM 1901, 777 ff.; Preuschen, Berl. philol. Wochenschr. 1902, 673 ff.). — Reste des Johannestommentares herausgeg. v. E. Preuschen, Leipzig 1903. — B. Die exegetischen Schriften sind mit einer für ihre Zeit hervorragenden Einleitung von P. D. Huet herausgegeben (Rouen 1688) 2 Bde Fol. Mehrfach nachgedruckt, so Paris 1679, K8tn 1685, Frankfurt 1686. — C. Ausgaben einzelner Schriften. Die älteren Sonderausgaben sind sämtlich durch die neue Ausgabe des Berliner Corpus antiquiert. Von den Büchern gegen Celsus sind es: D. Hoefchel, Augsburg 1605; nachgedruckt v. W. Spencer, Camb. 1658; Band 1—4 gab Selwyn, London 1876, unvollkommen heraus. — Die Schrift vom Gebet erschien zuerst anonym Oxford 1686 (herausgeg. von Zell). Ferner herausgeg. v. Westfeln, Basel 1694; v. W. Reading, London 1728 (mit sehr wertvollen Anmerkungen z. Text). Die Ermahnung zum Martyrium zum erstenmale herausgegeben von R. Westfeln, Basel 1674. Die Hexapla sind nach dem unzureichenden Versuche des Flaminins Nobilius, Rom 1587 von B. de Montfaucon, Paris 1713, 2 Bde Fol. und am besten von J. Field, Origenis hexaplorum quae supersunt, Oxford 1867—1875, 2 Bde 4<sup>o</sup> herausgegeben worden. Nachträge bei Pitra, Analecta sacra III. 551 ff.; E. Klostermann, Analecten z. Septuaginta, Hexapla und Patriistik, Leipzig 1895. Die Homilien zu Jeremia gab zuerst Michael Geisler (Ghislerius) in seinem Kommentar zu Jeremia, Lyon 1623, heraus. Corderius druckte sie unter dem Namen des Cyrill v. Alexandrien ab (Anmerkungen 1646), ohne die Ausgabe des Ghislerius zu kennen. Die Homilie über die Hebe v. Endor wurde zuerst von Leo Mazzi (Mazzini) herausgegeben (Lyon 1629). Eine neue Ausgabe lieferte M. Zahn (Leipzig 1886; II II, 4). Den Johannestommentar gab A. E. Brooke heraus, Cambridge 1891; 2 Bde. Die Schrift de principiis wurde von Redepenning mit Anmerkungen versehen herausgegeben, Leipzig 1836. Der Brief an J. Afrikanus ist von Traefese, JprTh VII (1881), S. 102 ff. und der an Gregorius Thaumaturgos v. Koetschau, des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, Freiburg 1894, S. 40 ff. abgedruckt worden. Die Sammlung von Auszügen aus Origenes Werken, die Gregor v. Nazianz und Basilus unter dem Titel Philocalia (vgl. Bd II, S. 439, 53) veranstaltet hatten, wurde zuerst von J. Tarinius, Paris 1618 (1624, 1629), zuletzt und am besten von J. M. Robinson, Cambridge 1893, herausgegeben. Fragmente finden sich bei Gallandi, Biblioth. XIV; Pitra, Anal. sacra II. III; Tischendorf, Analecta sacra, Leipzig 1860; Monum. sacra III.

3. Uebersetzungen. In die Arbeit des Uebersetzens teilten sich im Altertum vornehmlich Hieronymus und Rufin. Von letzterem rühren die Uebersetzungen von de principiis, des Kommentares zum Römerbrief, die Homilien zu Gen., Ex., Lev., Mt., Mt., Joh., Mt., Ps her. Von Hieronymus stammt die Uebersetzung des Kommentars u. d. Homilien z. Mt., zu Jer., Ez., Le. Unsicherer Herkunft sind die Uebersetzungen der Homilie z. 1 Kg (Hieronymus?), Jes (Hieronymus?), des Matthäuskommentares, die allerdings nicht intakt zu sein scheint (vgl. Chapman, Journ. of Theol. St. III (1902), 436 ff. Ausgaben dieser Uebersetzungen v. Merlin, Paris 1512 (1519, 1522), Erasmus, Basel 1536, (1545, Lyon 1536); G. Genebrardus, Paris 1574 (1594, 1604, 1619). Außerdem in den Gesamtausgaben.

Neuere Uebersetzungen sämtlicher Werke existieren nicht. Deutsche Uebersetzungen der Bücher gegen Celsus von Mosheim, Hamburg 1745. Röhm (Kemptener Bibl. d. K.B.). Die Schrift *προι λογίων* ist von Schniger vortrefflich übertragen worden: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttgart 1835. Die Schriften vom Gebet und die Ermunterung z. Martyrium hat Kollhofer (Kemptener Bibl. d. K.B.) übersetzt. Ausgewählte Predigten sind von J. M. Winter (Kaiserbibliothek der christl. Predigtliteratur XXII), Leipzig 1893 übersetzt worden. Eine Auswahl aus den Werken in engl. Uebersetzung erschien Ante Nicene Library X, 1 ff. XXIII, 1 ff. (v. Crombie).

4. Handschriften. Zusammenstellung v. Preuschen bei Harnack, altchristl. Literaturgeschichte I, 390 ff. Dazu sind die Einleitungen im Berliner Corpus zu vergleichen. Contra Celsum: Vatic. graec. 386 s. XIII XIV. Aus diesem sind 23 jüngere Hs. abgeschrieben. (Vgl. dazu Koetschau, II VI, 1 [später modifiziert]; Wallis, Classic. Rev. 1889, 392 ff.; Robinson, Journ. of Philol. XVIII [1890], 288 ff.) De oratione: Cantabr. S. Trin. B. 8. 10 s. XIV. Schluß von c. 31 an auch in Paris 1788 a. 1440. Exhort. ad martyrium: Venet. Marc. 45 s. XIV. Paris. gr. 616 a. 1339. Kommentar zu Matthäus: Monac. gr. 191 s. XIII. Cantabr. S. Trin. B. 8. 10. Kommentar zu Johannes: Monac. gr. 191 s. XIII, von dem alle anderen Hs. abhängen. Homilien zu Jeremias: Scorial. 2—III—19 s. XI/XII.

Homilie über die Hefe v. Endor.: Monac. gr. 331 s. X. Die lateinischen Hss. sind sehr zahlreich; die größere Masse ist junges und wertloses Zeug.

5. Biographien. Die ausführlichste und auch heute noch vielfach mit Nutzen zu gebrauchende Darstellung des Lebens und der Lehre des Origenes sind die Origeniana von D. Huët (abgedruckt bei de la Rue IV, 2. MSG XVII. Lemmagis B. 23–25. Zur alles 5. Neuere unentbehrlich Tillemont, Mémoires pour serv. à l'hist. eccl. III. 191–207, 753–777. Vgl. auch K. J. Neumann, Der röm. Staat und die christl. Kirche, I passim. Brauchbar auch noch v. Coelln, Origenes; Origenismus und Origenistische Streitigkeiten in Griech. und Syrien, 3. Sect. 5, 251 ff. Gewissenhaft und langweilig: Redevenning, Origenes. Eine Darstellung s. Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841–1846, 2 Bde: J. Wöhringer, RG in Biographien<sup>2</sup> I, 2, 1, 10 Zürich (Leipzig) 1869; Jreppel, Origène, Paris 1868 (1875) 2 Bde: B. J. Weiscott, Origenes im Dict. of Chr. Biogr. IV, 96–142 (gehört zu dem Besten, was wir über Origenes besitzen); Jaireweather, Origen a. greek Patristic Theologie, Edinburgh 1903. Dazu die Litteraturgeschichten von Ceillier, hist. générale des auteurs sacrés II. 581 ss.; Dupin, Bibl. des auteurs ecclés. I, 326 ss.; Le Clerc, Bibl. univ. VI. 31 ss.; Cane, Script. hist. eccl. I, 1, 172 sqq.; Wardenhewer, Patrologie § 29; Gesch. der altkirchlichen Litteratur II, 2. 68–158; Krüger § 61.

6. Zur Lehre des O. Gesamtdarstellungen (außer den oben genannten Biographien): G. Thomajus, Origenes, Nürnberg 1837; M. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, Rom 1864 ff. 4 Bde: J. Denis, Philosophie d'Origène, 20 Paris 1884; Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886. Ferner die Dogmengeschichten von Vaur, Lehrb. passim; Vorlesungen I, 271 ff.; Lehre v. der Dreieinigkeit I, 186 ff. 560 ff. und passim.; Harnack, Lehrb.<sup>3</sup> I, 603 ff.; Voofs § 28; Seeberg § 15.

Einzelheiten seines Systemes. Seine Stellung zur Schrift: M. Jöllig, Die Trinitärslehre des Origenes (Straßb. theol. Stud. V, 1), Freiburg 1903; Wachinger, De Origenis alleg. S. Scripturae interpr., Straßburg 1829, 1830, 3 Teile: Dieselb., Gesch. d. ATs in der christl. Kirche, 1867, 36 ff. 53 ff.; J. M. Ernesti, de Origene, interpr. libror. S. Script. grammaticae auctore (Opusc. philol. crit. p. 228 sqq.); A. R. Hagenbach, Observations historico-hermeneut. circa Origenis methodum interpr. S. Script., Basel 1823; Georgiades in *Exxh. Aghdeu* 1885, 529 ff. 1886, 1 ff. 49 ff. 93 ff. 193 ff. 241 ff.; Contesin, Origène 30 exégète (Rev. des sciences ecclés. IV (1866), V (1867). Stellung zur Glaubensregel: J. Mattenbush, Das apost. Symbol II, 134–179 (vgl. auch den Zndr.). Gotteslehre: J. G. Gaf, De dei indole et attributis Or. quid docuerit, Breslau 1838 (Diss.). Christologie: H. Schulp, Die Christologie des Origenes, ZprZh I (1875), 2. 193 ff. 369 ff., Lehre von der Gottheit Christi, 2. 45 ff.; Knittel, Orig. Lehre von der Menschwerdung des Sohnes 35 Gottes, ThZS LIV (1872), 97 ff. Logoslehre: J. W. Rettberg, Doctrina Orig. de *logos* divino, ZbZh III, 39 sqq. Kosmologie: W. Möller, Gesch. der Kosmologie, 2. 536 ff.; P. Fischer, Commentatio de Orig. theologia et cosmologia, Halle 1846 (Diss.). J. Kortewski, De Orig. cosmologia, Greifswald 1848 (Diss.). Erlösungslehre: M. Roumier, Expos. critique des idées d'Origène sur la rédemption, Straßburg 1861 (Diss.); Ch. Boner, La 10 rédemption dans Origène, Montauban 1886 (Diss.). Anthropologie: M. Kind, Der Kampf des Origenes gegen Gellius um die Stellung des Menschen in der Natur, Jena 1875 (Diss.); M. Lang, Ueber d. Leiblichkeit d. Vernunftwesens bei Orig., Leipzig 1892 (Diss.); C. Hamers, Orig. Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851; J. B. Kraus, Die Lehre des Origenes von der Auferstehung der Toten, Regensburg 1859 (Progr.). P. Mehlhorn, Die 15 Lehre von der menschlichen Freiheit nach Orig. *περί ἀγορίας*, RG II (1878), 234 ff.; G. Klein, Die Freiheitslehre des Origenes, Straßburg 1894; W. Schüller, Die Vorstellungen v. d. Seele bei Plotin u. Origenes 3ThX X 1900), 167 ff. Ethik: W. Capitaine, De Origenis ethica, Münster 1898. Eschatologie: Aysberger, Geschichte der christl. Eschatologie, 2. 366–156; H. H. Davies, Origen's theory of knowledge, Am. Journ. of Theol. II (1898), 737 ff.; Köf- 50 ling, Die Lehre vom Opfer, 2. 129 ff. Verhältnis zum Neuplatonismus: J. H. Weismann, 3ThX 1883, 169 ff. Origenes als Prediger: H. Baffermann, ZprZh V, 123 ff.; G. Rebe, Gesch. der Predigt I, 1 ff. (einseitig und ungerichtet); J. Barth, Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes, Theol. Abh. u. Skizzen C. v. Trelli gewidmet, Basel 1898, 24 ff.

7. Quellen für die Biographie außer den Schriften des Origenes: Eusebius, h. e. VI. Auszüge aus der verlorenen Apologie des Pamphilus (s. d. A.) bei Photius, Biblioth. cod. 118. Von Euseb abhängig und oberflächlich, wie immer, Hieronymus de viris inl. 54. Voll 60 fanatischen Hasses und kleinlicher Borniertheit Epiphanius haer. 64. Zerstreute Notizen bei Rufin, Hieronymus, Sokrates u. a. werden an ihrem Orte genannt.

1. Leben. a) Zur Chronologie. Das Geburtsjahr des Origenes wird nicht genannt, läßt sich aber aus seinem Todesjahr noch berechnen. Nach der Apologie des Pamphilus und der Aussage von Leuten, die Origenes noch gekannt haben, starb Origenes unter Decius infolge der bei der Verfolgung erlittenen Marter (Photius c. 118 p. 92<sup>b</sup>, 14 Bekker). Damit stimmt Eusebius (h. e. VII, 1), der zu dem Regierungs- 65 wechsel nach Decius Tod bemerkt: *Ορigenής ἐν ταύτῳ ἐπὶ δέοντα τῆς ζωῆς ἐβδό-*

μὴ ποῖα ἀποπλήσας ἔτι τελευτᾷ. Das „währendem“ geht demnach auf die letzte  
 Zeit des Decius oder den Anfang der Regierung des Gallus. Decius ist im Sommer  
 251 verschollen (jedenfalls vor dem 29. August s. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I,  
 807, 1); spätestens Herbst 251 wird also Origenes gestorben sein. Er stand bei seinem  
 5 Tode im 69. Lebensjahr. Demnach ist er 182 geboren. Nach einer anderen Berechnung  
 setzt man seinen Tod ins Jahr 254, seine Geburt demnach in das Jahr 185. Hiero-  
 nymus behauptet de viris inl. 51, daß Origenes bis zu Gallus und Volusianus gelebt  
 und im 69. Jahre gestorben sei. Eine andere Quelle als die oben genannte Stelle in  
 Eusebs KG hat Hieronymus augenscheinlich nicht beseffen. Seine Notiz stellt also nicht  
 10 ein besonderes Wissen, sondern nur sein Verständnis jener Stelle dar. Dennoch hat diese  
 leichtsinnige Bemerkung Unheil angerichtet. In der griechischen Übersetzung des Katalogs  
 war die Notiz auch Photius bekannt geworden, der sie neben die aus der Apologie des  
 Pamphilus entnommene setzte (l. e. p. 92<sup>b</sup>, 19) und so zu der chronologischen Verwirrung  
 beitrug. Mit der Datierung der Geburt des Origenes auf das Jahr 182 steht allerdings  
 15 eine andere Notiz des Eusebius in unlösbarem Widerstreit. Nach h. e. VI, 2, 12 soll  
 er beim Tode seines Vaters noch nicht 17 Jahre alt gewesen sein. Sein Vater starb  
 jedoch nach VI, 1 in der Verfolgung des Septimius Severus. Diese Verfolgung fand  
 statt im 10. Jahre des Severus (h. e. VI, 2, 2). Am 13. April 193 wurde Severus  
 zum Kaiser ausgerufen. Sein zehntes Jahr wäre demnach 202, oder wenn man die  
 20 Rechnung erst mit 194 beginnen läßt 203 (Eusebius setzt in der Chronik [II, p. 177  
 ed. Schöne] das 10. Jahr = 204). Trotz dieser scheinbar bestimmten Aussage, die als  
 Geburtsjahr 185 voraussetzt, wird man auf die Angabe kein Gewicht legen dürfen, son-  
 dern vielmehr von der Angabe über das Todesjahr und das Alter beim Tode auszugehen  
 haben. Denn Eusebius nennt Origenes VI, 1 *ῥεὸς κορυδῆ παῖς* beim Tode des Vaters  
 25 und VI, 2, 3 *κορυδῆ παῖς*. Von einem Siebzehnjährigen wird man schwerlich sagen  
 können, er sei noch „ein ganz kleiner Junge“ gewesen. So scheint diese Angabe des Eu-  
 sebius aus unsicherer Quelle geflossen zu sein und weniger Beachtung zu verdienen, als  
 sie gefunden hat. Fällt aber diese Zahl, so würde mit ihr auch die andere fallen müssen,  
 daß Origenes mit 18 Jahren die Leitung der Katechetenschule übernommen habe (Euseb.,  
 30 h. e. VI, 3, 3). Möglicherweise ist diese Zahl von Eusebius auf Grund der andern  
 erst erschlossen worden; so viel wird festzuhalten sein, daß er im Jahre nach dem Tode  
 seines Vaters, also 203, die Schule leitete. Ein weiterer fester Punkt für die Chrono-  
 logie läßt sich gewinnen durch die Erwähnung der alexandrinischen Revolte im Jahre  
 215, die zu einer Plünderung der Stadt und einer Vertreibung der Gelehrten führte  
 35 (Dio Cass. 77, 22 sq. Clinton, Fasti Rom. ad ann. 215. Schiller, Gesch. d. röm.  
 Kaiserzeit I, 747. Mommsen, Röm. Gesch. V, 583). Origenes verließ damals Alexandria  
 und begab sich nach Cäsarea in Palästina, bis ihn Demetrius wieder zurückrief (Eusebius,  
 h. e. VI, 19, 15 ff.). In die Zeit vor 215 fällt ein kurzer Aufenthalt in Rom (Eu-  
 seb., h. e. VI, 11, 10), sowie eine Reise nach Arabien, dessen Präsekt Origenes zu sich  
 40 beordnete. Nach Eusebius (h. e. VI, 26) verließ Origenes Alexandria dauernd im 10. Jahre  
 des Alexander Severus. Da Alexander Severus in dem ersten Viertel des Jahres 222  
 zur Regierung kam — die Datierung schwankt zwischen Januar und März, letztere ist  
 wahrscheinlicher — so ist das zehnte Jahr = 230/231. So hat auch eine Hs. bei Schöne  
 den Ansat in der Chronik überliefert (II, p. 179, vgl. zu dem Datum v. Gutschmid,  
 45 Kl. Schriften II, S. 123). — Noch ein anderes Datum ist für die Chronologie der  
 Schriften wichtig: die Verfolgung unter Maximin, die in der zweiten Hälfte des Jahres 235  
 stattfand und von der Ambrosius und Protokletus betroffen wurden (Euseb., h. e. VI, 28;  
 Epist. Firmiliani inter epp. Cypriani 75. Dazu Neumann, Der röm. Staat und die  
 50 christl. Kirche I, 223 ff.). Endlich ist ein Datum noch sicher zu berechnen: die Weihe  
 zum Presbyter. Nach Eusebius (h. e. VI, 23, 1) wurde Origenes unter dem Episkopate  
 des Pontianus in Rom und des Zebinus in Antiochien in kirchlichen Angelegenheiten  
 nach Griechenland geschickt, debütierte diese Reise bis Palästina aus und empfing dort in  
 Cäsarea die Weihe zum Presbyteramt. Pontianus wurde am 28. September 235 nach  
 Sardänien in die Verbannung geschickt (Catal. Liberianus bei Mommsen, Chron. minora  
 55 I, 73 sq.) nachdem er 5 Jahre, 2 Monate, 7 Tage amtiert hatte. Sein Amtsantritt muß  
 demnach, wenn die Zahlen richtig sind, am 21. August 230 stattgefunden haben. Um  
 230 ist demnach, da Origenes bereits im nächsten Jahre Alexandria verließ, die Reise  
 nach Griechenland und die Erteilung der Presbyterweihe anzusetzen. Über das Todesdatum  
 ist bereits oben gesprochen. Die chronologisch mehr oder minder genau fixierbaren Punkte  
 60 im Leben des O. sind demnach: Geburt 182; Verlust des Vaters 202. Amtsantritt an

der Katechetenschule 203. Erste Reise nach Palästina 215. Reise nach Griechenland und Palästina; Empfang der Priesterweihe 230. Übersiedelung nach Caesarea in Palästina 231. Tod 251.

b) Biographie. Origenes ist im Jahre 182 als Sohn eines christlichen Elementarlehrers (*γρομμαιζός*) namens Leonides (der Name weist auf griechischen Ursprung; s. CIA I, 447. II, 804. 966 A 27. 1011. 1201. 1446. III, 667. 676. 935 u. v.) geboren worden. Sein Geburtsort wird nicht genannt. Daß er ein Kopt war und daß als seine Vaterstadt Alexandria anzusehen ist, läßt sich nicht sicher beweisen, darf aber mindestens als sehr wahrscheinlich angesehen werden. Sein vollständiger Name scheint Origenes Adamantius gewesen zu sein. (Für den Namen *Ουρέτης* vgl. die Inschrift CIGr III, 4705 vom Jahre 232/33 und CIG Sept. I, 1766 aus Theoplia. Nur *Αδαμάντιος* ib. IV, 9373, CIA II, 1368. Andere nennt Pauls Wiffowa I, 343. Der letztere Name ist meist als Epitheton ornans gefaßt worden [s. Hieron., ep. 33, 3, Photius, Cod. 118]; ohne Grund. Denn Eusebius spricht ausdrücklich von dem Doppelnamen h. e. VI, 14: *ὁ μέντοι Ἀδαμάντιος, καὶ τοῦτο γὰρ ἦν τῷ Ουρέτῃ ὄνομα*. Der erste Name weist auf den Gott Herk. Die erste Erziehung leitete sein Vater, der ihn schon in früher Jugend mit der hl. Schrift vertraut machte und ihn in den Elementarfächern (*τῇ τῶν ἐχρηζήτων παιδείᾳ*) gründlich unterwies (Euseb., h. e. VI, 2, 7). Der Unterricht bestand in Auswendiglernen und Aufsagen. Darüber hinaus aber überraschte der Knabe den Vater durch seine verständigen Fragen über den tieferen Sinn dessen, was er lernte, so daß er diesem oft Not machte. Und wenn der ihn auch an das wies, was dem Knaben zukam, so bewunderte er doch den Verstand des Sohnes, der sich schon so früh offenbarte. Inzwischen war Origenes über die Knabenjahre hinausgekommen. Da brach 202 (nach dem Chronic. Alex. p. 266 setzen de Ceuleneer Essai sur la vie de Septime Severe p. 222 und M. Wirth, Quaestiones Severianae p. 32 sqq. den Ausbruch der Verfolgung in das Jahr 201) die Verfolgung über die Christen herein, die Origenes den Vater, der aus neun Köpfen bestehend (Euseb., h. e. VI, 2, 12) Familie den Ernährer raubte. Ihn liebsten hätte der Sohn mit dem Vater das Martyrium erlitten. Absichtlich brachte er sich in Gefahr, und es fehlte nicht viel, so hätte er seinen Zweck erreicht (Euseb. l. c. § 3 f.). Nur durch eine List konnte ihn die Mutter zurückhalten. Bitten und Flehen hatten nichts gebolfen. Da verbarg sie ihm seine ganze Kleidung und zwang ihn so, zu Hause zu bleiben (ib. § 5). Origenes blieb nichts weiteres zu thun, als den Vater zur Standhaftigkeit zu ermahnen. Er that das in einem ungestümen Brief, in dem er seinem Vater zurief: „Halt aus; laß dich unfretwegen nicht auf andere Gedanken bringen“ (ib. § 6). Nach dem Tode des Vaters stand die Familie mittellos da; denn das Vermögen war konfiszirt worden (ib. § 13; dazu Mommsen, röm. Strafrecht S. 1006 f.). Da nahm eine reiche und vornehme Frau sich des jungen Mannes an. Schon früher hatte sie einem Häretiker namens Paulus, einem geborenen Antiochener, bei sich Unterkommen geboten; jetzt sollte auch Origenes ihre Hausgemeinde vermehren. Der war aber von jeldem Eifer für die Rechtgläubigkeit erfüllt, daß er nicht einmal an den gemeinsamen Gebetsversammlungen dieser Hausgemeinde teilnehmen wollte; so sehr verabscheute er die Lehren der Häretiker (ib. § 13 f.). So scheint er es nicht lange in der nach seiner Meinung ungefunten Atmosphäre ausgehalten zu haben. Der Unterricht seines Vaters hatte ihn in den Stand gesetzt, selbst Elementarunterricht zu erteilen. Nicht lange nach dem Tode seines Vaters begann er damit und erwarb so, was er und die Seinen brauchte, durch eigene Arbeit (ib. § 15).

Die Katechetenschule, die in Alexandria bestand (s. d. A. Bd I, S. 536 ff.) und an der zuerst Clemens gewirkt hatte, war verwaist. Clemens, den letzten Leiter, scheint die Verfolgung aus Alexandria vertrieben zu haben (s. d. A. Bd IV, S. 156). Die Wissbegierigen wandten sich nun an Origenes. Als erster wird Blutarch genannt (Euseb., h. e. VI, 3, 2), der mit andern Schülern des Origenes noch unter Severus das Martyrium erlitt (Euseb., h. e. VI, 4, 1). Das war 203. Die Verfolgung wüdete unermes weiter. Der junge Lehrer besuchte die Gefangenen, wohnte allen Verurtheilten bei und stärkte die zum Tode Verurtheilten auf dem letzten Gang. Wunderbarerweise blieb er unbelästigt, so oft auch die der Hinrichtung zuschauende Volksmenge gegen ihn tobte, wenn er sich von den dem Tode Geweihten mit einem Bruderfuß verabschiedete (Euseb., h. e. VI, 3, 4). Dabei nahm sein Ruf von Tag zu Tag zu. Die Zahl seiner Zuhörer wuchs so sehr, daß nach des Eusebius Bemerkung (h. e. VI, 3, 5) ein Truppenaufgebot vor seiner Wohnung die Ordnung aufrecht erhalten mußte, weil die Heiden zu tumultuieren versuchten. In richtiger Würdigung der Bedeutung des jungen Mannes nahm ihm Deme-

rius, der Bischof von Alexandrien, den Unterricht in den Elementarfächern ab und be-  
traute ihn ausschließlich mit der Unterweisung in der christlichen Lehre. Um fernerhin  
nicht mehr von fremder Unterstützung abhängig zu sein, verkaufte nun Origenes die von  
ihm gesammelte Bibliothek für eine Summe, die ihm eine tägliche Rente von vier Obolen  
5 brachte (52 Pfennige) — dem üblichen Tagelohn eines Handarbeiters in Athen (Blümner,  
Leben und Sitten der Griechen III, S. 165). Nur bei äußerster Bedürfnislosigkeit konnte  
man damit leben; Origenes lebte davon, wie er denn Zeit seines Lebens arm und be-  
dürfnislos geblieben ist (vgl. die von Bornemann, In investiganda monachatus ori-  
gine quibus de causis ratio hab. sit Orig. p. 15 sqq. gesammelten Stellen; dazu  
10 Hieronymus, de uiris inl. 51. Origenes, de mart. 15 p. 15, 17 R.). Während der  
Unterricht seine Zeit am Tag ausfüllte, gönnte er sich nachts keine Ruhe, sondern wid-  
mete den größten Teil der Nächte dem Studium der heiligen Schrift, fastete und fastete  
sich, indem er zum Schlaf nicht das Lager suchte, sondern sich auf der bloßen Erde aus-  
streckte, ging barfuß und aß nur so viel, als er unbedingt brauchte, um zu leben. So  
15 suchte er sein Fleisch zu töten (Euseb., h. e. VI, 3, 9). Unterstützungen, die man ihm  
anbot, wies er zurück, zur Verärgerung derer, die ihm damit eine Freude machen wollten  
(Euseb., h. e. VI, 3, 11).

Origenes hatte die Freude, daß die von ihm mit so viel Mut und Selbstaufopferung  
vergetragene Lehre Früchte brachte. Eine ganze Anzahl seiner Schüler wird von Euseb  
20 (h. e. VI, 4, 5) aufgezählt, die das Martyrium erlitten: so Plutarch, sein erster Schüler,  
Zeremus, Herakleides, Heron. Auch eine Frau, Herais, eine Katechumenin, fand den  
Tod. Auch das trug dazu bei, daß der Ruhm seines Unterrichtes stets wuchs und mit  
ihm die Zahl seiner Schüler und Schülerinnen. Die überspannte, weltflüchtige Askese,  
die er sich erwählt hatte, weil er der Meinung war, daß der Christ die Worte seines  
25 Meisters unbedingt befolgen müsse (Euseb., h. e. VI, 3, 10), trieb ihn in dieser Zeit  
seiner ersten jugendlichen Erfolge zu einem Schritt, der für unser Empfinden widernatür-  
lich ist, über den Origenes selbst später anders urteilte, der sich aber aus seiner jugend-  
lichen Einseitigkeit und Schwärmerei genügend erklärt. Origenes nahm das Wort  
Mt 19, 12 von den Eunuchen, die sich um des Himmelreiches willen selbst entmannten,  
30 wörtlich, und da er befürchtete, daß seine Lehrthätigkeit, die sich auf Männer und Frauen  
zugleich erstreckte, den Heiden Anlaß zu Verleumdungen geben könnten, so machte er mit  
dem Gebote Jesu Ernst und entmannte sich selbst (Euseb., h. e. VI, 8, 2; die Ver-  
suche, an dieser Thatsache zu rütteln und Euseb einen Irrtum zuzuschreiben, dürfen als  
mißlungen angesehen werden: s. gegen Schnitzler, Orig. über d. Grundlehren d. Glaubens-  
wissenschaft, S. XXXIII ff.; Bähringer S. 28 ff. namentlich die Bemerkungen von Kede-  
penning, Orig. I, 114 ff. 202 ff. Einen Irrtum des Eusebius wahrscheinlich zu machen  
ist keinem der vermeintlichen Verteidiger des Orig. gelungen). Die Sache wurde, ob-  
gleich Origenes kein Interesse an dem Bekanntwerden hatte, ruckbar; doch blieb sie zu-  
nächst ohne weitere Folgen. Demetrios selbst soll, wie Euseb berichtet (h. e. VI, 8, 3),  
10 Origenes beruhigt (*παροτρυνὼν αὐτὸν παρακελεύεται*), auch ihn unter Anerkennung der  
Beweggründe die Leitung der Katechetenschule weiterhin gelassen haben.

Am 4. Februar 211 starb Septimius Severus. Die letzten Jahre seiner Regierung  
waren für das Christentum friedlich gewesen (Neumann, D. röm. Staat u. d. christl.  
Kirche I, S. 182). Unter der Regierung seines Nachfolgers Caracalla (e. 211/12) unter-  
15 nahm Origenes eine Reise nach Rom, wo Zephyrinus als Bischof wirkte. Sein Wunsch  
war, „die älteste Gemeinde, die römische, zu sehen“ (Euseb., h. e. VI, 14, 10). Der  
Aufenthalt war nur von kurzer Dauer (*ἔρδα οὐ πολὺν διατρίψας ἐπάειπον εἰς τὴν*  
*Ἀλεξάνδρειαν* Euseb., I. c.). Gründe werden für die rasche Rückkehr nicht angegeben.  
Aber man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die Lage Buxpraxis, wie sie  
50 schon unter Zephyrin geübt wurde, dem strengen Alexandriner nicht zusagte und daß er  
daraus bei seinem Besuch eine Enttäuschung erlebte, wie sie Tausende nach ihm erlebt  
haben. Mit um so größerem Eifer nahm er nach seiner Rückkehr seine Lehrthätigkeit  
wieder auf (Euseb., h. e. VI, 11, 11). Aber die Anforderungen, die die Schule an  
ihn stellte, waren mit der Zeit so gewachsen, daß eines Mannes Kraft nicht mehr aus-  
reichte. Von Morgen bis Abend drängten sich Katechumenen und Getaufte zum Unter-  
richt. Jene wollten die erste Unterweisung empfangen, diese suchten Belehrung durch die  
Auslegung der hl. Schrift. Da nahm sich Origenes einen Gehilfen in der Person des  
Heraklas, des Bruders seines ersten Schülers, des Märtyrers Plutarch. Ihm überließ er  
die Katechumenunterweisung; er besaßte sich nur noch mit den Geseßten (Euseb., h. e.  
60 VI, 15). Sein Interesse wandte sich nun immer ausschließlicher der hl. Schrift und ihrer



Erklärung zu. Er lernte daher noch Hebräisch und erwarb sich die hebräischen Originale der biblischen Schriften. Sein Lehrer im Hebräischen (de princ. I, 3, 1; IV, 26 u. 8.) ist nicht weiter bekannt. Wer der mehrmals von ihm citirte Justus (oder Juillus) war, der als Patriarch bezeichnet wird (Sel. in Ps., XI, 352 Commagisch. Hieron., adv. Rufin. I, 13), läßt sich nicht mehr ausmachen. Wenn Hieronymus (ep. 39, 1) die hebräischen Kenntnisse des Origenes auf dessen Mutter zurückführt, die er damit als eine Nähe zu bezeichnen scheint, so widerspricht das direct den Angaben des Euseb (h. e. VI, 16, 1).

Aus dieser Zeit (c. 212/13) stammt auch die Verbindung des Origenes mit Ambrosius, die für beide von den größten Folgen war. Ambrosius, ein sehr wohlhabender Mann, war Anhänger der valentinianischen Sekte. Der große Ruf, den Origenes als Lehrer genoß, veranlaßte den nach Belehrung suchenden Mann, die Schule des Origenes aufzusuchen. Die Folge war, daß Ambrosius die Verbindung mit der Sekte aufgab und sich der Kirche anschloß (Euseb., h. e. VI, 18, 1). Später (c. 218) schloß er mit Origenes einen förmlichen Vertrag ab, nach dem dieser auf seine Kosten eine Art Offizin einrichtete und dafür ihm Schriften zu liefern hatte. Alle späteren Schriften des Origenes — von den nicht eigentlich für die Publikation bestimmten Predigten abgesehen — tragen daher die Widmung an Ambrosius (Euseb., h. e. VI, 23, 1 f. Fragment aus B. V d. Johannestemmentars S. 100 f. m. Ausg.; dazu Einl. S. LXXVI ff.).

Etwa in das Jahr 213 oder 214 wird auch die Reise nach Arabien fallen, die Origenes auf Wunsch des dortigen Präfecten unternahm. Dieser sandte durch einen Offizier ein Schreiben an den Bischof Demetrius und den kaiserlichen Statthalter, in dem er diese ersuchte, ihm „mit allem Fleiß“ den Origenes zum Zwecke einer Unterredung zu senden. Dieser reiste ab und kehrte nach kurzem Aufenthalt in Petra, wo der Statthalter residierte, nach Alexandria zurück (Euseb., h. e. VI, 19, 15). Einige Zeit nachher (χορόν δὲ μεταξὺ διαστροφῶν) brach die Revolte in Alexandria aus, in der Caracalla, von dem Pöbel verhöhnt, die Stadt den Soldaten zur Plünderung preisgab, die Fremden aus ihr vertrieb (Dio Cass. LXXVII, 23), die Schauspiele verbot, die Kollegien der Philosophen schloß und gegen die Gelehrten vorging. Von dem Ausweisungsbefehl ist auch Ambrosius betroffen worden, der als Antiochener die Stadt verlassen mußte und sich nun nach Cäsarea in Palästina wandte, wo er seinen dauernden Wohnsitz genommen zu haben scheint. Das war im Sommer 215 (Clinton, Fasti Romani I, p. 224 sq., nach Ebel, Doctrina num. vet. VII, p. 211).

Bei der starken Erregung des Volkes, die eine Folge dieser Revolte war, glaubte auch Origenes, an seiner Lehrthätigkeit gehindert, seine Sicherheit gefährdet und verließ Ägypten. Vielleicht in Begleitung des Ambrosius kam er nach Palästina, wo er sich in Cäsarea längere Zeit aufhielt (Euseb.; h. e. VI, 19, 16). Auf Verlangen der dortigen Bischöfe, des Bischofs Alexander von Jerusalem und Theoklitus von Cäsarea, machte er sich in der Gemeinde dadurch nützlich, daß er in dem Gottesdienste predigte und die Schrift auslegte (Euseb., ib. § 16). Obwohl er keinerlei weltliche Weihe besaß, erblickte man dort in einem derartigen öffentlichen Auftreten eines Nichtklerikers nichts Auffallendes. Dort bestand noch die aus dem Judentum übernommene (Schärer, Gesch. d. j. B. II, S. 457) Sitte, daß jedes kundige Gemeindeglied das Wort ergreifen durfte. So war es in urchristlicher Zeit Brauch, wie die Briefe des Paulus beweisen, und so zeigt es auch noch die Didache, wo Bischofsamt und Lehramt ausdrücklich getrennt waren. Für alexandrinische Verhältnisse war das öffentliche Auftreten des Origenes im Gottesdienst allerdings unerhört. Als sich der Sturm in Alexandria gelegt hatte, berief Demetrius, der von den Ehren, die Origenes in Cäsarea zu teil geworden waren, Kunde erhalten hatte, der aber wohl auch den erfolgreichen Lehrer seiner Schule nicht auf die Dauer entbehren konnte, diesen nach Alexandria zurück. In dem Brief, den er (an die Bischöfe?) sandte, führte er Klage über die Annahme des Origenes, der jeder Ordnung zuwider in Gegenwart von Bischöfen zu predigen gewagt habe (Euseb., h. e. VI, 19, 17). Diakonen, die er mit dem Brief abgesandt hatte, machten die Sache dringlich, und so kehrte denn Origenes wieder zu seiner gewohnten Beschäftigung zurück (216?).

Ueber die Thätigkeit des Origenes in den nächsten zehn Jahren erfahren wir nichts Genaueres. Sie waren offenbar ausgefüllt von der Lehrthätigkeit. Was Origenes an Zeit übrig blieb, benutzte er zu litterarischen Arbeiten, deren Anlaß in einem Vertrag zu suchen ist, den er mit Ambrosius geschlossen hatte. Dieser Mann hatte Origenes ein zahlreiches Personal zur Verfügung gestellt, mit dessen Hilfe er, ohne seine Lehrthätigkeit einschränken zu müssen, auch wissenschaftlich productiv sein konnte. Er überließ ihm mehr

als sieben Stenographen, die seine Diktate aufzeichneten, indem sie einander ablösten, ebenso viele Schreiber, die die Stenogramme in Buchschrift übertrugen und eine Anzahl von Mädchen, die die Abschriften zu besorgen hatten (Euseb., h. e. VI, 23, 2; dazu Orig., Comm. in Joh. VI, 2, 9 [S. 108, 1 mit Ausg.]). Dadurch, daß Origenes der Arbeit des Schreibens überhoben war und nun seine Schriften diktieren konnte, war ihm überhaupt erst eine umfangreichere literarische Tätigkeit ermöglicht worden. Auf Geheiß des Ambrosius begann er nun eine großangelegte gelehrte Auslegung der hl. Schrift, die mit dem Kommentar zum Johannesevangelium eröffnet wurde (in Joh. I, 2, 13 [S. 6, 6 ff. m. Ausg.]). Daneben schrieb er an einer Auslegung des Genesiss, von der er acht Bücher fertig stellte, ferner einen Kommentar zu den ersten 25 Psalmen, einen Kommentar über die Klagelieder, dazu noch die kurzen Erörterungen über einzelne Bibelstellen, die er unter dem Titel *Στοιχεύσεις* in zehn Büchern herausgab. Außer diesen exegetischen Schriften verfaßte er in Alexandria die zwei Bücher über die Auferstehung, sowie die Schrift *περὶ ἀρχῶν* (Euseb., h. e. VI, 21 nach den *ἐπιστομειώσεις*, den „Vorreden“ des Origenes vor den einzelnen Büchern).

Etwa im Jahre 230 trat Origenes die verhängnisvolle Reise an, die ihn zur Aufgabe seines alexandrinischen Wirkungskreises zwang und ihm die nächsten Lebensjahre verübte. Kirchliche Angelegenheiten riefen Origenes wieder aus seiner Gelehrtenruhe ab. Mit einer Mission betraut, über deren Charakter nichts Zuverlässiges bekannt ist (Hieronymus behauptet de viris inl. 51 es habe sich um Auseinandersetzung mit Häretikern gehandelt; doch scheint das nur eine haltlose Vermutung von ihm zu sein), begab er sich nach Griechenland. Nachdem er seinen Auftrag ausgeführt hatte, benutzte er die Gelegenheit zu einem Abstecher nach Cäsarea. Dort wurde er von seinen alten Freunden herzlich aufgenommen, und damit sich nicht wieder irgend eine Unannehmlichkeit ergebe, glaubten die palästinschen Bischöfe nichts Besseres thun zu können, als daß sie dem Gelehrten die Presbyterweihe erteilten (Euseb., h. e. VI, 23, 4). Die Bischöfe hatten es gut gemeint; aber sie hatten nicht bedacht, daß die Anschauungen, die in Palästina noch herrschten, im Lande der ausgebildeten Gemeinde- und Kirchenverfassung unmöglich waren. Demetrius war wütend. Er sah in dem Vorgehen der beiden Palästiner einen Eingriff in seine Rechte, zu dem er nicht stillschweigen mochte. Über die kirchenrechtlichen Verhältnisse, die den Protest begründeten, sind wir nicht soweit unterrichtet, daß man die ganze Streitfrage klar lösen könnte. Jedenfalls läßt sich soviel noch erkennen, daß Origenes, der der kirchlichen Jurisdiktion des Demetrius unterstellt war, der vielleicht als *διδάσκαλος* sogar mit dem Klerus in irgend welcher Weise in Beziehung stand, nicht ohne die Genehmigung des zuständigen Bischofs die Ordination erhalten konnte. Es scheint nun, daß sich eben zur Zeit des Demetrius in Alexandria Vorgänge abspielten, die zu wichtigen kirchenrechtlichen Neuordnungen führten. Haben die orientalischen Quellen (s. Brooks, Journal of Theol. Stud. II, p. 612. Gore III, p. 278 ff.; dazu Hieron., ep. 85 vgl. Bingbam, Antiq. I, 91) recht, so hat es bis auf Demetrius in Ägypten auf dem Land keine Bischöfe, sondern nur Presbyter gegeben, und die Ordination des alexandrinischen Bischofs erfolgte durch Presbyter. Erst Demetrius hat den Anfang mit der Verfassungsänderung gemacht und zunächst drei Bischöfe eingesetzt. Das Presbyterium scheint in der That ägyptischen Ursprungs zu sein (vgl. Haufchild, ZntW IV, S. 235 ff.), so daß nach dieser Seite die Notiz nichts Unwahrscheinliches enthält. Ist die Nachricht zuverlässig, so läßt sich verstehen, warum Demetrius über das Eingreifen in seine Metropolitangewalt so aufgebracht war, und es ist nicht nötig, ihm mit Euseb. (VI, 8, 4) die niedrigen Motive des Neides und der Eifersucht unterzuschreiben. Das geht aus dem Exzerpt des Ephotus auch noch deutlich hervor. Wie dieser weiter berichtet (Cod. 118 p. 93<sup>a</sup>, 2 ff. Better), berief Demetrius eine aus Bischöfen und Presbytern zusammengesetzte Synode, die Origenes aus Alexandria verbannte und ihm die weitere Lebtätigkeit zugleich mit dem Aufenthalt in der Stadt untersagte. Auf einer zweiten Synode, die nur von einigen ägyptischen Bischöfen – vielleicht eben von den durch Demetrius eingesetzten – besucht war, setzte Demetrius durch, daß man die Priesterweihe für ungültig erklärte, und daß man von diesem Beschluß den andern Gemeinden durch ein gemeinschaftlich unterzeichnetes Rundschreiben Kenntnis gab. Daraufhin floh Origenes aus Alexandria und siedelte nach Cäsarea in Palästina über (i. J. 231), wo er nun dauernd seinen Wohnsitz genommen zu haben scheint (über die Trennung von Alexandria vgl. Orig., in Joh. VI, 2, 8 f. Was Epiph., haer. 61, 2 [p. 587, 19 ff. Tind.] von seiner angeblichen Verleugnung bei einer Verfolgung erzählt, ist elende Verleumdung, da um diese Zeit die Kirche Frieden hatte). Die Sache war damit noch



Origenes, der zunächst im Zwiegespräch mit Beryll dessen Anschauungen kennen zu lernen suchte, dann seine Irrlehren feststellte und ihn endlich durch seine Beweisführung zur Rechtgläubigkeit zurückführte. In Predigten, die er in seinem Synagoge hielt, scheint er dann auch den Gemeindegliedern die Kirchenlehre oder vielmehr die biblische Lehre vorgetragen zu haben (Euseb., h. e. VI, 33, 3; der Zeitpunkt der Disputation ist nicht mehr zu bestimmen, jedenfalls fällt sie vor 214; die zu Eusebs Zeit noch vorhandenen Akten sind leider verloren). In diese Jahre (um 240) mögen auch die Angriffe auf die Rechtgläubigkeit des Origenes fallen, die ihn veranlaßten, in Schreiben an den römischen Bischof Fabian (236–250) und viele andere Bischöfe sich gegen die erhobenen Angriffe zu verteidigen (Euseb., h. e. VI, 36, 1). Von wem die Angriffe ausgingen, ist ebenso wenig bekannt, wie die Punkte der Lehre, gegen die sie sich richteten. In einen Zusammenhang mit dem Novatianismus zu denken liegt nahe, ist aber nicht zu erweisen. Nach dem erfolgreichen Gespräch mit Beryll beehrte man die Hilfe des Origenes öfter im Kampfe gegen die Sekten. Als in Arabien die Lehre auftauchte, daß die Seele mit dem Leibe sterbe und verwehe, und daß sie erst bei der Auferstehung wieder zum Leben zurückkehre, forderte man abermals Origenes auf, zu der deswegen zusammenberufenen Synode zu kommen. Er leistete Folge und wiederum vermochte er es, durch die Ueberzeugungskraft seiner Predigt die Abgesallenen zurückzuführen (Euseb., h. e. VI, 37).

Da brach 250 die Verfolgung aufs neue aus. Diesmal entging ihr Origenes nicht. Alexander von Jerusalem wurde zum zweiten Male Märtyrer. Man stellte ihn in Caesarea vers Gericht; im Gefängnis verschied der Greis. Auch Origenes wurde angeklagt, gefoltert, ins Halseisen gelegt, viele Tage lang mit Händen und Füßen in den Block gespannt, ohne daß man ihn zum Nachgeben und Abfall zwingen konnte. An den Folgen dieser Mißhandlungen scheint der 69jährige ungebeugte Mutes gestorben zu sein (251; Euseb. VI, 39, VII, 1). Eine Euseb (Photius, Cod. 118) noch nicht bekannte Legende läßt ihn in Tyrus gestorben und begraben sein (Hieron., de uiris inl. 54, zahlreiche Itinerare, die Huet, Origeniana I, 4, 9, Westcott, DehrB IV, 103<sup>a</sup> zusammenstellen). Eine gänzlich unfotrollierbare und wahrscheinlich wertlose moderne Tradition (Vincenzi, In S. Gregor. Nyss. et Origenis scripta et doct. IV, 400 sqq., vgl. Hergetröther, Bonner Theol. Literaturbl. 1866, S. 551) behauptet, daß Origenes neben dem Episkopium unter dem ehemaligen Kloster der Mönche von St. Salvator begraben liege an einer Stelle, wo einst eine dem hl. Johannes geweihte Kirche im Namen des Origenes gebaut worden sei. Wahrscheinlich ist Origenes in Caesarea gestorben, wie Euseb in der Apologie ausdrücklich angegeben hat (Photius, Cod. 118 p. 92<sup>b</sup>, 17 Bekker), und vermutlich war er auch dort begraben. Wie die andere Tradition entstanden ist, ob in irgend welchen Zeitläufen der Leib des Märtyrers nach Tyrus gebracht worden ist, läßt sich nicht mehr ausmachen.

II. Schriften. Ein Verzeichnis der Schriften des Origenes, deren Zahl sich nach Epiphanius (haer. 64, 63 p. 669, 11 f. Dindorf; vgl. Hieron., Adv. Ruf. III, 23, Suidas s. v. *Ὀρίγηνς* u. a.) auf 60 000 belaufen haben soll, war nach Euseb (h. e. VI, 32, 3) dessen Biographie des Pamphilus einverleibt, der sich um die Sammlung der Schriften des Origenes die größten Verdienste erworben hat. Eine Bearbeitung dieses Verzeichnisses ist wahrscheinlich dasjenige des Hieronymus (ep. ad Paulam, am besten hgg. v. E. Klostermann, ZNW 1897, 855 ff.). Bei der Aufzählung sind hier sachliche Gesichtspunkte befolgt.

1. Textkritische Arbeiten. a. Die Hexapla. Über das große textkritische Werk des Origenes, durch das er eine den wissenschaftlichen Anforderungen genügende Grundlage für den Gebrauch des NT schaffen wollte, sind wir genauer unterrichtet, seit wir ein Stück aus eigener Anschauung kennen, gelernt haben. S. den A. „Bibelüberlegungen, griechische“ Bd III, S. 17; vgl. auch Schürer, Gesch. des jüd. V. III, S. 312 ff.; E. Schwarz, MGGW 1903, 6. Zur Veranschaulichung der Arbeit mag Ps 45 [Hbr 16], 1 ff. dienen (vgl. Klostermann, ZNW 16, S. 336 f. Das Hebräische füge ich zu und emendiere wo es nötig ist: s. Tabelle S. 177).

Über die Schicksale der Hexapla ist nichts bekannt. Der Mailänder Fund beweist, daß mindestens einzelne Teile viel länger existiert haben, als man bis dahin annahm. Die hexaplarischen Notizen späterer Handschriften und Autoren gewinnen daher eine größere Bedeutung, als es seither schien.

b. Die Tetrapla (*τὰ τετραπλά*) bildete eine Verkürzung der Hexapla, indem Origenes hier nur die Übersetzungen (Aquila, Symmachus, Theodotion und LXX neben-

Hebr.	Aquila	Symmachus	LXX	Theodotion	Varr.
לַמַּנְאִסְיָה בְּנֵי קֹרַח	τῶ νεοποιῶ τῶν υἱῶν κορέ	ἐπιτίκιος τῶν υἱῶν κορέ	εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν υἱῶν κορέ τοῖς υἱοῖς	τῶ νεοποιῶ τοῖς υἱοῖς κορέ	εἰς τὸ τέλος
יְהוֹשֻׁעַ אֶל־אֶלְיָאֵשׁ שׁוֹ	ἐπὶ νεανιστήτων ἄσσια <ὁ θεὸς ἡμῶν> ἐλπίς καὶ κράτος	ἐπὲρ τῶν αἰωνίων ῶδῃ· ὁ θεὸς ἡμῶν πεποιθήσας καὶ ἰσχύς	ἐπὲρ τῶν κορυφίων ψαλμός ὁ θεὸς ἡμῶν καταργητὴ καὶ δυνάμεις	ἐπὲρ τῶν κορυφίων ῶδῃ ὁ θεὸς ἡμῶν καταργητὴ καὶ δυνάμεις	ψαλμός
וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ בְּנֵי־קֹרַח וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ בְּנֵי־קֹרַח	βοήθεια ἐν θλίψει ἐνδοκόμενος σφόδρα	βοήθεια ἐν θλίψει ἐνδοκόμενος σφόδρα	βοήθως ἐν θλίψει ταῖς ἐκφοῖσαις ἡμῶν σφόδρα ἐνδοκίμεται ἡμῶν	βοήθως ἐν θλίψει ταῖς ἐκφοῖσαις ἡμῶν σφόδρα	
וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ בְּנֵי־קֹרַח	ἐπὶ τοῦτο ὡς φοβηθισόμεθα ἐν τῷ ἀνταλλάσσειν γῆν καὶ ἐν τῷ σφάλλεισθαι	διὰ τοῦτο ὡς φοβηθισόμεθα ἐν τῷ συγχέειν γῆν καὶ κλίνασθαι	διὰ τοῦτο ὡς φοβηθισόμεθα ἐν τῷ παύσασθαι τὴν γῆν καὶ μετατίθεσθαι	διὰ τοῦτο ὡς φοβηθισόμεθα ἐν τῷ παύσασθαι τὴν γῆν καὶ μετατίθεσθαι	
וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ בְּנֵי־קֹרַח	ὅση ἐν καρδίᾳ θάλασσων	ὅση ἐν καρδίᾳ θάλασσων	ὅση ἐν καρδίᾳ θάλασσων	ὅση ἐν καρδίᾳ θάλασσων	

Arbeit an dem griech. Text des NT erzählt, daß er durch Anwendung kritischer Zeichen (i. über diese Epiphan., de pond. et mens. 7—19; Hieron., ep. 106, 7; Serruys, Melanges d'Archéol et d'histoire XXII, p. 157 ss.) die Zuverlässigkeit der Überlieferung kenntlich zu machen gesucht habe. „Die Differenzen in den Handschriften des NT habe ich mit Gottes Hilfe zu beiseitigen vermocht, indem ich die andern Uebersetzungen als Maßstab brauchte. Was bei den LXX wegen der Differenzen der Hss. zweifelhaft erschien, habe ich nach den anderen Uebersetzungen recensiert, und beibehalten, was mit diesen übereinstimmte. Einiges, was sich im Hebräischen nicht fand, habe ich mit dem Obelos versehen, da ich es nicht wagte, es ganz zu streichen. Anderes habe ich zugesetzt und zwar mit Asteriskus, damit deutlich sei, was bei den LXX fehle, und was wir dem Hebräischen entsprechend aus den andern Uebersetzungen zugesetzt haben. Wer es will, mag das gelten lassen; wer aber daran Anstoß nimmt, mag es mit der Annahme halten, wie er es will.“ Bescheidener kann man von einer solchen Riesenarbeit schwerlich sprechen. Die Bedeutung dieser textkritischen Arbeiten kann man nicht hoch genug anschlagen. Origenes hat in der That mit den für die damalige Zeit möglichen Mitteln eine kritische Benützung des NT ermöglicht (s. Wendland, ZntW I, S. 272 ff.). Daß die Folgezeit mit seiner Arbeit nichts anzufangen wußte und sie vernachlässigen ließ, war nicht seine Schuld.

c. Auch auf dem Gebiete des NT hat Origenes die Schwierigkeit und Zerplitterung der handschriftlichen Überlieferung empfunden, wenn es auch nicht zu einer abschließenden Arbeit gekommen ist. Noch in einer seiner letzten Schriften beklagt er die Zweispaltigkeit der Überlieferung des NT, und behauptet, „daß nicht einmal die Hss. des NT miteinander übereinstimmen, sei es infolge der Leichtfertigkeit der Abschreiber, sei es infolge der Viederlichkeit der Korrektoren, sei es infolge der Eigenmächtigkeit von solchen, die bei der Korrektur Zusätze und Abstriche machten“ (in Matth. XV, 14). Auf die Verschiedenheit der VM hat er in seinen exegetischen Schriften häufig hingewiesen (s. d. Zusammenstellung bei Nestle, Einführung in d. NT<sup>2</sup>, S. 267). Warum es aber nicht mehr möglich ist, einen zuverlässigen „Origenestext“ aus den Kommentaren zu entnehmen, habe ich ZntW IV, S. 67 ff. zu zeigen gesucht. Die Textitate zeigen eine außerordentliche Verschiedenheit, die darauf zurückzuführen ist, daß die Abschreiber diese Citate selbstständig einfügten, während Origenes bei dem Diktat die Citate nur allgemein bezeichnete. Wie der Cod. Athous Lawra 184 s. X beweist, sammelte man aus den Kommentaren des Origenes dessen VM und stellte so „Origenesterte“ her (s. v. d. Goltz, TL 17 [NT<sup>2</sup> 2], 4).

2. Exegetische Arbeiten. Nach Hieronymus (Orig. homil. in Ezech. prolog.) zerfielen die exegetischen Arbeiten des Origenes in drei Gruppen: 1. *σύνολα*, kurze Notizen, in denen er knapp und summarisch den Sinn schwieriger Stellen erklärte; 2. *ὁμιλίες* (*synolai*, tractatus); 3. *τόμοι* (eig. Bücher), Kommentare im eigentlichen Sinn, in denen er eingehend nach den verschiedenen Methoden die Texte behandelte. Er stellte zunächst den historischen Sinn fest und suchte dann vor allem mit Hilfe der Uebersetzung der Eigennamen in den tiefern Sinn einzudringen, der ihm der allein wertvolle zu sein schien. Reste von diesen drei Arten sind noch erhalten. Die Auslegung erstreckte sich fast über die ganze hl. Schrift. Eine Aufzählung dessen, was bekannt ist, würde hier zu weit führen (vgl. m. Liste bei Harnack, Mithr. Literaturgesch. I, 343 ff.). Eine kurze Übersicht und sachliche Gruppierung der drei Formen mag genügen.

a) Scholien. Es waren nach Hieronymus (ep. ad Paulam) Scholien vorhanden zu Le, Jos, Ps 1—15, Psd, zu Teilen des Jo. Auch die Stromateis gehören hierher. Davon ist wahrscheinlich in den Kateken noch viel erhalten, wenn sich der Nachweis auch nicht mehr erbringen läßt. Die glossatorische Art vieler Katekenfragmente stimmt jedoch vortrefflich zu den für die Scholien anzunehmenden Charakter (ein Scholion zu Gen 5, 26 wird ausdrücklich citiert im Cod. Ath. Lawra 184 f. v. d. Goltz, TL NT II, 1, S. 87). Citate aus den Stromateis finden sich Orig. in Joh. XIII, 15, 298 (danach war in B. III Mt 6, 1 erklärt). Aus B. I eine sehr verstümmelte Notiz am Rand von Cod. Ath. Lawra 184 (bei v. d. Goltz a. a. O. S. 16). Aus demselben Buche ein anderes zu 1 Ko 6, 11 (v. d. Goltz a. a. O. S. 62). B. III wird von derselben Hs. zu Rö 9, 23 erwähnt (v. d. Goltz a. a. O. S. 59). Aus B. IV zu 1 Ko 7, 31, 31.; 9, 20 f.; 10, 9 (v. d. Goltz a. a. O. S. 62, 63, 65, 66). Citate aus B. VI u. X finden sich bei Hieronymus (Vomajsch XVII, p. 69 sqq.).

b) Homilien. Homilien waren fast über alle Bücher der hl. Schrift vorhanden, da Origenes in seiner späteren Zeit sehr häufig predigte. Von seinem 60. Jahre an ge-

stattete er, daß die Homilien bei den Gottesdiensten nachgeschrieben wurden (Eusub., h. e. VI, 36, 1). Aus einer solchen Nachschrift ist die Predigt über die Here von Ende ver-  
 öffentlicht worden (Wendland, GgZ 1901, S. 780 ff.). Auch die Homilien über Jer  
 sind wahrscheinlich aus verschiedenen Nachschriften herausgegeben worden (Berl. philol.  
 Wochenchr. 1902 Nr. 22 Sp. 676 ff.), und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sich Origenes  
 selbst um die Veröffentlichung dieser Nachschriften nicht mehr gekümmert hat, da sich sonst  
 zahlreiche Nachlässigkeiten im Stil (vgl. Wendland a. a. O. S. 783 f.) nur schwer erklären  
 lassen. Die Auslegung war in den Homilien gemeindemäßiger, als in den Kommen-  
 taren, die wissenschaftliche Zwecke verfolgten, stellte jedoch an die Zuhörer die An-  
 forderung, die praktische Auslegung des Textes. Sag für Sag folgt er dem Text. Die israeli-  
 Terte von Ru und Le hat er durch allegorische Auslegung nutzbar zu machen gesucht.  
 Wo der Text ihm genügend Material bot, wie bei den Propheten, ist er nur selten ge-  
 nötigt gewesen, nach einem tieferen Sinn zu suchen. Abstrakte Kunstgriffe verschmähte  
 Origenes, dem die Bräse in jeder Form widerwärtig war. Erhalten sind Homilien zu:  
 Gen (17), Er (13), Le (16), Ru (28), Jes (16), Mt (9), 1 Sa (2), Ps 36 (5), Ps 37 (2),  
 Ps 38 (2), Hk (2), Jes (9), Jer (7 nur griech., 12 griech. u. latein., 2 nur lat.), Ez (11),  
 Le (39). Alles andere ist verloren. Ob die Predigten stets in Serien gehalten wurden,  
 oder ob nicht zuweilen die Predigten über ein einziges Buch aus verschiedenen Serien  
 zusammengestellt wurden, ist nicht mehr auszumachen (vgl. die Behandlung von Jer 15, 10 20  
 in hom. XIV, 3 und XV, 5).

c) Kommentare. Zweck der Kommentare war, eine wissenschaftliche Auslegung  
 der hl. Schrift mit den Mitteln der damaligen Exegese zu liefern. Origenes unterschied  
 dabei überall streng zwischen der zufälligen und minderwertigen historisch-  
 bedingten und der zu erklärenden Schriftstelle und der in ihr verborgenen tieferen geistigen Wahr-  
 heit, die ewig und unvergänglich ist. Diese letztere herauszustellen war daher stets sein  
 letztes Ziel. Doch hat er darüber auch die philologische Erklärung ebensowenig vernach-  
 lässigt, wie die Sachverklärung. In zahlreichen Exkursen hat er, um die Wortbedeutungen  
 festzustellen, verwandte Schriftstellen zusammengetragen, sich um historische, geographische  
 Dinge u. ä. eifrig bemüht, auch sonst, wo es nötig war, antiquarisches Material herbei-  
 geschafft. In dem Johanneskommentar hat er, wohl einem Auftrag des Ambrosius  
 folgend, die Exegese des Valentinianers Herakleon ständig berücksichtigt und dessen Glossen  
 kurz besprochen, auch sonst stillschweigend oder mit ausdrücklicher Erwähnung die Gnostiker  
 herangezogen und ihre Anschauungen widerlegt. Leider sind von den Kommentaren nur  
 ganz kümmerliche Reste erhalten geblieben; vollständig besitzen wir keinen einzigen mehr.  
 Außer den in der Philologie erhaltenen Bruchstücken aus dem Kommentar zu Gen (B. III),  
 Ps 1. 4. 50, dem kleineren Kommentar zum Hk und B. II des größeren, zu Ez (B. XX),  
 zu Ho, haben wir noch Reste des Johanneskommentares (B. I. II. X. XIII, ein Stück  
 vom B. XIX, B. XX, XXVIII. XXXII Inhaltsangabe bei Westcott, DehrB IV,  
 p. 114 f.). Den Römerbriefkommentar besitzen wir nur in einer stark verkürzten Be-  
 arbeitung des Rufin. Was es mit den acht erhaltenen Büchern des Kommentars zu Mt  
 auf sich hat, bedarf noch der Untersuchung. Wie es scheint, ist das Erhaltene nur eine  
 verkürzte Bearbeitung oder ein Entwurf. Alle Eigentümlichkeiten der schriftstellerischen  
 Eigenart des Origenes (Vorreden und Schlüsse in den einzelnen BB.) fehlen; die Exegese  
 vermeidet die Breite und beschränkt sich auf die Hervorhebung des Hauptfächlichen; die  
 alte lateinische Übersetzung, die ein Stück über den Griechen hinaus aufbewahrt hat,  
 weicht nicht selten wesentlich ab, so daß sie vielfach eine verschiedene Vorlage beissen zu  
 haben scheint. Durch zwei Hss. kennen wir die Einteilung einiger Kommentare. Nämlich  
 die des Kommentares zu Jes und Ez aus Cod. Vatie. 1215 (Anfang von B. VI,  
 VIII, XVI; B. X reicht von Jes 8, 1—9, 7; XI v. 9, 8—10, 11; XII v. 10, 12—23; 24;  
 XIII: 10, 24—11, 9; XIV: 11, 10—12, 6; XV: 13, 1—16; XXI: 19, 1—17;  
 XXII: 19, 18—20, 6; XXIII: 21, 1—17; XXIV: 22, 1—25; XXV: 23, 1—18;  
 XXVI: 24, 1—25, 12; XXVII: 26, 1—15; XXVIII: 26, 16—27, 11<sup>a</sup>; XXIX:  
 27, 11<sup>b</sup>—28, 29; XXX: 29, 1 ff.). Zu Ez ist die Einteilung der sämtlichen 25 BB.  
 erhalten (s. Harnack, Altchristliche Literaturgeschichte I, 927). Aus Cod. Ath. Lawra  
 184 kennen wir die Einteilung der 15 BB. des Kommentares zum Ro (mit Ausnahme  
 von XI u. XII) der 5 BB. zu Ga und den Umfang der Kommentare zu Phi und Ro  
 (Römerbr. I: 1, 1—7; II: 1, 8—25; III: 1, 26—2, 11; IV: 2, 12—3, 15; V:  
 3, 16—31; VI: 4, 1—5, 7; VII: 5, 8—16; VIII: 5, 17—6, 15; IX: 6, 16 bis  
 8, 8; X: 8, 9—39; XIII: 11, 13—12, 15; XIV: 12, 16—11, 10; XV: 11, 11 69

bis Schluß. Ga I: 1, 1—2, 2; II: 2, 3—3, 4; III: 3, 5—4, 5; IV: 4, 6—5, 5; V: 5, 6—6, 18. Der Kommentar zu Phi reichte nur bis 4, 1; der zu Eph bis 4, 13).

3. Systematische, praktische und apologetische Schriften. a) Hier ist zunächst die wichtige, nach Euseb (h. e. VI, 24, 3) noch in Alexandria entstandene Schrift „von den Grundlehren“ (*περὶ ἀρχῶν*) zu nennen. Es liegt nahe, ihre Entstehung mit dem katechetischen Unterricht des Origenes in Verbindung zu bringen, doch läßt sich das nicht beweisen. Wenn sie wirklich dabei benutzt wurde, so müßte das auf der obersten Stufe geschehen sein, da nur die am meisten Vorgefahrenen ein Buch gebrauchen konnten, das eine gute philosophische Vorbildung voraussetzt. Da Rufins Übersetzung unsere Hauptquelle bildet (nur Stücke aus B. III und IV sind durch die Philokalie, kleinere Reste durch den Brief Justinians an Menas erhalten), und dieser eingeständenermaßen sich viele Freiheiten erlaubt hat, so lassen sich nicht mehr alle Fragen, die das Buch stellt, mit Sicherheit beantworten. Man hat aus den Lebensumständen des Origenes, sowie aus seiner Erwähnung des Kommentares zu Gen 1, 2 (de princ. I, 3, 3) und zu Ps 2, 5 (II, 4, 1) und endlich der Schrift von der Auferstehung (II, 10, 1) geschlossen, daß das Werk zwischen 212 und 215 abgefaßt sein werde (s. bes. die scharfsinnige Erörterung von Schnitzer, Origenes über die Grundlehren S. XIX ff.). Sicher ist, daß das Werk in die erste Periode von Origenes Schriftstellerei und zwar mitten in die Abfassung seines Kommentares über Gen fällt. Da nach einer Andeutung des Origenes (Comm. in Joh. I, 2, 14) der Anfang des Kommentares zu Gen vor dem zu Jo anzunehmen ist, letzterer aber erst e. 218 begonnen wurde und Origenes 215 Alexandria verließ, so wird in der That die Schrift zwischen 212 und 215 entstanden sein. In dem I. Buch behandelt Origenes die Lehre vom Geist und den Geistern (Gott, Logos, hl. Geist, Vermittler, Engel); im II. die von der Welt und der Menschheit (darunter auch von der Menschwerdung des Logos, der Seele, dem freien Willen und den letzten Dingen). Das III. Buch beschäftigt sich mit der Lehre von der Sünde und der Erlösung, das IV. mit der hl. Schrift. Zum Schluß giebt Origenes noch einen kurzen Abriss des ganzen Systems. Die Schrift war epochenmachend. Ihr Zweck war gewesen (prol. 2), die Unsicherheit zu beseitigen, in der sich viele Christen nicht nur hinsichtlich der nebensächlicheren Fragen, sondern gerade hinsichtlich der Grundwahrheiten befanden. Als einen Versuch hat Origenes die Arbeit selbst angesehen und mehrfach hat er hervorgehoben, daß andere vielleicht eine bessere Antwort zu geben vermöchten als er. Aber dennoch ist die Schrift von allergrößter Bedeutung gewesen. Sie ist der erste Versuch das Christentum als eine geschlossene Weltanschauung zur Darstellung zu bringen. Damit erst konnte es den heidnischen Systemen gegenüber konkurrenzfähig werden. Keiner vor Origenes hat etwas derartiges gewagt; es hätte es auch keiner wie er vermocht.

b) Ebenfalls in Alexandria abgefaßt und zwar noch vor de princ. ist die Schrift „über die Auferstehung“, in zwei Büchern. Die Schrift ist verloren (Euseb., h. e. VI, 24, 2. Hieron., contra Joh. Hieros. 25. Rufin., Apol. II, 20). Ebenso sind zwei Dialoge über die Auferstehung verloren, die dem Ambrosius zugeeignet waren (Hieron., ep. 92, 4 vgl. 96, 16).

c) In der Zeit nach seiner Übersiedelung nach Cäsarea sind entstanden die noch erhaltenen Schriften vom „Gebet“, vom „Martyrium“ und „gegen Celsus“. Die letztere, vielleicht kurz vor 235 (oder vor 230?) abgefaßt (Roetschau in seiner Ausgabe I, LXXVII), verdankt ihre Entstehung einer schriftlichen Aufforderung des Ambrosius (de or. 5, 6). Sie behandelt in einem einleitenden Teil Zweck, Notwendigkeit und Nutzen des Gebetes und gipfelt in einer Auslegung des Vater Unfers, um die es wohl Ambrosius in erster Linie zu thun gewesen ist. Zum Schluß werden noch einige Außerlichkeiten (Galtung beim Gebet, Ort, Himmelsrichtung, Gattungen des Gebetes) besprochen. Der Verfolgung unter Maximin, die 235 ausbrach und die auch in den Bekanntenkreis des Origenes eingriff, verdankt die Ermunterung zum Martyrium ihre Entstehung. Ambrosius und Protokles waren in Cäsarea verhaftet worden. Wie Origenes einst seinen gefangenen Vater zum Ausharren ermahnt hatte, so nun die Freunde. Das Sendschreiben ist in dem *προτοπρωτος προς μαρτυριον* noch erhalten. Origenes warnt darin, es mit der Abgötterei leicht zu nehmen, da dies die schwerste Sünde sei. Daraus folge die Pflicht standhaft das Martyrium zu ertragen, den massabäischen Märtyrern gleich. Im zweiten Teil erörtert Origenes den Begriff des Martyriums, und zum Schluß wiederholt er noch einmal seine Mahnungen. Beide Schriften, die vom Gebet und die vom Martyrium sind reich an praktischen Rufen und wichtig, nicht nur für die Kenntnis der Anschauungen des Origenes, sondern auch für die Kirchengeschichte seiner Zeit. In das Jahr 248 fällt



die Abfassung der acht Bücher gegen Celsus (i. Neumann, D. rom. Staat I, S. 265 ff. Koetschau vor f. Ausgabe I, S. XXII ff.). Anlaß bot die Streitschrift des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum (i. v. Bd III, S. 772 ff.). Ambrosius hatte Origenes aufgefordert, den Heiden zu widerlegen und dieser Aufforderung verdankt die Schrift ihre Existenz. Mit seiner ganzen Gelehrsamkeit hat sich hier Origenes in den Dienst der Apologetik gestellt. Schritt für Schritt folgt er den Ausführungen des Celsus, zerstückelt seine Argumente, bekämpft seine Angriffe mit den gleichen Waffen und nach derselben Taktik. Selten wird er ungerecht, nie hat er seinen Gegner heimtlich nicht verstehen wollen, um sich die Widerlegung leichter zu machen (über den Inhalt vgl. Koetschau, SprTh 18 [1892], S. 604 ff. u. in f. Ausg. I, S. LI ff.).

4. Briefe. Euseb besaß eine Sammlung von über 100 Stück (h. e. VI, 36, 3) und von mehreren Büchern von Briefen spricht das Verzeichnis des Hieronymus (Klostermann, ZBWM 1897, S. 869, 3. 191 ff.). Erhalten ist davon außer einigen Fragmenten nur der Brief an Julius Africanus, der in gewundener Logik die Echtheit der von Africanus angegriffenen Zusätze in der griechischen Überetzung des Daniel zu verteidigen sucht, und ein kurzes Schreiben an Gregorius Thaumaturgus. Mit den zahlreichen andern Briefen ist leider eine der wertvollsten Quellen für die AG des 3. Jahrhunderts sowie für die Lebensgeschichte des Origenes verloren gegangen.

5. Ueichte Schriften. Der *Dialogus de recta in deum fide* i. den A. Bd IV, S. 620 f. Die *Philosophumena* i. A. „Hippolyt“ Bd VIII, S. 131, 26 ff. Der 20. Hiebkcommentar des Julian von Halikarnas i. d. A. Bd IX, S. 607, 22 ff. Über Verfälschungen, die Origenes Schriften schon zu Lebzeiten ihres Verf. erlitten haben i. Rufin, *de adulterat. libror. Orig.* bei Vonnasich XXV, p. 382 sqq.

III. Das System des Origenes. — Uebersicht: 1. Bildung; Stellung zur Philosophie Platos. 2. Stellung zur Bibel und Kirche. 3. Gotteslehre. 4. Sündenbarung; 25. Logoslehre. 5. Verhältnis des Logos zu Gott; Wirksamkeit des Logos. 6. Der Weltprozeß. 7. Menschheitsgeschichte. 8. Christologie. 9. Soteriologie. 10. Eschatologie.

Die Bedeutung des Origenes nach allen Seiten gerecht darzustellen, kann nicht Sache eines Lexikonartikels sein, sondern verlangt ein eigenes Buch. Immerhin ist der Einfluß, den er auf die theologische Arbeit der Folgezeit ausgeübt hat, so ungebauer groß gewesen, daß eine Darstellung seiner Gedankenwelt in ihren Hauptzügen notwendig erscheint. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die treibenden Kräfte seiner Gedankenbildung schärfer hervorzuheben, denen gegenüber das Detail seiner Lehre verhältnismäßig geringfügig erscheint.

1. Origenes ist ohne Zweifel durch die Schule des Clemens hindurchgegangen (Euseb., h. e. VI, 6; der Text der Stelle steht nicht sicher fest), wie er andererseits den Unterricht seines Vaters genossen hat (Euseb., h. e. VI, 2, 7 ff.). Bei jenem wie bei diesem wird er die Grundlage zu seinem Wissen gelegt und die Richtung für sein Denken empfangen haben. Mit seinen Kenntnissen hat er nie Mißbrauch getrieben, indem er sie zur Jolie seiner eignen Person ausbreitete, wie das Clemens pflegte. Nur selten citiert er — von der Schrift gegen Celsus abgesehen, wo der Zweck der Arbeit es verlangte einmal eine Schrift, obwohl er sich um alles kümmerte. Als er das Gleichnis von der köstlichen Perle zu erläutern hatte, trägt er zusammen, was er in der einschlägigen Literatur über die verschiedenen Arten von Perlen und Edelsteinen findet (in Matth. X, 7); aber er begnügt sich, seine Quellen (das Steinbuch des Theophrast und das des Zudines i. f. Wiener Theol. Abhandl. i. A. Weizsäcker S. 205 f.) mit den Worten zu bezeichnen: *ταῦτα δὲ συναγαγὼν ἐκ τῆς περὶ λίθων πραγματείας* (l. e. X, 8). Wie wurde Clemens in ähnlichem Fall mit Namen geprunzt haben! Von nichtkirchlichen Schriftstellern citiert Origenes gelegentlich Josephus (e. Cels. I, 16, 17; II, 13; IV, 11; in Mtth. V, 17; dazu Schürer, Gesch. d. jüd. V. I, 516 f. 581 f.), Tatian (e. Cels. I, 16); von Heiden Aristandros (e. Cels. VI, 8), Chäremen (ib. I, 59), u. v. a. (vgl. d. leider recht ungeschickt angelegten Index bei Koetschau II, S. 131 ff., der nicht erkennen läßt, was wirkliches Citat ist). Auch ohne die zahlreichen Citate in der Schrift e. Cels. würden wir auf eine ausgiebige Vertrautheit mit den Werken und mit den Gedanken der heidnischen Philosophen schließen müssen. Das ganze System des Origenes ist abhängig von der Gedankenwelt Platos, zuweilen auch von der Stoa.

Platonisch ist vor allem der ausgeprägte Idealismus, der in der Materie das Unwirkliche, in der Idee das allein Wirkliche und Ewige sieht. Alles, was mit dem Zeitlichen und Materie zusammenhängt, ist daher für Origenes bedeutungslos und gleichgültig. Die historischen Fakta bedeuten ihm ebensowenig wie dem Plato. Wie bei diesem

bewegt sich das Denken daher auch um den rein ideellen Mittelpunkt dieser geistigen und ewigen Welt, die Gottheit, die auch von Origenes als die absolut denkende Ursache alles Seins, das schlechtbin Gute vorgestellt wird. Von dieser reinen Vernunft stammt die ganze geschaffene Welt ab, die vermittels der schöpferischen Vernunftkräfte ins Dasein  
 5 getreten ist. Die Materie bot das dazu notwendige Substrat. Wie bei Plato findet sich auch bei Origenes die Lehre von der Freiheit der zur Erkenntnis der höchsten Vernunft befähigten Geister, die auf Erden in ihr leibliches Gefängnis gebannt, nach diesem Leben geläutert durch das Reinigungsfeuer zur Gottheit aufsteigen.

2. Origenes will aber ein christlicher, genauer ein kirchlicher Lehrer sein. Darum  
 10 hat er es unternommen, das großartigste System, das die antike Spekulation zu stande gebracht hatte, mit dem Christentum zu amalgamieren. Den Weg hatte ihm Philo gezeigt, von dem er in der Methode seiner Beweisführung durchaus abhängig ist. Wie Philo vermag er der hl. Schrift alle Beweisgründe zu entnehmen, da er wie dieser durch die von den Platonikern geübte Interpretation in den Stand gesetzt ist, die ewigen Ver-  
 15 nunftwahrheiten aus jeder Stelle zu entnehmen, wenn er es nur vermag, von dieser die zufälligen Beziehungen abzustreifen. Das hatten auch die Gnostiker gethan und materiell unterscheidet sich die Exegese des Origenes von der des Herakleon durchaus nicht. Doch besitzt er in dem Kanon des NT und in der kirchlichen Tradition ein Korrektiv, das ihn befähigt, die Erzeße der gnostischen Schriftauslegung nicht nur zu verurteilen,  
 20 sondern auch zu vermeiden. Vergleicht man seine Arbeit mit der des Clemens, so ergibt sich, daß Origenes biblischer und kirchlicher ist, als dieser. Die Arbeit, die zur Ausbildung des Kirchenbegriffes geführt hatte, für den, wie einst bei der jüdischen Gemeinde, ein Kanon, ein Amt und eine Tradition grundlegend wurden, ist nicht vergeblich gewesen. Der erste Theologe, der die Errungenschaften der neuen Zeit zu verarbeiten und gegen  
 25 Häretiker, Heiden und Juden zu schützen wußte, war Origenes. Im folgenden wird passend zunächst die Stellung des Origenes zur Schrift und zur Kirche vorausgestellt und daran eine Darstellung seines theologischen Systemes angeschlossen.

Kaum ein anderer Theologe ist in dem Maße Biblizist gewesen, wie Origenes. Er hat keine Behauptung aufgestellt, ohne sie irgendwie aus der hl. Schrift zu begründen.  
 30 In welchem Maße das A und NT für ihn maßgebend gewesen sind, zeigen schon die Indices der Citate. Das sollte nicht leerer Prunk sein, sondern entsprach durchaus der Schätzung, die er von der Schrift hatte. Sie ist göttlich, aus Gottbegeisterung heraus geschrieben (*Ex theopneumatis ἀπὸ θεοῦ* c. Cels. III, 81). Den Beweis hat Origenes schon in de princ. IV, 1, 1 ff. zu führen versucht, wo er die Göttlichkeit der hl. Schrift  
 35 nachzuweisen suchte aus der erfüllten Weissagung und aus dem unmittelbaren Eindruck, den sie auf den Leser mache (*παρὸν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀναγνώσκειν ἵππος ἐρῶντα* de princ. IV, 1, 6 nach Philoc. 1 p. 7, 26 Reb.). Hauptsache ist ihm, daß der göttliche Logos in der Schrift redet und darum bedarf es im Grunde keiner menschlichen Beweise; der Logos erweist sich als mächtig im Geist und in der Kraft (ib. IV, 1, 7).  
 40 Da demnach in der Schrift ein göttliches Prinzip herrscht, so ist die Schrift eine Einheit, ein Ganzes. Die von den Gnostikern gelehrte Minderwertigkeit des NT hat er in keiner Hinsicht anerkannt und bei jeder Gelegenheit hat er die Lehre bestritten. Die Schwierigkeiten seines Standpunktes sind ihm nicht verborgen geblieben. Die zahlreichen Differenzen zwischen dem A und NT hat er ebenso gekannt, wie die Widersprüche in den Erzäh-  
 45 lungen der Evangelien. Er sieht jedoch darin nur Widersprüche für eine ungeistliche, rein historische Auslegung, die die Geschichten nimmt, wie sie sind. Die geistliche Auslegung findet auch in dem scheinbar widerspruchsvollen die Einheit, da sie das vom göttlichen Logos Gewollte zu ermitteln weiß (vgl. bes. in Joh. X, 1 ff. de princ. IV, 2, 1 ff.). Die Grundsätze, nach denen Origenes bei seiner Exegese verfährt, hat er syste-  
 50 matisch de princ. IV, 2 entwickelt. Er bemüht sich, die Andeutungen der hl. Schrift zu verstehen und danach den tiefen Sinn zu erfassen (IV, 2, 4). Ein Hauptmittel ist für ihn die Übersetzung der Eigennamen, die er einem aus hellenistischen Kreisen stammenden Onomastikon (*Εὑρημία τῶν ὀνομάτων* in Joh. II, 33, 197) entnommen hat. Die Wortübersetzung macht es ihm, wie Philo, möglich, auch in jeder historischen Erzählung  
 55 eine tiefere Wahrheit zu finden. Bestimmte Namen haben eine feststehende Bedeutung; so Ägypten (= Welt, *κόσμος*, Sünde), Jerusalem (= Reich des Guten, Gemeinde, Seligkeit); die „Werke der sichtbaren Schöpfung“ sind Bilder für die geistigen Vorgänge u. s. w. In alledem ist Origenes wesentlich von Philo und der alexandrinischen Schulmethode abhängig. Konsequent hat er das System auch auf das NT ausgedehnt  
 60 und auch da die zufälligen historischen Fakta von den ewigen Geheimnissen des Logos

getrennt. Daneben aber hat er auf genaue grammatische Erklärung des Textes als der Grundlage jeder Exegese gedrungen (Hederenning II, 2. 199 ff.).

Von den Gnostikern, die dieselbe Methode an dem NT übten, wie das Beispiel des Herakleon zeigt, unterschied ihn nicht nur seine Stellung zum NT, bei dem NT seine Beschränkung auf die anerkannten Schriften, sondern auch seine off. beth. Mündlichkeit. Den Häretikern, die das mosaische Gesetz verwerfen, stellt er entgegen *ἡμεῖς οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας* (c. Cels. II, 6), die das von Gott gegebene Gesetz nicht übertreten. Doch scheidet er scharf zwischen der idealen Kirche, der *κρυπτός ἐκκλησία*, auf die er Evb. 5, 27 anwendet, und der empirischen Kirche, die auch Ägyptern und Äthiopiern d. h. Zuhörern Unterschlupf gewährt (de orat. 20, 1) [Doch darf man nicht übersehen, daß diese Schrift aus der Zeit des Streites stammt, in dem Tertullian, de pud. geschrieben wurde; de princ. III, 1, 21]. Jener, die allein die Kirche Christi genannt zu werden verdient, gelten die Verheißungen Gottes vom wahren Israel; sie ist über das ganze Erdenrund zerstreut (hom. in Gen. IX, 2; in Ex. 1, 1; in Cant. I, 1. Comm. in Cant. II passim; hom. in Ez. I, 11. IV, 1. Comm. in Mt. X, 23). Wo sie zusammenkommen, nimmt nicht nur Christus teil, sondern auch die Engel (de orat. 31, 5; hom. in Luc. XXIII [V, p. 177 Comm.]), daher Origenes von einer *διπλῇ ἐκκλησίᾳ τῶν ἀρθρώσεων καὶ ἀγγελῶν* redet (de or. I. c.; es ist die untere Kirche und ihr himmlisches Idealbild nach platonischer Vorstellung). Gelegentlich (hom. in Jes. Nave III, 5) hat er auch den Gedanken scharf formuliert, daß die Kirche, weil sie im Besitz der Mysterien ist, auch die einzige Heilsanstalt darstellt (extra hanc domum i. e. ecclesiam nemo salvatur). Der Gedanke liegt schon bei Hermas vor s. IX, 26). Die äußere Verfassung der Kirche ist daher Origenes gleichgültig gewesen, wenn er auch zuweilen die Gemeindebeamten als die Säulen der Kirche bezeichnet hat (de princ. II, 7, 3), auch sonst gelegentlich von den schweren Pflichten und der Verantwortlichkeit der kirchlichen Beamten geredet hat (hom. in Jer. XI, 3. XIV, 4; in Ez. V, 1; de or. 28, 1). Wichtiger ist die von Plato entlehnte Scheidung der großen, nur zu sinnlichem Schauen berufenen Masse, und derer, die den verborgenen Sinn der Schrift und der göttlichen Geheimnisse zu erfassen vermögen (*τὰ τοῦ εὐαγγελίου γράμματα τοῖς μὲν ἀπλοῖς καὶ οἰζοροῦσιν ὡς ἀπλῶ γερνῆται, τοῖς δὲ δυνάτερον ἀνοεῖν αὐτῶν βουλομένοις καὶ δυναμένοις ἐγχε- κερταται σοφὰ καὶ ἄξια λόγων θεοῦ ποτάμια* in Matth. X, 1 a. C.; vgl. de princ. IV, 2, 4: *ὁ μὲν ἀπλούστερος οἰζοδομοῦται ἀπὸ τῆς οἰορεῖ σαφὸς τῆς γραφῆς . . . ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβιβηκὸς ἀπὸ τῆς ὡςπερ εἰ γνητῆς αὐτῆς ὁ δὲ τέλειος . . . ἀπὸ τοῦ πνευματικοῦ νόμου* [griech. nach Philoc. I p. 17, 31 ff. Heb.] u. o.). Durch diese aristokratische Zweiteilung ist Origenes veranlaßt, über den Wert der äußeren Ordnungen in der Kirche, die eben nur für die untere Schar Bedeutung haben, gering zu denken. So läßt sich auch nicht mit Sicherheit nachweisen, ob er ein verpflichtendes kirchliches Bekenntnis befohlen hat (s. Mattenbush, D. apost. Ermb. II, 2. 131 ff., der die Frage mit Rücksicht auf Comm. in Joh. XX, 30, 269 ff. XXXII, 16, 190 ff. bejaht; de princ. prol. 2 ist offenbar von Rufin stark überarbeitet; vgl. Schnitzer S. 3 Anm.). Jedenfalls ist das Bekenntnis für ihn nicht in dem Sinne Norm gewesen, wie das inspirierte Schriftwort; und wenn er gelegentlich einen *κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν* nennt (hom. in Jer. V, 14), so erläutert er das durch *πρόθεσις τῆς ἐκ τοῦ διδασκαλίου, braucht also den Begriff im Gegensatz zur gnostischen Lehre* (ebenso de princ. IV, 2, 2 [Philoc. I p. 16, 1 Heb.] und Comm. in Joh. XIII, 16, 98, wo *ἐκκλησίας* mit *πολλούς* zu verbinden ist und ausdrücklich gesagt wird, daß der Vollkommene über diese Nichtsnur hinausgeht, indem er *θεωρητικώτερον καὶ σαφέςτερον καὶ θινώτερον* anbetet). So bleibt als Erkenntnisquelle nur die durch die vom göttlichen Logos erleuchtete Vernunft, die im Stande ist, die geheimnisvollen Tiefen der Wahrheit zu erschauen. Das *κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν* (de princ. III, 1, 1 [Philoc. 21 p. 152, 1 Heb.]) ist wohl dem Sinne nach identisch mit dem *κήρυγμα εὐαγγελικόν*, der antihäretischen Verkündigung der biblischen Wahrheit (Comm. in Joh. V, 8. VI, 1, 3. II, 229. XIII, 44, 295).

3. Origenes mahnt selbst (Comm. in Joh. X, 18, 106), bei der theologischen Arbeit mit dem Himmlischen zu beginnen und von da forschend zu enden mit dem Materiellen oder den bösen Geistern. So ist im wesentlichen auch seine Schrift *περὶ ἀποζών* angelegt (s. o. S. 408, 3 ff.), die demnach auch hierin ein treuer Spiegel seiner Gedanken ist. Sein Gottesbegriff ist vollkommen abstrakt. Gott ist eine vollkommene Einheit (*ὁ καὶ ἀπλὸς* in Joh. I, 20, 119), unsichtbar und körperlos, jenseits von allem Materiellen (c. Cels. VII, 38; in Joh. XIII, 21, 123 ff.), daher auch unbegreiflich und unfassbar

(de princ. I, 1, 5), doch nicht von unendlicher Macht, da er sich dann selbst nicht erlassen könne (de princ. II, 9, 1 nach platonischer Lehre). Vielmehr wird seine Macht begrenzt durch seine Güte, Gerechtigkeit und Weisheit (c. Cels. III, 70; in Matth. ser. lat. 95). Wie Gott über jede räumliche Grenze erhaben ist, so auch über jede zeitliche. Er ist unveränderlich, unwandelbar (*ἀπορροπτος ἀναλλοίωτος*, in Joh. VI, 38, 193; vgl. II, 17, 123; c. Cels. I, 21 a. C.; IV, 14, VI, 62). Die Allmacht Gottes verlangt, daß er zu keiner Zeit untätig zu denken ist (de princ. III, 5, 3: *otiosam et immobilem dicere naturam dei impium simul est et absurdum*; vgl. I, 2, 2. 10). Zwar ist er vollkommen bedürfnislos (*ἀνενδεής* in Joh. XIII, 34, 219; c. Cels. VII, 65), aber seine Güte und Allmacht drängte ihn zur Offenbarung.

4. Diese Offenbarung, das ewige Ausfichberaustreten Gottes, wird von Origenes verschieden bezeichnet (vgl. bes. in Joh. I, 21 ff.). Von den Bezeichnungen ist die als *λόγος* nur eine unter vielen (ib. I, 21, 125). Diese Offenbarung ist Geschöpf Gottes (nach Zyr. Zal. 8, 22) und zwar das erstgeschaffene, geschaffen zu dem Zwecke, die schöpferische Vermittlung zwischen Gott und der Welt darzustellen. Notwendig war diese Vermittlung, weil Gott als unwandelbare Einheit nicht Grund der in eine Vielheit zerfallenden Schöpfung sein kann. Der Logos ist daher als das schöpferische, die Welt des Vernünftigen durchdringende Prinzip angesehen (in Joh. II, 35, 215 *προηγούμενην αὐτοῦ ἐπόστασιν διόρτοσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικὰς*; vgl. VI, 30, 154; die Terminologie ist steif). Alles, was ist, hat durch ihn, das ewig waltende Schöpfungsprinzip erst Realität empfangen (in Joh. VI, 38, 188). Als Offenbarungsmittler ist der Logos, da Gott ewig sich offenbarend ist, ebenfalls ewig (de princ. II, 6, 1 u. ö.) und bildet so die Brücke zwischen dem *ἀγένητος* und den *γενητά* (c. Cels. III, 34). Nur durch ihn kann der unfassbare und körperlose Gott erkannt werden, da er das fassbare Bild dieser Vernunft ist (c. Cels. VII, 38). Nur durch ihn hat die Schöpfung Existenz erhalten, während Gott letzter Weltgrund nur dadurch ist, daß er den Befehl zur Schöpfung gab (c. Cels. VI, 60: *τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν εἰσὶν, τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὥστερεῖ αὐτονογόν τοῦ κόσμου· τὸν δὲ αὐτέρα τοῦ λόγου τῷ προσεταχέναι τῷ νῦν ἑαυτοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρῶτος δημιουργόν*). Im Unterschied von Gott, der absoluten Einheit, ist daher der Logos eine Vielheit (in Joh. I, 9, 52: *πολλὰ ἀγαθὰ ἔστιν ὁ Ἰησοῦς*), da er alle Tugenden, alle *λόγοι* umfaßt (c. Cels. V, 39: *περικειμένη πασῶν ἀρετῶν ἀρετῇ καὶ παρρητικὸς παντὸς ὀφεινοῦν λόγον . . . λόγος*). So ist er substantiell eine Einheit, umschließt aber eine Vielheit der Begriffe, die sich in den Namen aussprechen (hom. in Jer. VIII, 2: *τὸ μὲν ἐποκείμενον ἐν ἔστιν, ταῖς δὲ ἐπινοαῖς τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἔστιν*), und platonisch nennt er ihn die *οὐσία οὐσῶν* und *ιδέα ἰδεῶν* (c. Cels. VI, 64).

5. Über das Verhältnis des Logos zum Vater hat Origenes häufig geredet und seine Anschauungen in konsequenter Entwicklung dargeboten (vgl. Voofs oben Bd II, Z. 8, 56 ff. IV, Z. 43, 50 ff., dessen Ausführungen mir nicht durchaus zutreffend zu sein scheinen). Durch den Gedanken der Einheit Gottes, den Origenes gegen jede gnostische und heidnische Beeinträchtigung zu schützen suchte, war ihm die Unterordnung des Logos unter Gott gegeben. Neu ist der Gedanke einer ewigen Zeugung des Logos, durch den die kleinasiatische Vorstellung von der Ewigkeit des Logos mit der apologetischen von seiner vorzeitlichen Zeugung in Verbindung gesetzt wurde. Die Selbstständigkeit seines Wissens hat Origenes dabei scharf betont (in Joh. VI, 38, 188: *τοῦ λόγου . . . ὑφ' ἐστὶν-ζώτος οὐσιωδῶς κατὰ τὸ ἐποκείμενον τοῦ αὐτοῦ ὄντος τῇ σοφίᾳ*; vgl. de or. 27, 12 [II, p. 371, 8 R.]), wie auch die Verschiedenheit von Wesen und Substanz Gottes hervorzuheben (de or. 15, 1: *ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ἐποκείμενός ἐστιν ὁ νῦν τοῦ πατρὸς*). Den Ausdruck *ὁμοούσιος τῷ πατρί* hat Origenes nicht gebraucht (doch vgl. die Erörterung in Joh. VI, 21, 202 ff.), konnte ihn auch nicht brauchen, wenn er die Selbstständigkeit der *ἀγέννητος καὶ παρμυζαζία γ' ἑαῖς* Gottes nicht preisgeben wollte (vgl. in Joh. XIII, 25, 119). Daher ist auch der Logos nur *θεός*, nicht *ὁ θεός*, ein *θεοποιούμενος*, nicht Gott an sich (in Joh. II, 2, 17); so daß er in einer Reihe steht mit andern „Göttern“, allerdings an erster Stelle (ib.). Er ist nur ein Bild, ein Reflex, der eben darum mit Gott nicht verglichen werden kann (in Joh. XIII, 25, 153: *εἰκὼν ἀγαθότητος, ἀπαύγασμα τῆς δόξης θεοῦ, ἀτμὶς τῆς δυνάμεως, ἀπόρροια τῆς δόξης, ἔκστασις τῆς ἐνεργείας*).

Die Wirklichkeit des Logos hat sich Origenes de princ. II, 1, 3 entsprechend der platonischen Lehre nach Art der Weltseele gedacht (*universum mundum velut animal*

quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute dei ac ratione teneatur). In ihm bereitet Gott seine Allmacht (de princ. I, 2, 10). Schöpferisch thätig wird der Logos zuerst in der Schaffung des göttlichen πνεῦμα auf, das eine selbstständige Existenz hat (in Joh. II, 19, 75: τοῦτο ἐποστάσεις παιδόμενοι τεύχοντες, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὅτι ἐκαστὸν αὐτῶν ἀλλήθες προσέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γινόμενον τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον καὶ τάξει < ποῦτον > πάντων τὸν ἐπὶ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένον). Teilreflexe des Logos kamen auf die geschaffenen Vernunftwesen (in Joh. XXXII, 29, 35-3), die als auf den vollkommenen Gott als letzten Grund zurückgehend, ebenfalls vollkommen sein mußten (in Joh. XIII, 37, 238; 12, 282; de princ. II, 1, 1; c. Cels. VI, 69). Diese Vollkommenheit, die der absoluten Vollkommenheit Gottes, seines Logos und des hl. Geistes nicht gleichartig ist, muß jedoch von den geschaffenen Vernunftwesen zugleich erworben werden. Die Willensfreiheit hat Trigenes aufs strengste festgehalten (de princ. I, 2, 1. 5, 3. 5. 8, 3. III, 1). Die Freiheit ist ein wesentliches Moment der Vernunft (de princ. III, 1, 3 mit fleischer Terminologie), und auch durch die Vorsehung Gottes nicht aufgehoben; vielmehr weiß Gott, in welcher Art der Mensch von seiner Freiheit Gebrauch machen wird, ohne daß er ihn bindet (de or. 6, 3).

6. Weil der Logos ewig ist, muß er auch ewig schöpferisch sein (de princ. I, 2, 10. 20 III, 5, 3). So ergibt sich ihm eine unendliche Reihe von Welten, die einander ablösen. Diese Welten sind begrenzt, darum faßbar; die Vernunftwesen gehen durch sie hindurch in wechselnden Schicksalen, und die Materie entsteht und vergeht, je nachdem die Vernunftwesen ihrer bedürfen oder nicht (de princ. II, 3, 1. 3). Trigenes zeigt sich auch hier als Schüler Platons, noch mehr der Stoiker; einen Anfang für seine geistige Welt kann er sich nicht denken. Da diese geistige, durch den Logos vermittelte Schöpfung ein Teilreflex der Gottheit ist, muß sie ewig und unendlich sein. Die kirchliche Lehre redete von einem Anfang und Ende der Welt. Beide Gedankenreihen suchte er in dieser Weise zu vereinigen, daß er einen ewigen Weltprozeß annahm, in dem die sämtlichen Welten die einzelnen Stappen bilden. Dieser ewige Wechsel der Welten bot ihm zugleich eine Erklärung für die Verschiedenheit der menschlichen Schicksale, des Lebens und der Strafe (de princ. III, 3, 5).

In diesem ewigen, geistigen Entwicklungsprozeß hat die materielle Welt zunächst keinen Raum. Sie verdankt ihre Entstehung erst dem Abfall der Geister von Gott. Einst lebten die Heiligen in einem immateriellen, körperlosen Wesen; da fiel die sogenannte Schlange von dem reinen Leben ab und wurde nun an die Materie und den Leib geknüpft (in Joh. I, 17, 97). Gott schuf zu diesem Zweck die Materie aus dem Nichts und unterwarf nun die Welt zur Strafe der Vergänglichkeit. Die Materie nimmt nach dem Abfall der Geister eine bestimmte Gestalt an; der Teufel wird der Anfang der Gebilde ἀρχὴ τῶν πλασμάτων [nicht πτωμάτων oder πομπάτων] in Joh. I, 17, 97. XX, 22, 182). Letzter Zweck Gottes bei der Bildung der Materie ist nicht die Strafe, sondern die Erziehung der abgefallenen Geister (in Joh. XX, 22, 183. I, 17, 100). In diesem Zwiespalt steht sich der Mensch hineingelegt. Sein zufälliges Sein wurzelt in der vergänglichen Materie; sein höheres Wesen ist nach dem Bilde des Schöpfers geschaffen (in Joh. XX, 22, 182). Mit seiner Seele partizipiert er an dem Leben, wie es auch die ἄλογα ζῷα führen. Denn die Seele ist eine οὐρά γαρταστίζη καὶ δομυγνίζη, mit Vorstellungsvermögen und dem Trieb der Bewegung ausgestattet (de princ. II, 8, 1), oder, wie er Platons Trichotomie folgend annimmt, geteilt in ψυχὴ λογική und ψυχὴ ἄλογος, von denen die zweite in ἡμιός, δογμή, ἥστος zerlegt wird (de princ. III, 4, 1). Die letztere ist, weil unvernünftig, körperlich; allem Lebenden ist sie eigen, so Tieren, Menschen und Engeln. Unkörperlich, der Materie entkleidet, ist nur die vernünftige Seele, die nur den λογικοὶ zukommt. Sie hat die Freiheit des Willens und die Fähigkeit, wiederum emporzusteigen zu dem reinen Leben (de princ. II, 8, 3).

Der starke ethische Einschlag dieser Kosmologie läßt sich nicht verkennen. Die Aufkehr zu dem der göttlichen Vernunft gemäßen ursprünglichen Dasein ist der Zweck dieses ganzen Weltprozesses. Die Welt wird so die Bühne, auf dem sich das Drama der geistigen Erlösung abspielt. Durch die Welten, die in ewigem Wechsel einander folgen, wird den Geistern die Möglichkeit gegeben, zu dem reinen Leben, dem seligen Paradies, in dem das Böse abgestreift ist, zurückzukehren. Und von Gott ist dieser Weltprozeß so geordnet worden, daß alle einzelnen Akte sich eng zusammenschließen, um dies letzte Ziel

herbeizuführen. Wenn ein Teil der Vernunftwesen der Hilfe bedarf, so hat Gott dafür geirgt, daß andere sie gewähren können; andere bringen Streit und Kampf in das Leben hinein, damit der Sieg des Guten desto sicherer errungen werde (de princ. II, 1, 2). Das ist eine großartige Spekulation, die es vermocht hat, die disparaten Elemente des Welterkennens in seinem höchsten Sinne zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuschließen, und die von Gott ausgehend auf das Ende in Gott wieder hinweist. Auch die Strafe, die Gott in dieser und jener Welt über die Bösen verhängt, hat keinen andern Zweck, als den der Erziehung und Besserung (c. Cels. IV, 10). Die von ihren Leidenschaften zerrissene Seele, uneins in sich, findet in diesem Zustand ihre Strafe (de princ. II, 10, 5). Daneben hat er die Idee von dem reinigenden Höllenfeuer und auch diesen Gedanken zuweilen vergeistigt zu einem Läuterungsprozeß rein geistiger Art (Munich, Theol. Abb. f. H. Holzmann 1902, S. 95 ff.).

7. Ein Ausschnitt aus der großen Weltengeschichte ist die Menschheitsgeschichte. Die Ideen, die Origenes in jener als die treibenden Kräfte erkennt, findet er auch in dieser wieder. Wie ihm der Weltprozeß eine Geschichte der göttlichen Heilsökonomie ist, so findet er auch in der Geschichte der Menschen dieselben Heilsgedanken Gottes verwirklicht. Der Mensch hat von Anfang an die Ebenbildlichkeit Gottes empfangen, und mit ihr die Möglichkeit, durch Nachahmung Gottes in vollkommen guten Werken zur Gottähnlichkeit zu gelangen (de princ. III, 6, 1: *imaginis dignitatem in prima conditione percepit . . . ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum per operum explicationem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret*). Den hierdurch nahegelegten Gedanken an die eigene Werkgerechtigkeit lehnt Origenes energisch ab. Nur der wird zur Vollkommenheit gelangen, der die eigene Schwachheit zuvor erkannt und alles der Güte Gottes überlassen hat (de princ. III, 1, 12). Die Hilfe, die der Mensch in seiner Schwachheit braucht, ist ihm stets zu teil geworden. Origenes hat aus der jüdischen Theologie (Bouisset, *Rel. des Juifs*. S. 313 ff.) den Glauben an Schutzengel aufgenommen, die nicht nur den Gemeinden, den Aposteln und Großen, sondern jedem, selbst dem Geringsten in der Gemeinde beistehen (de princ. I, 8: *tum demum per singulos minimorum qui sunt in ecclesia vel qui adscribi singulis debeant angeli, qui etiam quotidie videant faciem dei; sed et quis debeat esse angelus qui circumdet in circuitu timentium deum*; vgl. c. Cels. V, 28 ff. hom. in Num. XI, 1, in Lev. IX, 8). Neben dieser Tätigkeit der Engel geht die größere und wichtigere des Logos, der sich in jeder Generation wirksam erwiesen hat, indem er Seelen ergriff und in verschiedenen Formen je nach dem Fassungsvermögen der Menschen durch seine Organe (die Heiligen und Propheten) die Menschen der Vollendung entgegenzuführen suchte. Je nach der Beschaffenheit dieser menschlichen Organe war der Logos mit mehr oder weniger Zutritt vermehrt, so daß er nicht völlig zur Wirkung gelangen konnte.

8. Den Abschluß dieser stufenförmigen Offenbarung bildet diejenige in Christus (über die geschichtlichen Zusammenhänge von Origenes Christologie vgl. in Kürze Loofs in dem Art. „Christologie“ oben Bd IV S. 44, 30 ff.). Zwischen den Offenbarungen des Logos in früheren Zeiten und der endgültigen Offenbarung in Christus bestehen nur Gradunterschiede, nicht aber prinzipielle. Während die früheren Offenbarungen nur „im Winkel“ geschahen — Origenes denkt an die jüdischen Propheten — ist die Christusoffenbarung universal (c. Cels. IV, 1 a. C.; in Joh. I, 15, 87). Während früher Gott nur als der Herr erschien, hat er sich in Christus als der Vater erwiesen (in Joh. XIX, 5, 27): so daß sich auch hier die Weisheit Gottes offenbart, der die Menschen zunächst den Aneinanderstand erfahren ließ, damit sie dann geeignet würden, die höhere Stufe zu erreichen und die Liebe Gottes zu erfahren (c. Cels. IV, 8; in Joh. XX, 33). Die Verkörperung des Logos aber war notwendig, weil er sonst den an sinnliche Anschauung gebundenen Menschen nicht vorstellbar gewesen wäre. So allein konnte der Logos die Menschen zu geistiger Anschauung heranziehen. Wie aber der göttliche Logos in der menschlichen Natur Wohnung nehmen konnte, ist ein Geheimnis (in Joh. VI, 5, 29, 30, 157, 34, 172; de princ. II, 6, 2; c. Cels. I, 27. III, 28. VI, 68), das wir uns nur nach Analogie der Art vorstellen können, wie der Logos in den Heiligen wirkt (in Joh. XXXII, 29, 359 f.). Das Geheimnis dieser Verkörperung des Logos in Christus zu erklären ist Origenes nicht gelungen. Er redet von einem „wunderbaren Körper“ (*σῶμα τερατώδες, σῶμα ἀντίη παράδοξον* c. Cels. I, 33), spricht davon, daß die sterbliche Qualität des Leibes Jesu von Gott in eine luftförmige und göttliche verwandelt worden sei (c. Cels.

III, 41), so daß er sich mit dieser Auffassung hart an der Grenze des von ihm bekämpften  
 Deismus bewegt. Ebenso ist seine Auffassung von der Seele Jesu unbestimmt und  
 schwankend. Sie ist der Versuchung unterworfen, aber dadurch, daß sie beständig das Gute  
 wollte, hat sie ihre Natur so geändert, daß das Böse an ihr nicht mehr haften konnte  
 (de princ. II, 6, 5. IV, 31), so daß Origenes die Frage aufwerfen kann, ob sie nicht  
 vielleicht ursprünglich in Vollkommenheit bei Gott gewesen und von ihm ausgesandt  
 sei, um auf sein Geheiß von dem aus Maria geborenen Leibe Besitz zu ergreifen (in Joh.  
 XX, 19, 162). Als bloße Akkommodation ist es anzusehen, wenn Origenes gelegentlich  
 davon redet, daß sich in Jesus der Beginn einer Vermischung von göttlicher und mensch-  
 licher Natur zeige (c. Cels. III, 38). Da er in der Materie nur die allgemeine Be-  
 schränktheit der geschaffenen Geister erblickt, sie wie Aristoteles aber als Subjekt alles Wer-  
 dens und sich Veränderns auffaßt, qualitätslos und doch fähig jede Qualität anzunehmen,  
 (de princ. II, 1, 1. IV, 33; c. Cels. IV, 66), so scheint es unmöglich zu sagen, in welcher  
 Form sich diese Materie mit dem vollkommenen Logos verbinden konnte. Origenes hat  
 darum auch eine Lösung des Rätsels gar nicht versucht, sondern durch den Hinweis auf  
 das Geheimnis der weisen göttlichen Weltleitung das Problem zurückgeworfen. Von der  
 Kirchenlehre abzugeben verbot ihm nicht nur sein kirchlicher Standpunkt, sondern auch die  
 Rücksicht auf den Gnosticismus. Konsequenter ist er da verfahren, wo er die Materialität  
 der Welt nur als eine Episode in dem geistigen Entwicklungsprozeß bezeichnet und wo  
 er das Ziel der Entwicklung in der Aufhebung und Vernichtung alles Materiellen erblickt  
 (de princ. II, 3, 2: *consumetur corporalis universa natura et redigetur in ni-*  
*hilum, quae aliquando facta est de nihilo* [nach Hieronymus]), und die Rückkehr zu  
 Gott, der dann wieder Alles in Allem sein wird (in Joh. I, 37, 235; de princ. III,  
 6, 1. 9). Daneben weiß er sich freilich mit der Lehre von der leiblichen Auferstehung  
 in der Art abzufinden, daß er die steife Lehre von den *λόγοι σαρκατοῦχοι* in seiner  
 Weise umdeutet. Der Logos hält danach die Einheit unserer Ersten fest, indem er den  
 Körper in immer neuen Gestalten umfermt (de princ. II, 19, 3; c. Cels. V, 18,  
 22 f. u. o.). Damit wird wenigstens die Einheit und Identität der Persönlichkeit ge-  
 wahrt, und die Auferstehungslehre mit der Gesamtanschauung des Origenes von einem  
 unendlichen Weltprozeß in Einklang gesetzt.

9. Über das Erlösungswerk Jesu kann Origenes bei seiner Auffassung vom Wesen  
 und Wirken des Logos keine besonderen Aussagen machen. Die menschliche Lebensform  
 ist etwas Accidentielles gegenüber der immanenten Weltwirksamkeit des Logos. Da ihm  
 Sünde Abfall von Gott, Trübung des Gottesbewußtseins, also im letzten Grund ne-  
 gativ der Mangel an reiner Erkenntnis ist, so ist die Wirksamkeit Jesu im wesentlichen  
 Erleuchtung durch Beispiel, Belehrung durch Wort und Tede. Den Tod Jesu hat er  
 dabei als Opfertod betrachtet, und ihn in Parallele gesetzt zu den von den Historikern  
 berichteten Fällen der Selbstaufopferung zum allgemeinen Besten bei Seuchen, Hungers-  
 nöten und Naturereignissen (in Joh. XXVIII, 19, 162; vgl. VI, 51, 279 und zahl-  
 reiche andere Stellen bei Höfling, Lehre v. Opfer S. 132 ff.). Aber es leuchtet ein, daß  
 hier nur eine äußerliche Verbindung mit der Kirchenlehre erreicht ist, der Zusammenhang  
 dieser Anschauungen mit dem ganzen System ist lose, muß ebenso lose sein, wie die Ver-  
 bindung des ewigen Logos mit dem Menschen Jesus. Zu den nur locker mit der Ge-  
 samtdarstellung verbundenen Gedanken gehört auch der, daß Jesus mit seinem Tod den  
 Satan überwunden und den Zugang zum Totenreiche erzwingen habe, durch den sich  
 Origenes den Zugang zu einem anderen, in seinem System wichtigeren bahnt. Christus  
 ist nicht nur die vollendete Offenbarung für die Menschen; er hat sich nach seinem Tod  
 der abgeschiedenen Geister angenommen, so daß sein Werk universal ist nicht nur im  
 räumlichen Sinn, sondern auch im zeitlichen (c. Cels. IV, 1. II, 12; in Joh. I, 15, 57:  
*Jesús predigte oὐ μόνον τὸ πρὸς αἶμα τόπος ἀλλὰ καὶ πᾶσι τὸ ἀντίστυμι τὸ ἐξ*  
*οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ ἐξ οὐρανῶν καὶ γῆς. VI, 55, 281: Jesus itaq̃ sua ἀοψή τῆς*  
*ἀναστάσεως οὐκ ὀλίγον ἀλλ' ὅλον τὸν κόσμον ἐπεὶ οὐ καὶ πέποιθεν). So weist*  
 auch an diesem Punkte, wie die Grundvoraussetzungen dieses ganzen Systems, der  
 Idealismus, der nur das Geistige als real zu fassen vermag, zu einer Auflösung der  
 historischen Thatsachen und einer Umdeutung in das Geistige geführt haben. Was Jesus  
 erlebte, ist nichts anderes, als was jeder Märtyrer auch erlebt, ja was jede Menschenseele  
 erlebt im Kampf mit der Sünde.

19. Auch in dem, was Origenes über die letzten Dinge lehrt, ist ihm eine organische  
 Verbindung der Kirchenlehre mit seinem System nur unvollkommen gelungen. Gerade  
 hier befand er sich allerdings in einer besonders schwierigen Lage. Er stand Anschauungen

gegenüber, an denen das christliche Bewußtsein besonders zäh festhielt, der Gemeindeglaube besonders hing, Hoffnungen, Verheißungen, die sich nicht so ohne weiteres bei Seite schieben ließen. Zwar den großmüthigen Chiliasmus, der sich das Jenseits in den satten Farben rein irdischen Genießens ausmalte, hat er mit aller Energie bekämpft (de princ. II, 11, 2f.; in Matth. XVII, 35; c. Cels. II, 5). Aber mit den klar ausgeprägten Jenseitshoffnungen und Paradiesesvorstellungen hat er doch nicht vollkommen gebrochen, wenn er auch stets einen geistigen Sinn hineinzu legen suchte. Die seinem System entsprechende Vorstellung war die einer fortjbreitenden Reinigung und Läuterung der Geister bis zu dem endlichen Ziel, wo der von allen Nebeln des Bösen gereinigte Geist die Wahrheit erkennt und Gott erkennt, wie der Sohn ihn schon erkannt hat (de princ. III, 6, 3; in Joh. I, 16, 92). Dann erhalten wir den hl. Geist vollkommen, nicht stückweise in der oder jener einzelnen Gabe (c. Cels. VI, 70), schauen Gott von Angesicht zu Angesicht, in ewiger Erkenntnis seines unsichtbaren Wesens (c. Cels. V, 10. VI, 20) und werden so mit Gott wahrhaft vereint (in Joh. XIX, 1, 22. XX, 16, 131). Der Weg, auf dem dies Ziel erreicht wird, ist von Origenes verschiednen beschrieben worden. Vor allem ist ihm hier die Vorstellung von einem Reinigungsfeuer, die an platonische Lehren anknüpfte, wichtig geworden (de princ. II, 10, 3. III, 1, 6). Dies Feuer, ein πῦρ καθάρσιον, reinigt die Welt vom Bösen und führt so zur Weltenerneuerung (c. Cels. IV, 21). Eine geistige Umdeutung, die ohne Zweifel dem ganzen System des Origenes besser entspricht, findet sich häufig (de princ. II, 10, 4ff.; in Matth. ser. lat. 69; in ep. ad Rom. II, 6). So kann er Gott selbst dies verzehrende Feuer nennen (hom. in Jer. II, 3. XVI, 6; c. Cels. IV, 13). In dem Maße, wie die Befreiung der Geister von Sünde und Unwissenheit erfolgt, vergeht auch die materielle Welt, bis nach unendlichen Jähren das letzte Ziel erreicht ist und Gott Alles in Allem ist (hom. in Lev. VII, 2). Dies Ziel beschreibt Origenes so: εἰς ὃ καταλίσσιν οἱ ἡμῶν καὶ τὸ τέλος αὐτῆς (d. h. τῆς ἀγαθοῦ ὁδοῦ) ἐν τῇ λειτουργίᾳ ἀποκαταστασέει διὰ τότε καταλείπεσθαι μηδέν ἐχθρόν . . . τότε γὰρ ἡ πᾶσα πρῶξις ἔσται τῶν πρὸς θεόν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν λόγον φθασάντων ἢ τοῦ καταρτισθῆναι θεόν (in Joh. I, 16, 91f.). Zur Erkenntnis Gottes, von dem die Welten ihren Ursprung nahmen, kehren die Welten und die Geister zurück.

IV. Charakteristik. In Origenes hat die christliche Kirche ihren ersten Theologen im höchsten Sinn bezeugt, in vieler Hinsicht ist er ihr größter Theologe überhaupt gewesen. Die griechische Kirche hat jedenfalls keinen größeren in ihrer Mitte gehabt. Auf den Höhen der Bildung seiner Zeit stehend, ausgerüstet mit wahren wissenschaftlichen Sinn, ist er emporgestiegen bis zu den höchsten Höhen menschlicher Spekulation. Was er lehrte, sollte Leben sein, nicht Wissen. Denn das Wissen, jene im Abenteuerlichen wühlende Gnefis, die nicht zugleich auch sittliche Kraft und sittliches Streben war, hat er bekämpft bis aufs Blut. Freilich war seine Lehre nur für die starken Geister. Der großen Menge ließ er ihre Symbole, die Bilder, deren sie für ihr fleischliches Schauen bedurften. Aber auch sie sollten dereinst zu dem hohen geistigen Ziele gelangen, wo sie der Krücken und Stützen nicht mehr bedurften. So lag vor seinem Blick die Welt aufgeschlagen, nicht die Welt, die das Auge ergreift, sondern die Welt der Geister, die sich losringen von Sünde, Tod und Teufel und die geführt von der göttlichen Vernunft emporstreben zum ewigen, unförperlichen und nur dem reinen Denken erfassbaren Lichte Gottes. Heidentum und Christentum hat in seiner Person den innigsten Bund geschlossen; nicht das Heidentum, das die Christen verbrannte, sondern das Heidentum, in dem etwas von dem Wahrheitsdrang und der Gottessehnsucht der Besten lebte.

Noch war Origenes nicht tot, da gingen schon die kleinen Geister an, den Bau, den er gebaut hatte, mit den schwachen Pfeilen ihrer kurzichtigen Vernunft zu beschließen. Und als er gestorben war, zeigte es sich, daß er keinen Schüler hatte, der das Erbe seines reichen Geistes antreten konnte; und die Kirche seiner Zeit war noch nicht reif, als Ganzes dies Erbe zu übernehmen. So ist seine Wissenschaft begraben worden und was von ihren Trümmern erhalten blieb, hat genügt, Geschlechtern über Geschlechtern das Leben zu fristen. Dreihundert Jahre später aber hat es päpstliche Dummheit fertig gebracht, den größten Sohn der Kirche noch nachträglich aus ihren Büchern zu streichen. Zur Strafe hat die griechische Theologie Mühen zeigen und Kamele verschlucken müssen. Was noch lebendig blieb von ihrer Arbeit, das kam aus den Klöstern, und der geistige Vater dieses Mönchtums war Origenes, der Origenes, bei dessen Name die Mönche schauderten.



## Origenistische Streitigkeiten.

362—760; Hefele, Konziliengeschichte<sup>2</sup> II, 80 ff., 784 ff., 870 ff.; Hefele, Concilien- u. Dogmengeschichte<sup>2</sup> I, 142—156; Fr. Loofs, Leoninus von Byzanz und die arianische Bewegung in der östlichen Kirche, III III, 1, 2, Leipzig 1887; Fr. Harnack, Leoninus von Byzanz, Leipzig 1894 (dazu Loofs, Byz. Ztschr. V, 185 ff.); Fr. Dillmann, Die arianische Bewegung im 6. Jahrhundert und das 5. allg. Konzil. Marburg 1890; Fr. Dillmann, Die arianische Bewegung des Methodius von Olympus, Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. VII, 1, 1891; Fr. Dillmann, Hieronymus II, 105 ff., Epiphanius V, 417 ff., Leoninus XI, 394 ff.; Fr. Dillmann, Die arianische Literatur.

In der theologischen Entwicklung der arabischen Kirche ist Origenes in der That ein bestimmender Faktor. In der Formwirkung des Origenes bemerkbar, wie eine Reaktion gegen das in der arianischen Bewegung zum Ausdruck gekommene arianische Element. Schon Origenes selbst hatte sich mit Arianern vertragen (z. B. in der Abfassung des Traktats „Ep. adimicos“ MSG 17, 621; hom. 25 in Lucam MSG 17, 1807) aber dennoch beherrschte er die Theologie des 3. Jahrhunderts. Ein Origenes Scholastiker, Tatianus (s. Bd VII, 155 ff.) und Dionysius von Alexandria (s. Bd IV, 655 ff.) und seine verehrungsvollen Schüler, Theognost (vgl. Photius, Bibl. 106; Dillmann, Trakt. 2 1902, S. 481 ff.; Harnack, II, 18, IX, 3, S. 73 ff.) in ein solcher „arabischer Theolog“ und Hierius wurde Origenes junior genannt (Hier., De vir. ill. 76). Jedoch der Widerspruch gegen Origenes ist nie vollständig verstummt. Es scheint, daß selbst Hieraklas (s. d. II. Bd VII, 692 f.), der Schüler und Freund des Origenes und sein Nachfolger an der Katechetenschule, als Bischof die Erkenntnistheorie durch Demetrius wiederholt hat (gegen Dale S. 143). Entschieden hat der Bischof Petrus von Alexandria (s. d. II.) die Anschauungen des Origenes bekämpft. Bedeutender ist dies durch Methodius von Olympus (s. d. II. Bd XIII, 25 ff.) geschehen. Aber auch dieser laßt nicht nur erkennen, welches Ansehen Origenes genoss (vgl. s. B. De resurr. I, 19), sondern hat auch selbst seiner Verurteilung des Origenes Ausdruck gegeben (ebd. III, 3, Zetr. h. e. VI, 12) und sich von ihm beeinflussen lassen (vgl. Abhandl. II. v. Zeringer gewidmet, S. 44). Nur das Interesse der als kirchliche Lehre überkommenen Glaubenswahrheit ist Methodius überzeugt gegen Origenes verteidigen zu müssen, und er wendet sich daher gegen seine Lehre von der Ewigkeit der Welt, der Präexistenz der Seelen und einer Auferstehung nur des *eidōs*. Die Anfeindungen, die ihn an der Vollendung des Werkes über die Auferstehung behinderten (Merk., De eibis 1, 1), bekundeten den Einfluß des Origenes Schüler. Ihr Verführer in dieser Zeit ist Pamphilus (s. d. II.). In seiner Apologie des Origenes in 5 Büchern hat sein Schüler Eusebius noch ein 6. hinzugefügt. In seiner Zuschrift an die palästinensischen Ketzler in den Bergwerken vor dieser Apologie redet Pamphilus von Gegnern des Origenes, die doch ihre Bildung diesem verdanken, und bemerkt, daß Bibelklärungen verdächtig werden, sobald man ihre Herkunft von Origenes erfährt. Aber auch er selbst hat das Bedürfnis, die Lehren seines Meisters zu revidieren, teils durch Ablehnung ihm zugeschriebener Aussagen, teils durch Entschuldigungen, Milderungen oder Begründung ihrer Mangelhaftigkeit. Im Hinblick an Methodius ist Eusebius von Antiochien in De engastrimytho dem Origenes scharf entgegengetreten.

Die arianischen Kämpfe haben zunächst das Interesse von den Kriegen ablenkt, um die es sich bei der Auseinandersetzung zwischen den Verehrern und Gegnern des Origenes handelte. Alexander von Alexandria giebt sich in seiner Trinitätslehre deutlich als Schüler des Origenes zu erkennen (s. Bd II, 11, 25 ff.). Athanasius sucht nicht nur die den Arianern günstigen Äußerungen des alexandrinischen Dionysius in freundschaftlichem Sinn zu deuten, — er ist auch nicht genehmigt, den Gegnern des Origenes zu überlassen, dessen Lehre in der That die noch einheitliche Basis der sich entgegengesetzten Anschauungen bildete (s. Bd II, 8 f.) und in der Formel von der ewigen Genauigkeit dem Athanasius eine kräftige Stütze bot. Dieser unterscheidet zwischen dem, was der heilige und selbige Mann untersuchend vorbringe, und dem, was er theilhaftig und antihelisch schenken wollte. Unbefangen führt er (Ad Serap. IV, 9 f.) eine für die orthodoxe Trinitätslehre keineswegs unbedenkliche Stelle an. Haben sich dann auch Arianer auf ihn berufen (Zetr. h. e. IV, 26) und muß die durch Eusebius von Caesarea vermittelte Milderung als die der origenistischen Gotteslehre am meisten sich anstößende angesehen werden, so hinderte ihr entschuldigendes Verschweigen zur nicänischen Lehre die drei Karpaten doch nicht, an ihrer Verehrung des Origenes festzuhalten, der sie vernünftiger ihre Bildung verdanken, und eben hierdurch haben sie die hellenische Wissenschaft in den orthodoxen Kreisen heimisch gemacht. Basilius schätzt in des Origenes Lehre vom Hl. Geist die Modi-

der durchschlagenden kirchlichen Überlieferung höher ein als die Unkorrektheit (De spir. s. 29. 73), und mit seinem Freunde Gregor von Nazianz hat er in der „Philokalie“ eine Sammlung der Schrifttheologie des Origenes dargeboten. Gregor von Nyssa aber und der letzte bedeutende Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule, der blinde Didymus, sind beide zugleich entschiedene Vorkämpfer der nicänischen Lehre und doch Vertreter origenistischer Sonderleben gewesen. Orthodore lateinische Kirchenlehrer wie früher Viktorinus von Pettau, jetzt Hilarius, Eusebius von Vercelli, Ambrosius, haben die Schätze der Schrifttheologie des Origenes dem Abendlande zugänglich zu machen begonnen, worauf sich denn Hieronymus beruft (die Stellen bei Walch, VII, 436 f.). In dem jetzt mächtig aufstrebenden Mönchtum mit seiner Verbindung von Askese, Kontemplation und kirchlichen Tendenzen stehen leidenschaftlicher Kezereifer gegen Origenes und begeisterte Verehrung für ihn — verbunden mit eifrigem Studium seiner Schriften — dicht neben einander. Die beiden Richtungen im Mönchtum, deren eine das Ideal des asketischen Weisen noch irgendwie festhielt, während die andere die Askese als solche wertete, gaben gerade in ihrem verschiedenartigen Verhalten zu Origenes ihrem eigentümlichen Wesen einen Ausdruck. Wie der Haß gegen Origenes (vgl. die Vita Pachomii 21 ASS Mai III<sup>2</sup>, 303 f. und App. 25 S. 30), so fand auch das Studium seiner Werke (vgl. z. B. Hist. Laus. 12 MSG 31, 1031 B) in den Kreisen des Mönchtums eine Heimstätte. Epiphanius, in dem der Eifer um Orthodorie, wie ihn die arianischen Kämpfe gezeitigt hatten, sich mit dem mönchischen Interesse verband, sah in Origenes den Vater aller Häresie und machte es sich zu einer Lebensaufgabe, dem Einfluß seiner *ἐλληνική παιδεία* auf die Kirche entgegen zu wirken. Schon im Anthyretos bekämpft er ihn (13. 54 f. 62 f.), und im Panarion hat er der Polemik gegen ihn einen breiten Raum gewidmet (64). Er hat dann bei seiner Anwesenheit in Jerusalem (wohl 292 oder 293, oben Bd V, 419, 16 f.) den entscheidenden Anlaß zu den Streitigkeiten über Origenes in der palästinenischen Mönchskolonie gegeben. Hier hatte sich nämlich ein Kreis gelehrter und asketischer Studiengenossen zusammengefunden, die zu Bischof Johannes von Jerusalem, einem warmen Verehrer des Origenes, Freund des Chrysostomus und von Theodoret (h. e. V, 35) hochgeschätzt, in naher Beziehung standen; die vornehmste Schatzkammer ihrer Studien waren die Schriften des Origenes. Zu jenem Kreis gehörte Rufinus (s. d. N.), Schüler und Verehrer des Makarius und anderer Eremiten, seit 378 am Delberg. Asketisch wie litterarisch von gleichem Geist getrieben, kam 386, ebenfalls über Ägypten, Hieronymus. Origenes, dessen Schriften er eifrig sammelte und übertrug, begehrte er gleich zu werden an Gelehrsamkeit und Einsicht, ob auch unter Erfahrung ähnlicher Anfechtungen (vgl. auch noch ep. 33 I, 153 f. ad Paulam vor 385). Aber schon gegenüber den Angriffen des Antiorigenisten Hieronius ließ er sich zu einer Erklärung über Origenes herbei, und seit dem Auftreten des Epiphanius nahm er seine Stellung unter den Gegnern des Origenes. Der eifernden Predigt des Epiphanius in der Auferstehungskirche, begegnete Johannes durch eine Predigt gegen den Anthropomorphismus (s. Bd V, 419, 17 ff.). Epiphanius floh zu den Mönchen des Hieronymus bei Bethlehem und suchte sie zum Bruch der Gemeinschaft mit Johannes zu bestimmen. Hieronymus schloß sich Epiphanius an und übertrug auch dessen Rechtfertigungsschrift ins Lateinische (ep. 51 I, 211 ff.; zur Chronologie der im origenistischen Streit geschriebenen Briefe des Hieronymus vgl. G. Grütz-macher, Hieronymus I, 68 ff.). Unter Vermittlung des Theophilus von Alexandria — auch an den ägyptischen Statthalter hatte sich Johannes gewandt, selbst Rom wurde hineingezogen, — der den Presbyter Isidor sandte, welcher wesentlich auf Johannes Seite trat, wurde der Streit beigelegt (Hieron., C. Joann. 37 ff. II, 446 ff. Apol. C. Ruf. III, 18, II, 517 ff.). Indessen hatte nicht nur Vigilantius den Hieronymus als Origenisten charakterisiert, sondern auch Rufin warf in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Apologie des Pampbilus für Origenes, die er nach seiner Rückkehr nach Rom auf Wunsch des Mönchs Makarius lieferte, Seitenblicke auf die, welche sich beleidigt fühlten, wenn man nicht schlecht von Origenes urteile, und verwahrte sich selbst wie den Bischof Johannes von Jerusalem gegen Irrlehre in Betreff der Trinität und der Auferstehung. In der angehängten Schrift *De adulteratione librorum Orig.* (Hieron., Opp. ed. Mart. V, 219 ff.) suchte er die Annahme zu begründen, daß die Schriften des Origenes von Häretikern verfälscht worden seien. Sodann berief sich Rufin im Vorwort der bald darauf (398 u) von ihm übersehten Bücher *πρὸς ἀποκρίσεις* sowohl für seine Übersetzung des Origenes, als für das dabei beobachtete Verfahren in Beseitigung des Anstößigen auf den Vorgang seines „Bruders“ Hieronymus, welcher Origenes so hoch gelobt, jetzt aber die Fortsetzung seiner Übersetzungen, wie es scheint, aufgegeben habe. Hieronymus, davon

sofort unterrichtet, setzte nun der Rufinischen eine wörtliche Übersetzung des gefälschten Werks entgegen und suchte seine origenistische Vergangenheit möglichst zu verleugnen (ep. 84). Hieraus entwickelte sich eine häßliche, von Augustin idemerschlich bedauerte (ep. 73, 6—10) Fehde zwischen den beiden alten Freunden (Rufini apol. in Hier. II. 2 [Vall. 307 ff.]; Hier. apol. adv. Ruf. II. 2 [Vall. II, 583 ff. 157 ff.] und als Antwort 5 auf eine uns nicht erhaltene Mahnung des Rufin und des Bischofs Chromatian von Aquileja ein drittes Buch [II, 531 ff.], sämtlich um 102). Der römische Bischof Anastasius, der von Alexandria aus jetzt (s. u.) betriebenen Verdammung des Origenes zu stimmend, hatte Rufin, der sich (399) in seine Heimat Aquileja zurückgezogen, zu seiner Rechtfertigung nach Rom gefordert. Aber Rufin, für den sich auch Johannes von Je- 10 rusalem verwandte, wich dem aus (Apol. ad Anast., ed. Vall. 103 ff., Hier. Vall. II, 573 ff.), und Anastasius überließ ihn seinem Gewissen (ep. ad Joann. ebd. 108 ff. 577 ff.). Noch über den Tod Rufins (410) hinaus verrät sich die feindliche Stimmung des Hieronymus gegen ihn (ep. 125, 16 Z. 944).

Auf diese Anfeindungen Rufins hatte bereits die Wendung in Alexandria entscheidend 15 eingewirkt. Der Bischof Theophilus (385—412) hatte noch in dem Eiferschreiben von 399 die unter den ägyptischen Mönchen verbreitete Ansicht der „Antropomorphiten“ bekämpft, d. h. gegen jene den spiritualistischen Ansichten des Origenes am nächsten gegenüberstehende Partei, die Gott Körper und menschliche Gestalt beilegte, da doch der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sei (Gennad., De vir. ill. 33. Job. Cassian, Collat. 20 X, 2, 383), im Sinne des Origenes geltend gemacht, daß die Gottheit, aber auch sie allein, völlig immateriell zu denken sei. Die im Nuse großer Heiligkeit stehenden Mönche der sketischen Wüste, hierdurch in gewaltige Aufregung versetzt, kamen nach Alexandrien und schüchterten Theophilus so ein, daß er eine Verurteilung der Werke des Origenes zusagte. Zugleich benutzte er diesen Stellungswechsel gegen hervorragende origenistische 25 Mönche der nitrischen Berge, namentlich die vier „langen Brüder“ (Hist. Laus. 10. 12), deren einen er selbst zum Bischof von Hermopolis gemacht hatte; durch ihr Eintreten für den in feindlichen Gegensatz gegen Theophilus getretenen Presbyter Nidor hatten sie seinen Zorn erregt. Eine Synode zu Alexandria (399 oder 400) mußte die Verdammung des Origenes aussprechen, das Gleiche setzte Theophilus in einer stürmischen Versammlung in 30 den nitrischen Bergen durch (Mansi III, 971 und bes. die ep. eneycl. ib. 979 ff.). In brutaler Weise vertrieb Theophilus die ihm mißliebigen Mönche mit militärischer Hilfe, ließ ihnen auch auswärts keine Ruhe, veranlaßte Erklärungen gegen origenistische Irrlehren selbst in Jerusalem; Anastasius in Rom stimmte zu, Hieronymus prius Theophilus wegen seiner Heldenthaten überschwänglich, und Epiphanius, der auch in Cypern 35 gegen den Origenismus vorging, jubelte. In den drei Eiferschreiben (101, 102 und 104), welche Hieronymus uns lateinisch erhalten hat (ep. 96. 98. 100. I, 560 ff.) polemisiert Theophilus sowohl gegen Apollinaris als gegen Origenes, wobei ersterem immer noch das Verdienst der Bekämpfung der Ariener und des Origenes angedröhnet wird. In Konstantinopel, wohin die vier langen Brüder, Nidor und 50 verjagte Mönche sich gewendet hatten, entwickelte sich nun jenes häßliche Schauspiel, das mit der Verbannung des Chrysostomus (s. d. M. Bd IV Z. 101) endete.

Die Anhänger des Origenes verschwinden damit natürlich nicht (Hier., Ad Demetr. ep. 130, 16 I, 992 f.; Augustin, De haer. 13). Unter ihnen ragte damals Evagrius Pontikus (s. d. M. Bd V, 650 ff.) hervor. Wie Palladius, so ist auch der Kirchenhiste 1. riker Sokrates sein begeisterter Verehrer und sieht durch ihn im voraus einen Porphyrius und Julian widerlegt (h. e. III, 23) und die nicänische Lehre trefflichst verteidigt (IV, 26. VI, 13); nur Böswilligkeit hat zu Angriffen gegen ihn geführt (VI, 13). Theodoret, sein Gegner in der Hermeneutik (Quaest. in Gen. 39. I, 52), bat ihn benützt und giebt ihm im Ketzerkatalog keine Stelle. In den Mönchskreisen Südfrankreichs waren ebenso 50 Synvathien für Origenes vorhanden, wie ihn Vincentius Lerimensis als Beispiel dafür nennt, daß große gelehrte Verdienste durch Emanzipation von der kirchlichen Überlieferung aufgehoben werden. Leo d. Gr. hält an seiner Verurteilung fest (ep. 35). Zu der Bischof Ammon von Adrianopel, der gegen die Auferstehungslehre des Origenes eifrig haben soll (Walch, VII 598 f.), der Freund des Chrysostomus, so gehört seine Schrift wohl 55 noch der Zeit vor den origenistischen Streitigkeiten an. Dagegen hat Antipater von Beitra wohl nach der Mitte des 5. Jahrhunderts gegen des Eusebius Apologie für Origenes geschrieben (Walch 616). Etwa um die gleiche Zeit wies der Abt Euthymius in Palästina Mönche aus der Gegend von Cäsarea ab wegen origenistischer Irrtümer, namentlich in der Präexistenzlehre (Cyrill von Skythopolis, Vita Euthymii, Z. 92).

Am einzelnen läßt sich der Zusammenhang dieser Origenisten mit den zu Anfang des 6. Jahrhunderts in Palästina Begegnenden nicht nachweisen. Schwerlich aber haben die letzteren eine ernsthafte Beeinflussung durch den einer radikalen pantheistischen Mystik huldigenden Mönch Stephan bar Sudaili erfahren, obwohl dieser in einem Kloster bei Jerusalem eine Zufluchtsstätte gefunden (vgl. den Brief des Kenajas bei Trothingham, Stephen Bar Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos, Leyden 1886, S. 29. 13). Von vier Origenisten, Anhängern der Präexistenzlehre, unter Führung des Nomus berichtet aber Cyrill von Schytopolis in der Vita des Sabas 36 (Cotelier, Monum. eccl. gr. III, 271 f.), daß sie 511 in die neue Laura aufgenommen worden seien; der neue Abt des Klosters habe sie vertrieben, sein Nachfolger (nicht vor 519) aber wieder angenommen, und bei Lebzeiten des Sabas hätten sie mit ihren Anschauungen zurückgehalten. Bei einem von ihnen, Leontius von Byzanz, seien sie schließlich doch zu Tage getreten. Dieser habe nämlich bei einem Religionsgespräche mit den Monophysiten (531), an dem der nach Konstantinopel gereiste greise Sabas teilnahm, obwohl scheinbar das Chalcedonense verteidigend, origenistische Anschauungen bekundet; Sabas habe ihn daraufhin ebenso, wie die heimlichen Verehrer des Theodor von Mopsueste von sich entfernt. Leontius ist sehr wahrscheinlich (vgl. Loofs S. 274 ff.) identisch mit dem bekannten gleichzeitigen Schriftsteller Leontius. Ist es aber an dem, so hat der Vorwurf des Origenismus jetzt auch solche getroffen, die nicht etwa die Sonderlehren des Origenes teilten, jedoch sich weigerten, schon jeden zu verurteilen, der von Origenes zu lernen bereit war. Damit stimmt, daß nach Cyrill (VS S. 361) nach dem Tode des Sabas Nomus alle begabten und gelehrten (λογιστοί) Mönche der neuen Laura gewonnen haben soll. Zwei von ihnen, darunter Theodorus Askidas, erlangten (seit der Synode 536) unter Vermittlung des Leontius in Byzanz die Gunst des Kaisers und erhielten angegebene Bisthofsitze, während nun Nomus und Leontius die neue Laura beherrschten und Einfluß auch auf die benachbarten Klöster ausüben verstanden. Aus der alten Laura aber wurden ihre Anhänger (vierzig Mönche) vertrieben, ein Sturm der Neolauriten auf die alte Laura mißlang und ebenso ihre weiteren Bemühungen um Wiederaufnahme. Von beiden Seiten wandte man sich nach auswärtig um Unterstützung. Mit Hilfe des von der Synode zu Gaza (nach Diekamp S. 39 ff. wohl Ttern 512) heimförenden, beim Hof sehr angesehenen πάπας Eusebios erlangten die Origenisten die Entfernung auch ihrer schroffsten Gegner aus der alten Laura. Diese aber mußten nicht nur den Patriarchen Epiphani von Antiochien zur Beurteilung des Origenismus zu bestimmen (Cyrill, VS 85, S. 364 f.), sondern gewannen auch den Beistand des päpstlichen Apokrisiars Pelagius und des Patriarchen von Konstantinopel Menas, die den Einfluß des Theodorus Askidas bereicherten (Liberatus, Breviar. 23, MSL 68, 1046 B). Durch sie veranlaßt, erließ Justinian (s. d. A. Bd IX, S. 657) sein berühmtes Schreiben an den Patriarchen Menas (Mansi IX, 188—534. MSG 86, 1, 945—990) voll der heftigsten Anklagen gegen Origenes, zugleich mit der Aufforderung, auf einer endemischen Synode dessen Lehren zu verdammen, und der Bestimmung, daß jeder Bischof und Abt vor seiner Weihe auch den Origenes und seine Häresien mit dem Anathema zu belegen habe. Mit 21 Belegen aus De principiis und 10 Anathematismen von Lehren des Origenes schließt die Schrift. Menas und seine endemische Synode, aber auch Vigilius von Rom haben dies Edikt unterschrieben und auch die übrigen Bischöfe des Reichs zugestimmt. Jedoch auch Theodor Askidas unterzeichnete und wußte durch einen erfolgreichen Gegenzug nicht nur den Kaiser von der weiteren Verfolgung dieser Sache abzulenken, sondern auch die Gegner empfindlich zu treffen, indem er den Kaiser zu jener dogmatischen Beurteilung der Antiochener bewog, die den Dreikapitelstreit (s. d. A. Bd V, 21 ff.) heraufbeschwor. Auch über seine palästinenischen Gesinnungsgenossen hielt er seine Hand und erzwang ihre Wiederaufnahme, als sie wegen ihrer Weigerung dem Edikt gegen Origenes sich zu fügen aus der neuen Laura vertrieben worden waren. Aber nach dem Tode des Nomus (517) kam es unter den origenistischen Mönchen selbst zu einer Spaltung, indem die einen ihre Gegner ἰδοχότοι (wegen der in der Apokatastasis zu erreichenden vollkommenen Gleichheit mit Christus), diese jene ὑποτακτικοί und τετραδίται (so wegen ihrer Aßung der Lehre von der Präexistenz der Seele Christi) schalteten. Das Übergewicht der Neodristen trieb die Protokliten zur feierlichen Aussöhnung mit den Orthodoxen (Abt Menon von der großen Laura); und als die Neodristen die Erhebung eines der Ihren (wohl 552) zum Patriarchen von Jerusalem durchsetzten, erreichten die Orthodoxen in Konstantinopel nicht nur dessen Entfernung (gegen Ende 552), sondern auch, daß die fünfte ökumenische Synode (553) zugleich mit den Antiochenern auch den Origenismus

verurtheilte. Die Neolaureiten, die anhaltend die Anerkennung des Menschl. verweigerten, wurden aus der neuen Laura verjagt und diese mit orthodoxen Mönchen besetzt.

Aber hat eine Verurtheilung der Origenisten in geheimer Verhandlung auf dem Konzil von 553 wirklich stattgefunden? Zuletzt hat Diekamp diese Frage untersucht und seine Resultate sind m. E. zutreffend. Gegen eine Verhandlung über den Origenismus scheint zu sprechen, daß Vigilius weder in seinem Schreiben an den Patriarchen Eudodius von Konstantinopel, noch in seinem Constitutum vom 23. Februar 554 einer Verurtheilung des Origenes Erwähnung thut, und daß dies ebensowenig von Valens II. und Gregor d. Gr. geschieht, wo diese über die Beschlüsse jener Synode handeln; auch in der Leichenrede des Eutychius auf Eutychius wird dessen nicht gedacht. Dennoch ist an dieser Verurtheilung nicht zu zweifeln. Georgius Monachus hat einen Brief des Kaisers Justinian an die hl. Synode über Origenes aufbewahrt als an die fünfte allgemeine Synode gerichtet, der die Verdammung der auf Pythagoras, Plato und Origenes zurückzuführenden Irrthümer der palästinensischen Mönche und die Verwerfung des Origenes und seiner Anhänger fordert (Mansi IX, 733 ff.). Das hier erwähnte Verdictum der zu verurtheilenden Sätze ist in fünfzehn Anathematismen erhalten, die Lambecius aus einer Wiener Handschrift herausgegeben hat. Den Beweis für die Zusammengehörigkeit der Anathematismen und des Briefes s. bei Diekamp S. 89 ff. Da hier auch auf die in der Ep. ad Mennam noch nicht erwähnte Lehre der Nochrüsten Bezug genommen wird, kann es sich nicht — wie Dejele S. 793 und andere meinen — um in das Jahr 513 anzusetzende Schriftstücke handeln. Diekamp hat aber auch genügend Zeugnisse gleichzeitiger — so namentlich das des Cyrill und des Kirchenhistorikers Evagrius — und späterer Schriftsteller beigebracht, die die Verurtheilung des Origenes bezeugen, und hat die Unmöglichkeit einer Verwechslung der Synode von 553 mit der von 513 nachgewiesen. Das Schweigen der anderen Zeugen erklärt Diekamp daraus, daß die origenistische Sache hinter dem Dreikapitelsstreit sehr zurücktrat und vor der Eröffnung der eigentlichen ökumenischen Synode stattgefunden, diese als solche daher nur dem letzteren gegolten habe. Jedenfalls hat er gezeigt, daß, wie namentlich schon von Hieris und den Vallerini und von Möller in der 2. Auflage geschehen, an der Verurtheilung des Origenes auf der 3. ökumenischen Synode festzuhalten ist.

Welche Punkte in des Origenes Lehre besonders anstößig wurden, zeigen neben der Apologie des Pamphilus Methodius, *De resurrectione* und *De creatis*; Eriph., haer. 64; Hieron., C. Joann. Hieros.; der Synodalbrief des Theophilus (Hieronymus, ep. 92, I, 541 ff.); Drosius, *Common.* und Augustinus Antwert; Theophilus bei Mansi III, 979 f. und Hieronymus I, 540 ff.; der Anonymus bei Photius, Bibl. 117; Justinian, *Ad Mennam* und in den Anathematismen. Im Unterschied von Späteren verteidigt Pamphilus die Trinitätslehre des Origenes noch ebenso gegen den Vorwurf des Sabellianismus und gnostischen Emanatismus, wie gegen den des Subordinatismus. Daneben greift von Anfang an Anstöß seine Beschränkung der Auferstehung auf das *εἶδος* des Leibes im Zusammenhang mit seiner Ableitung der Verleiblichung aus einem vorzeitlichen Fall der Geister, ferner seine Lehre von einer Präexistenz der Seelen, einer ewigen Weltchöpfung, seine vergeistigende Umdeutung besonders des biblischen Berichts von der Schöpfung und dem Paradies und seine Behauptung einer Apokatastasis aller, auch des Teufels. Lebte es Origenes auch nicht an Verdiensten seiner meisten Sonderlehren, so haben die später als Origenisten Angegriffenen doch nur in sehr beschränktem Umfang die Anschauungen des Origenes sich angeeignet. Durch das eigene Zeugnis eines Origenisten des 6. Jahrhunderts (bei Zacharias, *Defens. trium capit.* IV, 4) sind nur die Präexistenz der Seelen und die Apokatastasis als Lehren dieser Origenisten bezeugt. Aber ihnen wurden auch schon die zugezählt, welche diese Lehre als *Idiaphora* behandelten (vgl. Zoofs S. 293), wie denn Leontius die origenistische Eschatologie sicher nicht geteilt hat (Zoofs S. 297). Aber auch die Nochrüsten, gegen die sich die Beschlüsse der Synode von 553 richteten, dürften nur eine Zusammenfassung der vorzeitlichen Geistwesen zu einer Einheit im Logos und dem entweichend ein dereinstiges Aufgehen der vergotteten Seelen in ihn gelehrt haben (vgl. die Anathematismen dieser Synode und den Brief Justinians).

(Möller & Bonwiesch. 55)

**Drosius**, Presbyter, gest. nach 418. — Ausgaben: Ein genauer Bericht über die älteren Ausgaben, unter denen die von Z. Havertkamp, Leiden 1738 (1767), hervorragt, mit kurzen Bemerkungen zu Person und Schriften bei C. T. Schönemann, Biblioth. Hist.-Litt. Patr. Lat., 2. Bd., Lips. 1794, 481—507. Die Edit. princ. der *Historiae* erschien

- August. Vind. 1471 (Hoh. Schöpfler). Neucite Ausg. von C. Zangemeister, in CSEL 5, Bd. Wien 1882 (edit. min. Leipzig, Teubner, 1889). Bei 3. auch der Liber Apologeticus (Edit. princ. von Hoh. Coster, Löwen 1558). MSL 31, 663—1216, druckt außer Hist. und Lib. (beides nach Haverkamp) auch das Commonitorium, das sonst mit Augustinus Antwort (s. n.)  
 5 unter den Werken Augustinus abgedruckt zu werden pflegt (MSL 42, 665—670), neuerdings auch von G. Schepß im Anhang seiner Priscillian-Ausgabe (CSEL 18, Wien 1889) herausgegeben wurde. König Alfreds angelsächsische Uebersetzung der Hist. ed. S. Sweet, 1. Fl., London 1883 (vgl. H. Schilling, R. A.s angl. Bearbeitung der Weltgeschichte des D., Halle 1886). Ueber einen noch ungedruckten Brief des D. an Augustin s. A. Goldbacher in der Zeitschr. f.  
 10 d. österr. Gymnasien 34, 1883, 104 Anm. 1. — Literatur: Die Notizen bei Gennadius, Vir. ill. cp. 39, ed. Zapfa, Münster 1898, 87—89; vgl. auch cp. 46 (Lucian) und 47 (Avitus); Th. de Möriener, De Orosii vita eiusque historiarum libris VII adv. paganos, Berl. 1844 (jorgfältige Quellenuntersuchung, genaue Angaben zur älteren Literatur); E. Mé-  
 15 jean, Paul Orose et son apologétique contre les païens (Straßb. 1861 [1862?]; F. B. Gamß, Par. 1874; C. Fauder, Die Latinität d. Tr., Berl. 1883 (abgedr. aus: Vorarbeiten z. latein. Sprachgesch., 3. Fl.); A. Ebert, Allgem. Gesch. d. Litter. d. Mittelalters im Abendl.<sup>2</sup>, 1. Bd., Leipz. 1889, 337—344. Vgl. auch Teuffel-Schwabe, Gesch. d. röm. Literatur<sup>6</sup>, Leipz. 1890, 1165—68; Zetzler-Jungmann, Institutiones Patrologiae<sup>2</sup>, 2. Bd., 1. Abt., Junsbrud 1892,  
 20 412—418; Pottbasi, Bibliotheca medii aevi<sup>2</sup>, Berl. 1896, 882 f.; Vardenhewer, Patrologie<sup>2</sup>, Freib. 1901, 449 f. und RZ<sup>2</sup> 9, 1084—87.

- Droßius — der Vorname Paulus ist vor dem 8. Jahrhundert nicht nachweisbar — wurde, unbekannt wann, wahrscheinlich (s. Gamß 399) zu Bracara (Braga) in Gallicien geboren. Aus unbekannter Ursache, vielleicht vor den Vandalen fliehend (Hist. 3, 20;  
 25 des f. Comm. 1: sine voluntate, sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum), verließ er sein Vaterland und kam, noch jung an Jahren, aber schon Presbyter (August. Ep. 166), nach Afrika, wo er im Jahre 414 dem Augustin, um sich über die Priscillianisten und die durch diese Sekte angeregten Fragen Rat zu erhalten, eine Schrift überreichte unter dem Titel Commonitorium de errore Priscillianistarum  
 30 et Origenistarum, die Augustin mit der Schrift ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas beantwortete. Mit einem Empfehlungsbrief an Hieronymus, der ihm seine Wißbegier über den Ursprung der Seele befriedigen sollte, versehen (August Ep. 166: religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster, vigil ingenio, promptus eloquio, flagrans studio . . . vgl. auch  
 35 Ep. 169 an Evodius), reiste D. nach Bethlehem. Hier wurde er in die pelagianische Frage verwickelt. Auf dem Konvent zu Jerusalem (s. d. Art. Pelagius) trat er 415 als Ankläger des Pelagius vor dem Bischof Johannes auf, mit dem er eine lebhafte Auseinandersetzung hatte und der ihn bald darauf der Ketzerei beschuldigte (Lib. Apol. 7: ego te audiavi dixisse, quia nec cum dei adiutorio possit esse homo sine pec-  
 40 cato). Um sich zu reinigen, schrieb er seinen an die jerusalemischen Presbyter gerichteten Liber apologeticus, vom augustiniischen Standpunkt eine scharfe, vielfach ungerechte Kritik der pelagianischen Lehre bietend. Dann begab er sich auf die Rückreise. Der Presbyter Lucian von Caphar Gamala bei Jerusalem glaubte damals die Gebeine des Erz-  
 45 märtyrers Stephanus aufgefunden zu haben. Einen Teil dieser Reliquien nahm D. mit sich samt einem von dem damals in Jerusalem weilenden Presbyter Avitus aus Bracara ins Lateinische übersehten Schreiben Lucians (Genn. 16 und 47; MSL 41, 805—818), ließ sie aber auf der Insel Minorca zurück, wo durch die Reliquien viele Juden bekehrt wurden (vgl. Severus von Minorca, de virtutibus ad Judaeorum conversionem in  
 50 Minoricensi insula facta, MSL 11, 821—832), und kehrte nach Afrika zurück. Hier hat er seine Historien geschrieben, die wahrscheinlich 118 vollendet waren (Ebert 337 Anm. 3). Dann verliert man ihn aus den Augen. Das Geschichtswerk, das seinen Namen bekannt gemacht hat, führte nach der besten Überlieferung den Titel: Historiarum adversum paganos libri VII (Genn.: adv. querulos Christiani nominis; der seit 1100 in den Handschriften auftauchende Titel: de (h)ormesda oder (h)ormesta  
 55 oder (h)ormista mundi ist trotz vieler gelehrter Versuche [de miseria mundi? s. die Liste der Konjekturen bei Möriener 180 f.] unaufgeklärt geblieben). Es ist auf Augustins Veranlassung geschrieben (s. den Prolog), der damals (prol. § 11) mit der Abfassung seiner Civitas Dei beschäftigt war und zur Ergänzung seiner geschichtsphilosophischen Betrachtung aus der Geschichte (§ 10: ex omnibus qui haberi ad praesens pos-  
 60 sunt historiarum atque annalium fastis) den Nachweis geliefert zu sehen wünschte, daß in der vorchristlichen Zeit Krieg, Krankheit und verderbliche Naturerscheinungen die Menschheit schlimmer noch heimgesucht hätten als in der Gegenwart, eine Betrachtung,

die sich dem Droßius (vgl. prol. § 14) durchaus bestätigte. Den Beweis der Heiden, daß der Abfall von der alten Religion und die Verbreitung des Christentums die eigentliche Ursache der Leiden und Tragfälle der Zeit seien, widerlegt also auch die Geschichte. Dieser apologetischen Tendenz entsprechend ist das Quellenmaterial zuwählend. Benutzt sind zahlreiche Autoren, am meisten Cäsar, Livius, Tacitus, Sueton, Alerius, Justin, Eutrop, Eusebius-Hieronymus (i. den Jnder bei Zangemeister 681–700). Vielfach eingeworfene selbstständige und kluge Bemerkungen zeugen doch dafür, daß D. kein gedankenloser Ausbrecher war, und trotz mancher Flüchtigkeiten und Willkürlichkeiten im einzelnen bleibt das leider zu rasch (i. o.) gearbeitete Werk eine beachtenswerte Leistung, die für die Gegenwart des Verf. Quellenwert besitzt. Es ist sehr wohl verständlich, daß das Buch im Mittelalter als Zeitfaden der Universalgeschichte im Unterricht viel gebraucht wurde. Zur seine Beliebtheit sprechen noch heute die fast 2000 (Verstalt 882b) erhaltenen Handschriften. Von 1471 bis 1738 erschienen 26 Ausgaben. (G. Krüger.

**Orthodoxie** und **Heterodoxie** sind keine biblischen Begriffe. Was in den Pastoralbriefen dahin bezügliches gefunden werden will, trifft doch nicht ganz den in diesen Bezeichnungen ausgedrückten Gegensatz. Tit 1, 9 ist *ὁ κατὰ τὴν διδασκαλίαν πιστὸς λόγος* das Wort, welches mit der unter den Christen schlechthin geltenden Lehre im Einklang steht und darum sicher und verlässig ist (Hofmann z. d. St.); gleichbedeutend mit den häufig begegnenden Wendungen: *ἡ κατὰ διδασκαλία* 1 Ti 1, 6; *ἡ κατὰ ἐκείνων διδασκαλία*, *οἱ ἐκταίροντες λόγοι τοῦ νεόλου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* ib. 6, 3; *ἐκταίροντες λόγοι ὧν παρ' ἐμοὶ ἤκουσας* 2 Ti 1, 13; *ἐκταίρονται διδασκαλία* ib. 1, 3 und Tit 1, 9; vgl. Tit 1, 13: *ἵνα ἐκταίρονται τῇ πίστει*. Auf den Anklang der Worte *δοδοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* 2 Ti 2, 15, und *ἐκδοδοταίρονται* 1 Ti 1, 3; 6, 3 dürfte nicht viel zu geben sein. Denn jenes *δοδοτομεῖν* heißt doch: das Wort der Wahrheit gerade durchschneiden und so in der Mitte, in den Kern des Wortes hinein führen, ohne sich beim Außenverf aufzuhalten (Hofmann z. d. St.); und *ἐκδοδοταίρονται* steht an beiden Stellen ganz allgemein vom Lehren sondersicher Dinge, die mit der gefunden und heilsamen Lehre von der Gottseligkeit nichts zu schaffen haben; das *ἐκδοδο* ist Objektbestimmung, während es in *Heterodoxie* adverbial gemeint ist.

Zimmerhin wird die Grundlage für die Bestimmung dessen, was Orthodoxie sei, in den berührten Stellen gegeben sein. Der Apostel geht doch von der Annahme aus, daß es nach den von Christus auf Erden gesprochenen Worten und nach der Verkündigung des Evangeliums durch seine Jünger eine öffentliche Lehrthätigkeit in der Kirche giebt, die nicht lediglich in buchstäblicher Wiederholung des von Christus und den Aposteln Gesagten besteht, sondern freie Reproduktion der daraus geschöpften Wahrheitskenntnis ist; und er verlangt nur, daß diese Lehrthätigkeit mit jener grundlegenden Predigt und mit dem darauf ruhenden Glaubensbewußtsein der Gemeinde im richtigen Verhältnis stehe. Zudem er das einmal (1 Tim 6, 3) die *ἐκταίροντες λόγοι τοῦ νεόλου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, das anderthalb (2 Tim 1, 13) die *ἐκταίροντες λόγοι ὧν παρ' ἐμοὶ ἤκουσας* als solche Richtschnur der Lehre bezeichnet, nimmt er allerdings für die apostolische Verkündigung gleiche normative Autorität wie für das Wort des Herrn in Anspruch; das Recht hierzu wird ihm aber nicht bestritten werden können angesichts solcher Aussagen wie Mt 10, 20. 40; Lc 10, 16; Jo 14, 12; 15, 27; 16, 13; 17, 18. 20, durch welche das Zeugnis der Apostel unter die ganz spezielle Garantie des hl. Geistes gestellt ist; und die Kirche hat denn auch bei Festsetzung des neutestamentlichen Kanons diese Lehrnorm endgültig und in ausschließender Weise anerkannt.

Die Kirchenlehre geht jedoch nicht unmittelbar aus der hl. Schrift hervor; dazwischen tritt jederzeit das gemeinsame Verständnis vom Worte Gottes und der Gemeinglaube der Christenheit; und während der Christen an unverändert derselbe bleibt, ist Schriftverständnis und Glaube der Christen in steter Entwicklung begriffen, und zwar nicht in gleichmäßig fortschreitender und gerade aufsteigender Linie, sondern in vielfach gebogener Kurve oder Spirale; auch nicht so, daß biblische Erkenntnis und Glaube immer miteinander Schritt halten, sondern so, daß bald dieser, bald jene voraus ist; wie denn unsere Zeit mit all ihrer historischen und philologischen Geschicklichkeit der Exegese hinter dem Glaubensleben der patristischen oder der reformatorischen Periode erheblich zurückbleibt, und die Kirchenlehre damals Fortschritte machte, an welche heute nicht zu denken ist.

Verstehen wir nun unter Orthodoxie, zunächst ganz allgemein ausgedrückt, Übereinstimmung mit der geltenden Kirchenlehre, so ergibt sich von selbst, daß, wie Bestmann in seiner Streitschrift „Theologische Wissenschaft und liturgische Schule“ S. 10 richtig, ob-

wohl von einem andern Gesichtspunkt aus, sagt, Orthodoxie keine „konstante Größe“ ist. Zudem sie in der Glaubensüberzeugung des Einzelnen, in der kirchlichen Predigt, Katechese, Liturgie, in der wissenschaftlich-theologischen Darstellung den getreuen Abdruck der doctrina publica bildet, schließt sie sich notwendig an die stufenweise Entwicklung der letzteren aufs engste an und folgt ihren Wandlungen Schritt für Schritt, so daß sehr wohl zu einer Zeit orthodox heißen kann, was zur andern heterodox war, und umgekehrt. Aber nicht bloß der geschichtliche Verlauf der christlichen Lehrentwicklung bedingt eine zeitliche Verschiedenheit des Begriffes Orthodoxie, sondern fast noch mehr Einfluß übt darauf die konfessionelle Spaltung der Kirche. Lutherische und reformierte, römisch-  
 10 und griechisch-katholische Orthodoxie verhalten sich doch, je schärfer sie ausgeprägt sind, je genauer sie ihrem Begriff innerhalb der einzelnen Teilkirche entsprechen, um so polemischer gegeneinander, und selbst den mannigfaltigen Sekten kann es nicht verwehrt werden, Uebereinstimmung mit ihrer Sonderlehre von ihren Angehörigen zu fordern und Orthodoxie zu nennen. (Spricht man doch auch von jüdischer und mohammedanischer Orthodoxie.) So  
 15 tritt zu dem Nacheinander ein weitschichtiges Nebeneinander, auf welches unser Begriff in seiner weitesten Fassung Anwendung findet.

Wir gelangen aber zu einer engeren Begrenzung, wenn wir in Betracht nehmen, in welchem Maße die Uebereinstimmung mit der zeitweilig anerkannten und geltenden Kirchenlehre den Gliedern einer kirchlichen Gemeinschaft zugemuten ist. Bei Laien oder  
 20 Nichttheologen pflegt von Orthodoxie nicht die Rede zu sein. Zwar gilt auch ihnen, was 1 Pt 3, 15 geschrieben steht, und die Unterweisung, welche sie empfangen haben, auch wenn sie über den Katechismus nicht hinausging, soll sie dazu in stand setzen. Doch wird ihre *ἀπολογία* nur kräftiger sein, wenn sie nicht den Charakter einer lehrhaften Darlegung ihres Glaubens an sich trägt. (Vgl. die weitgehende Forderung der  
 25 Testakte in England von 1673—1828, oder das Verfahren, womit die Bischöfe in Deutschland die Anerkennung der vatikanischen Dekrete im Beichtstuhl erzwangen.) — Traglich erscheint auch, ob mit Zug von Kirchenvorstehern, Gemeindevorstehern, Zustimmung zum kirchlichen Bekenntnis, bei uns etwa zur Augstana, begehrt wird. Dagegen ist schon bei Schullehrern, denen ein Teil des öffentlichen Religionsunterrichts übertragen  
 30 ist, ernstlich darauf zu sehen, daß sie sich genau an die Kirchenlehre halten, und von entscheidender Wichtigkeit wird endlich die Frage der Orthodoxie für die Träger des Kirchenamts und des theologisch-wissenschaftlichen Berufes. Denn von ihnen wird erwartet und sie übernehmen eine ausdrückliche Verpflichtung, daß sie die Lehre der Kirche, in deren Dienst sie stehen, allseitig bewahren und vertreten.

Der Geistliche soll orthodox nicht bloß predigen und unterrichten, sondern sein. Er gelobt jenes beim Eintritt in sein Amt, aber sein Gelübde setzt dieses voraus. Es kommt uns hier nicht zu, die vielsamstrittenen Grenzen der Zelfreiheit und des Symbolzwanges festzusetzen. Darüber kann aber kein Zweifel obwalten, daß der ein unseliger Mann ist,  
 40 der wider seine innere Überzeugung bekennnismäßig lehrt, und der ein unredlicher Mann, der sein Zebramt mißbraucht, um das Bekenntnis seiner Kirche zu untergraben und anzufechten. Und wenn wir zugeben, daß dem akademischen Lehrer und theologischen Schriftsteller ein weiterer Spielraum gegönnt sein muß als dem praktischen Geistlichen, so wird doch keine Kirche ihre Theologie aus der Verbindlichkeit gegen das kirchliche Bekenntnis  
 45 so entlassen können, daß der Theologe das Panier der Kirche mit dem der freien Wissenschaft vertauschen dürfte, — so lange wenigstens, als die künftigen Kirchendiener ihre wissenschaftliche Vorbildung bei den theologischen Fakultäten zu erwerben gehalten sind. (Mit den von Rothe in der 2. Auflage seiner Ethik, Bd 5, S. 133 ff. entwickelten Ansichten ist  
 50 schlechterdings nicht auszukommen. Er will keine unbegrenzte Zelfreiheit, aber so elastische Grenzen, daß sie eben keine sind. Er will normative Autorität der Symbole, behauptet aber, daß wir keine wirklichen, d. h. keine lebendigen Symbole haben.)

Inmerhin werden wir, im Hinblick auf das Pfarramt wie auf das theologische Zebramt, die Fragen nicht umgehen können: wo hört die Orthodoxie auf und beginnt die Heterodoxie? wie weit ist Heterodoxie zu dulden und wo schlägt sie in eigentliche Zrlehre um? Und diese Fragen fordern ein näheres Eingehen auf die Geschichte.

Marheinekes berühmte Abhandlung „Über den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums“ in Dauts und Crengers Studien, Bd III, 1807, — obwohl in manchen Einzelpunkten durch die neueren Forschungen überholt, doch immer sehr lezenswert, — bietet für unsere Untersuchung darum wenig Ertrag, weil er unter Orthodoxie die Kirchenlehre selbst und unter  
 60 Heterodoxie den an ihr und ihr gegenüber sich entwickelnden Widerspruch, die Häresie,



versteht. Er zeigt trefflich, wie es zu einer fixierten und autorisirten Kirchenlehre allmählich gekommen ist durch den ineinander greifenden Gang der regula fidei, der theologischen Arbeit der Kirchenväter und des sich bildenden Conciliums, des katholischen Episcopats. Er berücksichtigt aber nicht den allerdings nicht zu übersehenden, aber im Stillen doch mächtig wirkenden Factor des in der Gesamtdritenheit ihres veränderten Heilsglaubens, in welchem der Geist Christi seine verheißene Gegenwart und Kraft je und je geübt hat und noch übt. Jene Feststellung der Kirchenlehre, welche er bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts schildert und welche dann durch die oecumenischen Synoden fortgesetzt wurde, hat zwei Seiten an sich, eine, nach welcher sie göttlich berechtigt und notwendig war und die bleibende Grundlage des christlichen Glaubens, das richtige Verständnis der Schriftlehre, sicherte, — eine andere, als Menschenwerk, nach welcher sie den Übergang bildete zu der starren geistlichen Rechtgläubigkeit, in die das Geistesleben der morgenländischen Kirche nach Abschluß der großen Lehrtheiligkeiten seit Johannes Damascenus mehr und mehr versank. Vor einem solchen Triumph der Orthodoxie (den die griechische Kirche seit 19. Februar 842 durch ein besonderes Fest, *ἡ εὐκαὶ τῆς ὁρθοδοξίας*, alljährlich am ersten Fastensonntag feiert) blieb die abendländische Kirche durch providentielle Leitung bewahrt. Das Papsttum verfolgte andere Ziele; seine Herrschaft ließ das ganze Mittelalter hindurch, neben aller Verfolgung und Mißhandlung der Ketzer, für die individuelle Auffassung und Darstellung der Kirchenlehre genügenden Raum, und was die Reformation nach dieser Seite zu strafen und zu bessern fand, war im Grunde doch mehr Vernachlässigung als Verderbnis der Heilswahrheiten. Heterodogien von sehr weit gehender Art, kühne Speculation, scharfe Kritik ertrug das geltende System der Scholastik ohne gewaltthame Reaction, wenn sie nur nicht an das politische System der Kirche rührten.

Mit der Reformation trat eine große Wendung ein. Nachdem die Protestanten 25 Deutschlands, von innen und von außen gedrängt, ihre Lehre in symbolischen Schriften zusammenfaßten und dem öffentlichen Urteil vorlegten, nötigten sie alle anderen Kirchen und Parteien, das gleiche zu thun. Das 16. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Bekenntnisschriften — und das 17. das der Orthodoxie. In den reformatorischen Gemeinschaften zumal, und am meisten in Deutschland, wird die Kirchenlehre zum Mittel 30 punkt der ganzen Lebensbewegung; jedermann ist theologisch gebildet, um an dem Streite über Lehrbestimmungen regen, ja leidenschaftlichen Anteil zu nehmen, und wenn die Ranzeln mit den Kathedern in Erörterung dieser Dinge wetteiferten, so ist wohl zu beachten, daß die Gemeinden dies erwarteten und begehrten. Auch die römisch-katholische, vielmehr jesuitische Orthodoxie besteht um dieselbe Zeit in Frankreich ihren großen 35 und aufregenden Kampf mit dem Janzenismus; sogar die spezifisch sich so nennende orthodoxe Kirche wird durch die von Cyrillus Lufaris hervorgerufene Bewegung aus ihrer Apathie aufgerüttelt und faßt in der confessio des Petrus Regilas ihre Lehre noch einmal zusammen.

Die Gleichzeitigkeit dieser Vorgänge giebt doch zu denken, und man wird veranlaßt, der 40 so hart beurteilten lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts insoweit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß man sie nicht bloß für ein Werk spitzfindiger baarispaltender Subtilität einerseits und hochfahrender theologischer Rechthaberei andererseits ansieht, sondern ihr eine gewisse innere Notwendigkeit zugesteht. Die reine Lehre war doch einmal das Kleinod, ja das eigentümliche Charisma unserer Kirche; die liebende Versenkung in sie und das 45 ernstste Bemühen, ihre Wahrheit, ihren logischen Zusammenhang, ihre innere Konsequenz aufzuzeigen, verdient entschiedene Anerkennung und hat unleugbar dauernde Früchte getragen. Die heute noch in der lutherischen Kirche übliche catechetische Unterweisung, wenn auch durch Spener belebt und in volksmäßigere Bahn geleitet, verdankt jener Orthodoxie unendlich vieles, was längst Gemeingut unseres evangelisch-christlichen Volkes 50 geworden ist; und der Theologiestudierende wird zu seiner Einführung in die Dogmatik nichts Besseres thun können, als einmal gründlich das System jener orthodoxen Dogmatiker durcharbeiten, vor dessen dialektischem Aufbau selbst ein Lessing Respekt hatte. Aber allerdings drohte Gefahr, daß die reine Lehre zum Götzen werde, und die Art und Weise, wie sie ihre Alleinherrschaft in der Kirche durchsetzen und behaupten wollte, er- 55 innerte zuletzt allzusehr an das vom Herrn selbst gerichtete Verbild aller falschen und toten Orthodoxie: an den Pharisäismus.

Daher mußte sie als die Kirche beherrschendes System zusammenbrechen; aber die über alles Maß anschwellende Flut der Heterodoxie im 18. Jahrhundert zeigte bald, welch einen Damm man zerrissen hatte. Weder der Pietismus, der im Gegensatz zur Betonung 60

der reinen Lehre sich entwickelte, noch der Supranaturalismus, in welchen sich die alte Orthodoxie nach und nach verflüchtigte, besaßen die Widerstandskraft, dem um sich greifenden Vernunftglauben, der platten Aufklärung, der historisch-kritischen Skepsis, der philosophischen Spekulation Einhalt zu thun. Daß aber die aus schwerer Zeit sich wieder durchbringende Gläubigkeit einen festeren Boden fand, auf den sie sich von neuem stellen konnte, daß sie nicht mit der schwankenden Basis einer Schleiermacherschen Gefühls-theologie sich begnügen mußte, daß sie mit ihrer Rückkehr zum kirchlichen Bekenntnis an noch vorhandene Traditionen gesunder Lehre in den Gemeinden, an alte Gesang- und Gebetbücher z. B., anknüpfen konnte: wir danken es der zu Unrecht oft geschmähten treuen und unverdrossenen Arbeit jener orthodoxen Dogmatiker, deren Lehrzucht immerhin eine nachhaltige Wirkung zurückgelassen hatte.

Wir reden damit keineswegs einer Repristinatio des 17. Jahrhunderts das Wort. Die Orthodoxie der Gegenwart muß und will ein ganz anderes Maß von Heterodoxie innerhalb der Kirche ertragen. Buchstabengläubigkeit, peinlich-knechtischer Symbolzwang, engherzige Verfeinerungssucht haben ihre Zeit gehabt; niemand denkt bei uns daran, sie zu erneuern. Die Christologie von Thomasius und Dörner, die Versöhnungslehre von Hofmann und Philippi, die Fassung der Rechtfertigungslehre von Hengstenberg und von Arant, die Eschatologie von Aliefeth und von Luthardt und so manche andere Lehrdifferenzen haben in der Kirche nebeneinander Raum. Welche freie Stellung zum Kanon nehmen Rabnis in der 1. Auflage seiner Dogmatik und die Bearbeiter der neuesten Ausgabe der Eulver Bibelerklärung ein! Es herrscht darum kein fauler Friede. Man wird angegriffen und man verteidigt sich; jedoch ein Streit wird manchmal lebhaft und heftig; aber die Gegner sind beiderseits im Grunde orthodox, ihrer Abweichungen von der Kirchenlehre im einzelnen ungeachtet.

Es ist ein anderer Kampf seit lange im Anzug, von dem bezweifelt werden muß, ob er auf gemeinsamem kirchlichen Boden zum Austrag kommen kann, oder ob er die letzte Spaltung in der Christenheit mit anbahnen wird. Rob. Kübels treffliche Schrift: „Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie“ (Nördlingen 1881; in 2. sehr erweiterter Auflage 1893) gewährt einen klaren Einblick in den gegenwärtigen Stand dieses Gegensatzes. Hier handelt es sich nicht mehr um verschiedene Auffassung und Darstellung einzelner Lehren, nicht mehr um Annahme oder Ablehnung dieser und jener kirchlichen Position, sondern zwei Weltanschauungen stehen sich gegenüber, die schärfer kontrastieren als je eine Häresie mit dem kirchlichen Bekenntnis, zwei Religionen möchte man sie beinahe nennen. Wo man, unter dem Vorzeichen, das Christentum zu erbittern, ihm den Glaubensnerv durchschneidet, wo der wesentlichen Gottheit Christi seine menschliche Einzigkeit substituiert wird, wo an die Stelle der normativen Autorität der hl. Schrift das jeweilige Gemeindebewußtsein treten soll: da ist man über den Streit um Orthodoxie und Heterodoxie hinaus, da steht die Fortdauer unserer Bekenntniskirchen in Frage, die einen solchen Widerspruch in sich nicht auf die Länge ertragen können, und es muß zu ganz neuen Gestaltungen der religiösen Gemeinschaft kommen, welche die letzte Phase der göttlichen Reichsgeschichte ausfüllen werden.

Augenscheinlich ist der Protestantismus berufen, den Schauplatz dieser Entwicklung abzugeben, die, seit Vorstehendes geschrieben wurde, gewaltige Fortschritte gemacht hat. Man spricht nicht mehr von „positiver und liberaler Richtung in der modernen Theologie“; der Gegensatz lautet jetzt: „kirchliche und moderne Theologie“. Wir halten diese Bezeichnung allerdings für unzutreffend, weil „modern“ ein Zeitbegriff ist, unter welchen auch die kirchliche Theologie notwendig fällt. Noch weniger aber können wir gelten lassen, daß in dem gegenwärtigen Kampf „kirchliche und wissenschaftliche Theologie“ sich gegenüber stehen. Denn auch das hierbei in Frage kommende kirchliche Interesse muß nicht etwa nur mit kirchenregimentlichen Maßregeln, sondern mit Waffen der Wissenschaft vertreten werden. Jedenfalls ist für unsere Zeit der Unterschied von Orthodoxie und Heterodoxie im früheren Sinne abgethan, wenn sich heute darum handelt, ob sich das Christentum als die Offenbarungsreligion behauptet, oder zu einer Phase der allgemeinen Evolution der Religionsgeschichte herabsinkt.

Karl Burger.

Ortlieb von Straßburg (um 1200) und die Ortlieber. — C. Schmidt, Die Zeiten zu Straßburg im Mittelalter, 3hTh Bd X, 46 ff. 1840; Gieseler Kircheng. II, 2<sup>e</sup> 612 f. 1848; A. Zundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge 1875, S. 31 ff. 35 ff.; Preger, Gesch. d. deutschen Mystik I, 191 ff. 1877; Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung

im Mittelalter II, 237 ff. 375 ff. 1877; R. Müller, Die Waldenser = 190 ff. 169 ff.; S. Haupt, Waldensia. ZGO 1889, Bd X, 316 ff.; S. Defacron, Essai sur l'histoire de la secte des Waldenses en Allemagne au 14<sup>me</sup> siècle 1900, S. 52 ff.; Haupt, AG Deutschland IV S. 872.

In den Schriften der Kegerverfolger des 13. und 14. Jahrhunderts finden wir öfter neben anderen Sekten verschiedener Art auch eine der Ortlieba (Ortlibarii) erwähnt, die auf einen Ortlieb von Straßburg zurückgeht; von diesem selbst haben wir nur einen ihm zugeschriebenen Lehrsatz (s. u.), und dieser Satz ist von Innocenz III. verdammt worden; ob auch Ortlieb selbst, wird nicht berichtet. Dagegen sind uns nähere Angaben über die Sekte und ihre Lehre bei dem sog. Passauer Anonymus erhalten (vgl. über diesen Müller, S. 117 ff.; nach M.s Untersuchung ist der Mediator des in neuerer Zeit so benannten Sammelwerkes und zugleich der Verfasser mehrerer Abschnitte desselben, darunter des hier in Betracht kommenden [dieser gedruckt in der Bibliotheca maxima Lugdunensis Bd XXV; wir citieren im Folgenden die Seitenzahlen] ein Dominikaner aus Krems, der bald nach 1316 seine Arbeit niedergeschrieben hat). Obwohl die Zuverlässigkeit auch dieser Angaben nicht durchweg über den Zweifel erhaben ist, so bilden sie doch die Grundlage, von der jede Erörterung über die Sekte ausgehen muß. Danach werden ihnen folgende Lehrsätze zugeschrieben. Sie behaupten die Ewigkeit der Welt 267 C. Die kirchliche Trinitätslehre und Christologie deuten sie in einer Weise um, die eine vollständige Aufhebung dieser Lehren ist. Denn sie sagen (266 H) der, der zuerst in die Sekte eintritt, ist der Vater, der, welcher durch ihn bekehrt wird, der Sohn, wer 20 dazu hilft und den Bekehrten befestigt, der hl. Geist. Wenn sie sich aber auch so äußerten, daß, als Christus das Wort aufnahm, Gott einen Sohn bekommen habe, und als er nun andere bekehrte und die Apostel dabei halfen, die dritte Person hinzugekommen sei — was sie die Trinität im Himmel nannten — so liegt dem derselbe Gedanke zu Grunde. Andererseits soll Adam der erste Mensch gewesen sein, der durch das Wort Gottes neu 25 geschaffen wurde und Gottes Gebote erfüllte, 267 C. Das widerspricht sich, so wie sie es meinten, nicht, denn weder bei Adam noch bei Christus kommt es ihnen auf die geschichtliche Person an, sondern beide sind Symbole des vollkommenen Menschen im Sinne der Sekte; in diesem Sinne konnten sie denn auch sagen quod trinitas non fuerit ante nativitatem Christi 267 A. Von Jesus aber wird ausdrücklich angegeben, daß 30 er ein natürlich erzeugter Mensch war, der Sohn des Zimmermanns Joseph, und nicht frei von Sünde, 266 G; das Wort ist Fleisch geworden, als das fleischliche Herz Jesu durch den Geist umgewandelt wurde. Maria hat früher zur Sekte gehört als er, und durch sie ist er zu derselben gezogen worden. Alles aber, was das Evangelium von der humilitas Christi erzählt, erklärten sie moraliter, besonders sein Leiden und Sterben, 35 denn dann wird der Sohn Gottes gezeigelt und gekreuzigt, wenn Einer ihrer Sekte in eine Todssünde gerät, oder gar von der Sekte abfällt; durch die Buße aber kommt er zur Auferstehung 267 D. Wie die Grundlehren der Kirche, so verwarfen sie auch die Sakramente; die Kindertaufe ist nutzlos, wenn nicht der Täufling nachher in der Sekte vollkommen wird (s. u.) und auch ein Jude kann ohne Taufe in der Sekte selig werden. 40 Wenn sie die Firmung für gut erklärten, so meinten sie, es sei gut, in der Sekte befestigt zu werden. Was die Kirche den Leib Christi nennt, das ist bloßes Brot; der wahre Leib Christi ist der Leib der Gläubigen 267 E. Die Hierarchie verwerfen sie und stellen ihr die Vollkommenen ihrer Sekte gegenüber; ein solcher bindet und löst und vermag alles. Demgemäß erkennen sie auch keine Verpflichtung an, den Zehnten zu entrichten, denn 45 die Kleriker sollten von ihrer Hände Arbeit leben. Die Wurzel alles Übels sehen sie im Papsttum; die Papstkirche ist ihnen die Buhlerin der Apokalypse. Wenn aber einmals Papst und Kaiser sich zu ihrer Sekte bekehren werden, dann wird das Endgericht gehalten werden, d. h. alle die nicht zu der Sekte gehören, werden abgethan werden, und dann wird man ruhig leben in Ewigkeit, aber auch dann werden Menschen geboren 50 werden und sterben wie jetzt. Die Auferstehung des Leibes leugnen sie, nehmen aber ein Fortleben der Geister an. Auch hier haben wir eine völlige Umdeutung; in Wirklichkeit haben sie kein jüngstes Gericht, überhaupt keine Eschatologie in dem gewöhnlichen Sinne, sondern nur die Erwartung, daß einmals ihre Sekte zur allgemeinen Herrschaft auf Erden kommen werde. Von ihren Einrichtungen erfahren wir, abgesehen von dem 55 Bestehen eines Unterschiedes zwischen Vollkommenen und anderen, fast nur, daß sie zu Dreien (gemäß ihrer Trinitätslehre) zu beten pflegen; ihr Leben soll irena gewesen sein, so daß manche einen Tag um den andern fasten 267 E; die Ehe verwarfen sie nicht, wohl aber die geschlechtliche Gemeinschaft in ihr, 267 F.

Ein paar Punkte bedürfen noch einiger Bemerkungen, da sie für die Beurteilung 60

der Sekte wesentlich sind. Erstens steht die angebliche Verwerfung der ehelichen Gemeinschaft mit dem Satze, daß bei allgemeiner Herrschaft der Sekte doch fort und fort Menschen werden geboren werden, im Widerspruche, und man kann sich nur für einen oder den andern Teil entscheiden; da aber sind doch die Angaben über das jüngste Gericht und was damit zusammenhängt, so eigentümlich, daß man sie nicht wird fallen lassen dürfen und eher bei dem andern Punkte einen Irrtum annehmen muß. Übrigens ist, daß der Berichtstatter beides ruhig nebeneinander stellt, ein Beweis, wie oberflächlich er bei aller anscheinenden Genauigkeit verfahren ist. Das Zweite betrifft die Stelle über die Taufe, die so lautet *De baptismo dicunt quod nihil valeat nisi quantum valeant merita baptizantis, parvulis vero non prodest, nisi fuerint perfecti in secta illa; item dicunt quod Judaeus possit salvari in secte sua sine baptismo*. Von den drei hier enthaltenen Sätzen ist der erste meist so verstanden worden, wie wir es angegeben haben, dagegen faßt ihn R. Müller S. 169 in dem Sinne, daß die Taufe den Kindern nur helfe, wenn perfecti da sind (die sie vollziehen). Dagegen scheint doch zu sprechen, daß man bei dieser Auffassung die eingeklammerten Worte erst ergänzen muß; mit Recht hat ferner Haupt darauf hingewiesen, daß der dritte Satz, in Betreff der Juden, beweist, daß die Ortlierer der Taufe überhaupt keine wesentliche Bedeutung, also natürlich auch nicht für die Kinder, beilegen. Weiter möchte aber der erste Satz anders als gewöhnlich zu verstehen sein; man läßt ihn besagen, daß die Gültigkeit der Taufe durch die Würdigkeit des Täuflers bedingt sei, was mit der Ansicht der lombardischen Armen übereinkommen würde. Aber die Worte sagen doch etwas anderes, nämlich daß die Taufe so viel gelte, wie die Verdienste des Täuflers, d. h. je nach den Umständen mehr oder weniger. Hat das jemals eine Sekte behauptet? Wenn die Ortlierer diesen Satz aussprachen, so konnte damit nur gemeint sein, daß die Taufe an sich überhaupt nichts helfe, sondern nur die Verdienste, die sich der Täufer durch seine Belehrung des Täuflings (oder auch, wie Reuter S. 239 will, durch sein Beispiel) erwirbt. Danach erscheint es zweifelhaft, ob die Sekte überhaupt einen der Taufe entsprechenden Brauch hatte, dessen Vollziehung Sache der perfecti war; jedenfalls könnten sie ihm nur die Bedeutung einer Ceremonie beigelegt haben. Dagegen scheint eine Art von Absolution durch sie geübt worden zu sein, wenn es 266 H in Bezug auf die perfecti heißt *talisis et solvit et ligat et omnia potest*.

Bei dem Lückenhaften und z. T. verschiedener Deutung Fähigen der Aussagen über die Ortlierer ist es nicht zu verwundern, daß man sie sehr verschieden klassifiziert hat; teils wurden sie mit den Amalricianern, teils mit den Katharern in Verbindung gebracht, weiter haben Hahn Gesch. d. Ketzer im M. II, 268 und Schmidt S. 54 auf eine Verwandtschaft zwischen ihnen und den Waldensern wie sie Stephan von Bourbon in der Schrift *De septem donis spiritus s.* schildert, aufmerksam gemacht. Unabhängig von den Genannten hat R. Müller in einer sehr gelehrten Untersuchung den Nachweis unter- nommen, daß ihnen ihre Stelle unter den Waldensern anzuweisen sei, doch so, daß sie Gedanken der Amalricianer und der Brüder des freien Geistes aufgenommen hätten. Er zeigt, daß sich unter den Angaben des Stephan über die Waldenser, Sätze finden, die in auffallender Weise sich mit solchen berühren, die der Passauer Anon. den Ortlierern beilegt und folgert daraus, daß die Waldenser des Stephan Ortlierer seien. Die Richtigkeit der ersten Beobachtung steht außer Frage, zu schließen möchte daraus zunächst aber doch nur sein, daß Stephan in seiner inquisitorischen Thätigkeit auch Ortlierer ver- hört hat; die Thatsache, daß er sie für Waldenser hielt, wird dadurch in ihrer Bedeu- tung gemindert, daß nach seinen eigenen Angaben die Aussagen der von ihm als Wal- denser angesehenen Ketzer viel Widersprechendes enthalten und daß er wie Haupt S. 318 ff. gezeigt hat, sich über die Verhältnisse der verschiedenen Sekten zu einander nicht wohl unterrichtet erweist. Dasselbe gilt aber auch von manchen anderen Inquisitoren, und deshalb wird wenn sie die Ortlierer im Zusammenhange mit Gruppen waldensischer (doch z. T. auch anderer!) Häretiker nennen, sich daraus kein sicherer Schluß über deren Zuge- hörigkeit ziehen lassen. Wie steht es aber mit der inneren Verwandtschaft? Was dafür Positives angeführt werden kann, ist wenig und dies meist nicht einmal spezifisch wal- densisch. Perfecti haben auch die Katharer; wenn Zügen, Schwören und einen Menschen, aus welcher Ursache auch immer, töten als Hauptsünden bei Ortlierern und Waldensern gelten so, wenigstens die beiden letzten Stücke, auch bei den Katharern. So bliebe nur das Gewicht, das sie auf das Predigen gelegt haben sollen, und auch das wird kaum ausschließlich waldensisch gewesen sein. Die übrigen Stücke sind nur negativ d. h. ent- halten Momente des Gegensatzes gegen die katholische Kirche, die verschiedenen Sekten

gemeinsam sind. Andererseits aber welche Differenzen! Bei den Waldensern Annahme des kirchlichen Dogmas mit wenigen Ausnahmen, bei den Ortliern vollständige Ablehnung desselben, dort Beibehaltung der Hauptsakramente, hier nur der völlige Verwerfung oder Herabwürdigung zu bedeutungslosen Zeichen, dort, worauf S. 322 ff. mit Recht Nachdruck legt, gründlichste biblisch-kirchliche Schriftauslegung, hier träge Umdeutung. Soll also, was als möglich angegeben werden kann, ein gewisser geschichtlicher Zusammenhang zwischen Ortliern und Waldensern nachgefunden haben, so wird man annehmen müssen, daß ihre Abzweigung von diesen einem fast vollständigen Abfall nachschaden mußte, bei dem nur ein paar nicht eigentlich wesentliche Punkte von früher beibehalten wurden; ihrem Gesamtcharakter nach scheint es mir unmöglich, sie den Waldensern anzurücken. Viel weiter als die Verwandtschaft mit den Waldensern reichen die Berührungen mit den Katharern; die Auslegung des Neuen Testaments, die Zeugung der Notwendigkeit der Taufe, die Behauptung, daß die wahre Buße im Anschluß an ihre Zelte bestehe, ebenso, daß unter dem Leibe Christi nichts anderes zu verstehen sei als der Leib des Gläubigen u. s. w., finden Analogien bei dieser oder jener katharischen Partei (vgl. Haupt S. 320 ff. wo indessen hinsichtlich einiger Punkte doch Einwendungen zu machen sein möchten). Indessen auch hier handelt es sich um Dinge und Sätze, die sich bei verschiedenartigen Sekten finden konnten; spezifisch Katharisches, das mit Sicherheit als Zeichen der Zugehörigkeit zu dieser Sektenklasse angegeben werden könnte, ist darunter nicht enthalten. Dagegen deutet manches nach einer ganz anderen Seite hin. Jener eine Satz der sich in der *compilatio de novo spiritu* (bei Preger I, 161. Dollinger, Beiträge 3, Sektengesch. d. M. II, 305 ff.; nach Haupt *MSS VII*, 503. 559 in einer Mainzer Hschr., die auch das richtige Ortlibi gegenüber sonstigen Entstellungen des Namens hat, Albert d. Gr. beigelegt) Nr. 78 verzeichnet ist, lautet: *dicere hominem debere abstinere ab exterioribus et sequi responsa spiritus intra se est haeresis* 25 *cuiusdam Ortlibi qui fuit de Argentina quam Innocentius III. condemnavit*. Der Satz zeigt in dem Gegensatz, den er zwischen allem Äußeren und dem inneren Bewußtsein des Menschen aufstellt, einen Spiritualismus, der eine Verwandtschaft mit den Alalricianern oder auch den Brüdern des freien Geistes enthält. Doch wie der Spiritualismus selbst verschiedene Wendungen nehmen kann, so läßt auch dieser Satz sowohl eine rationalistische wie eine enthusiastische Deutung zu. Vergewissern wir uns nun, was wir von der Sekte wissen, so finden wir darin kaum etwas entscheidendes Enthusiastisches, und das unterscheidet sie von den Brüdern des freien Geistes. Uebrigens ist auch spezifisch Alalricianisches, besonders die Lehre von den drei Zeitaltern, von ihnen nicht berichtet, und ob ihre Denkweise pantheistisch war, ist fraglich. Dagegen erhalten wir, wenn wir zusammennehmen, was sie über Trinität, Christologie, Sakramente und namentlich das jüngste Gericht lehren, den Eindruck einer rationalistischen Denkweise. Vielleicht hat Neuter, der sonst ja oft Aufklärung findet, wo sie nicht ist, gerade hier richtig gesehen. Demnach könnte man sich denken, daß Ortlieb, der vielleicht den Katharern angehört hatte, nachdem er — es muß ganz dahin gestellt bleiben, auf welche Weise zu einem rationalisierenden Spiritualismus gekommen war, von da aus die katharische Lehre revidiert hat, so daß er manches davon beibehielt, im ganzen aber etwas neues aufstellte 30 vielleicht hat er dies und das auch von den Waldensern aufgenommen und daß es ihm gelang, um diese neue Lehre einen Anhang zu sammeln. Ich stelle dies als Möglichkeit hin, glaube übrigens aber mit Haupt, daß ein sicheres Urteil über die Ortliern auf Grund des bisher bekannten Quellenmaterials nicht möglich ist. S. M. Dentsch.

**Sjänder, Andreas**, gest. 1552. — Quellen sind vornehmlich die zahlreichen Schriften S.s, von welchen der Königsberger (später Berliner) Kirchenhistoriker Lehmann im Jahre 1835 ein Verzeichnis unter dem Titel „*Nectarium*“ (in S.) zusammengestellt. Ergänzt wurde dasselbe durch W. Möller in seiner gleich zunehmenden Monographie über S. Dazu kommen Briefe S.s, einer bei K. und W. Kraß, Briefe und Dokumente u. s. w., Elberfeld 1876, andere bei P. Tschadert, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, I–III (= Publikationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven, Bd. 13–15, Leipzig 1880) (vgl. daselbst die Inhaltsverzeichnisse) und bei P. Tschadert, Ungelesene Briefe zur allgemeinen Reformationsgeschichte, Göttingen 1894. — Literatur: Die ältere Spezialliteratur s. bei W. Wilken, Andreas S.s Leben, Lehre und Schriften I, Straßburg 1844, I\*, u. bei W. Möller, Andreas S.s Leben und ausgew. Schriften, Elberfeld 1870. Lesen z. d. Väter n. Begr. d. luth. K., V), auf welches sich die Seitenzahlen im Text beziehen. Zur den Sjänderischen Streit: Von Gottes Gnaden Unser Albrechten des Älteren ... Ausdreiben zc., Königsberg 1553; J. Junck, Wahrheit u. gründl. Bericht zc., Königsberg 1553; Mörtlin, Historia etc.,

Stammzweig 1554; Matth. Vogel, Dialogus etc., Königsberg 1557; Joh. Sigand, De Osian-  
 Arimo 1586, 4<sup>o</sup> (herausg. von Corvinus); C. Schlüsselburg, Catal. haeret. lit. VI, Francof.  
 1598; Sallig, Histor. der N. Conf. II; Hartnoch, Preuss. Kirchenhist., Frankfurt a. M. und  
 Leipzig 1686, 4<sup>o</sup>; Pfand, Gesch. des prot. Lehrbegr. IV, 249 ff.; W. Möllers N. „Tsiander“  
 in NdB XXIV (1887), 473 ff.; Erdmanns N. „Brieffmann“ oben Bd III, 404, 10 ff.;  
 Schmid Kunzes N. „Chemnitz“ oben Bd III, 796 ff.; Möllers N. „Fund“, oben Bd VI,  
 320 ff.; Wagemann-Lezins' N. „Mörlin“ oben Bd XIII, 237 ff.

Zur Beurteilung noch: Heberle in ThZfK 1844, 371 ff.; Paav, Christl. Lehre von der  
 Versöhnung, S. 316 ff.; Kitzsch, Die Rechtfertigungslehre d. N. T. in den 3dTh II, 1857  
 10 und in Rechtf.u. Versöhnung, I, S. 72 ff.; Frank, Theol. d. Konfordinformel II; P. Tschadert,  
 NdB I (s. oben), S. 302 ff.

Andreas T., der Nürnberger Reformator und Königsberger Streittheologe, Stamm-  
 vater eines angesehenen Theologengeschlechtes, ist am 19. Dezember 1498 zu Gunzen-  
 15 hausen an der Altmühl unter markgräflich brandenburgischer Herrschaft geboren als Sohn  
 eines Schmieds, der ebenfalls Andreas hieß. Seine Gegner deuten den Namen = Ho-  
 siander, Heiligmann, als selbstgewählte griechische Umbildung; aber Tsiander versichert,  
 daß schon sein Großvater Konrad den Namen geführt, und die deutschen Bezeichnungen  
 Hosander, Hosanderle sind vielmehr populäre Germanisierungen. Unmöglich ist es nicht,  
 daß wirklich nach mehreren Andeutungen jüdisches Blut in seinen Adern floss, welches  
 20 man in den schwarzen Haaren und der dunkeln Gesichtsfarbe wiedererkennen wollte; der  
 griechische Name könnte dann etwa bei der Konversion des Großvaters angenommen  
 sein. Die ganze Annahme kann aber auch nur aus der Vorliebe Tsianders für hebräische  
 Studien und den dadurch veranlaßten öfteren Verkehr mit Juden entstanden sein. (Vgl.  
 W. Möller, Leben Tsianders S. 561. Die dort erwähnte seltene Schrift ist: Ob es  
 25 war vñ glau | blich sey / daß die Juden der Chri | sten kinder heimlich erwürgen, und  
 jr blut | gebrauchen ein treffenliche schrifft | auff eines yeden vrtel gestelt. | Wer Menschen  
 blut vergeußt des blut sel auch vergossen werden. 3 Bogen fl. 8<sup>o</sup> [die beiden letzten Blätter  
 leer] T. T. u. J.). Als Knabe besuchte T. die Schulen zu Leipzig und Altenburg, kam  
 dann vor 1517 auf die Universität Jügelstadt, wo er noch mit Böschstein hebräische  
 30 Studien trieb. Im Jahre 1520 erhielt er in Nürnberg, wo seine Eltern durch Anton  
 Tucher in einem Spital Versorgung fanden, die Priesterweihe und wurde Lehrer der  
 hebräischen Sprache am Augustinerkloster. Schon 1522 gab er eine nach dem Urtext ver-  
 besserte und mit Randbemerkungen versehene Vulgata heraus (Biblia sacra etc.). In  
 demselben Jahre zum Prädikanten von St. Lorenz berufen, gewann er den größten und  
 35 entscheidendsten Einfluß auf die Durchführung der Reformation in der Reichsstadt. Schon  
 während des Nürnberger Reichstages 1522—1523 bestricherte sich der päpstliche Legat  
 Obierogati über seine und anderer Prädikanten lutherische Predigten; während des Reichs-  
 tages im folgenden Jahre, als die Bewegung sich unaufhaltsam Bahn brach in jenen  
 großen österlichen Abendmahlsfeiern, war es Tsiander, der auch der Königin Isabella  
 40 von Dänemark, Schwester Karls V. und Ferdinands, das hl. Abendmahl unter beiderlei  
 Gestalt reichte und, während der päpstliche Legat Campegius in der Stadt war, in der  
 Charwoche gewaltig gegen den römischen Antichrist donnerte. Er gab ein deutsches (aller-  
 dings noch sehr am römischen Ritual festhaltendes) Taufbüchlein heraus und stand den  
 Präpsten der beiden Pfarrkirchen in Einführung kirchlicher Neuerungen sowie in ihrer  
 45 Verantwortung vor dem Bischof von Bamberg („Grund und Ursach“ etc.) zur Seite.  
 Zugleich verfaßte er eine größere Reformationseberschrift, welche von ihm und den Pre-  
 digern Schleupner und Venatorius dem Rat eingereicht und noch 1524 außerhalb Nürn-  
 bergs gedruckt wurde: Ein gut Unterricht und getreuer Ratsschlag aus heiliger göttlicher Schrift,  
 weß man sich in diesen Zwiethraden unsern heiligen Glauben und christliche Lehre be-  
 50 treffend, halten soll; darin, was Gottes Wort und Menschenlehre, was Christus und  
 Antichrist sei, fürnämlich gehandelt wird (s. Möller, Leben Tsianders S. 24). In dem-  
 selben Jahre gab er den Brief des Bambergischen Hofmeisters, Johann von Schwarzen-  
 berg, worin dieser den Austritt seiner Tochter aus dem Kloster rechtfertigte, mit einer  
 geharnischten Einleitung gegen das Mönchtum heraus, erregte aber durch die Rücksichts-  
 55 losigkeit derselben das Mißfallen des Rats. Dennoch war er es, welcher in dem ent-  
 scheidenden, vom Räte veranstalteten Gespräche in den Fasten 1525 von evangelischer Seite  
 das Wort führte. Gegen die Angriffe des Franziskaners Kaspar Schatzgeier richtete er  
 (1525) eine heftige Schrift zur Bekämpfung der Lehre vom Mesopfer. Er und Lazarus  
 Zwengler (s. d. A.) erscheinen als die Hauptaktoren der kirchlichen Umgestaltung der  
 60 Reichsstadt, während der früher beiden nahe stehende Pirkheimer sich jetzt grossend zurück-  
 zog. Dabei suchte Tsiander, der bei aller Eigentümlichkeit seiner Auffassung und vollem Be-

wußte seiner Selbstständigkeit sich mit Luther einig wußte, <sup>1</sup> die schwärmerischen Tendenzen jener Jahre, die schriftgelehrtlich theokratische, wie die rationalistische, abzuhalten (s. das wichtige Gutachten gegen Schwertfeger a. a. O., S. 61 ff.). Als auch die bloß symbolische Fassung der Abendmahlslehre (gegen Greiftenberger *Abhd.* S. 66 ff.) auszuschließen, überdies die Sache des Evangeliums gegen den Aufstand zu nah in (Predigt vom Zöllern S. 72 ff.). Im November 1525 besiegelte er seine Zusage durch Eintritt in den Ehestand. In den nächsten Jahren greift Osiander aktiv ein in jenes Ringen der sächsischen Reformation mit der schweizerischen in Eberstadt, so in dem auf Spenglers Veranlassung gestellten Gutachten vom März 1527 in Beten Billikans, welcher sich, wie auch Urbanus Rhegius, vorübergehend von Zwingli getrennt ließ. Zwingli, durch das Verbot seiner Schriften in Nürnberg verletzt, wandte sich brieflich (6. März 1527) an Osiander und wurde von diesem in einer gereizten und hizeigen Antwort zurückgewiesen. (*Epistolae duae* etc. S. 85 ff.)

Auf die Bemühungen Philipps von Hessen, durch das Marburger Gepräch eine Ausgleichung herbeizuführen, blickte Osiander ebenso mißtrauisch als die Wittenberger; er folgte aber gleichwohl der Aufforderung Philipps zur Teilnahme, und wir verdanken ihm eine Relation über das Gepräch und eine Ausgabe der Marburger Artikel. Damals erst wurde er mit den Wittenbergern persönlich bekannt und bei der gemeinsamen Stellung gegen die Schweizer war der Eindruck ein günstiger. Hier einig mit Luther, ist Osiander doch bei den Verhandlungen der protestantischen Partei (Tag zu Nürnberg 6. Januar 20 1530) abweichend von diesem für die Berechtigung einer eventuellen bewaffneten Nothwehr auch gegen den Kaiser eingetreten und hat den Gedanken vorgetragen, „daß nicht alle, sondern nur die ordentliche Gewalt von Gott sei, und daß deswegen die unsere Obrigkeit im Reich wohl befugt, wider die unordentliche Gewalt in Glaubenssachen ihre Unterthanen zu schützen“ (S. 126 ff.). Auf dem Reichstage zu Augsburg war eine Zeit lang 25 Osiander auch anwesend und mit den evangelischen Theologen in täglichem Verkehr. Dabei hat er mit Melandthon von seinem unten zu bezeichnenden Gesichtspunkte aus über die Rechtfertigungslehre verhandelt im Hause des Urbanus Rhegius, der ihm die hebräische Bibel dazu liefern mußte. Anfangs in gehobener Stimmung, gewinnt er allmählich eine trübere Ansicht und rügt Melandthons unzeitige Nachgiebigkeit. Vor der 30 Verlesung der römischen Konfutation (3. August) nach Nürnberg zurückgekehrt, schrieb er auf Grund der Aufzeichnungen des Camerarius eine beachtenswerte Apologie gegen diese (S. 139 ff.), ebenso in Folge der schmalkaldischen Verhandlungen (Ende 1530) ein Gutachten für Appellation vom Reichstagsabschied an ein gemeindrathliches Konzil (ebd. 147). Inzwischen war Osiander bereits einflußreich thätig gewesen für die Kirchenvisitation, welche 35 von Nürnberg in Gemeinschaft mit dem Markgrafen Georg von Brandenburg für beide Gebiete unternommen worden war. Die von markgräflicher Seite gestellten 23 Artikel hat Osiander mit Schleupner sehrbhaft ausgearbeitet — die sogenannten Schwabacher Visitationsartikel von 1528 (v. d. Lith, Erläuterungen von der Reformationshistorie, Schwabach 1738, S. 247 ff. u. ö.). An diese 1528 und 1529 ausgeführte Kirchenvisitation 40 schlossen sich die Bemühungen um eine Kirchenordnung, bei deren Beratung es zwischen Osiander, der selbstständig und rücksichtslos seinen Weg zu gehen liebte, und den anderen Nürnberger Geistlichen nicht an Reibungen fehlte. Aus den fortgesetzten Verhandlungen, zu denen Georg besonders Brenz heranzog, ging zuletzt die nach Begutachtung durch die Wittenberger von Osiander und Brenz zusammen im Herbst 1532 redigirte Branden- 45 burgisch-Nürnbergische Kirchenordnung hervor, welcher die sogenannten „Minderpredigten“, an denen Osiander mindestens starken Anteil hat, beigefügt wurden. Vergeblich hatte Osiander versucht, in der Kirchenordnung den Artikel vom Banne durchzuwischen; es war nur möglich gewesen, eine Bestimmung über zeitweise Zurückweisung vom Sakramente aufzunehmen. Aber auch zu deren Ausführung bedurfte es der auf große Schwierigkeiten 50 stoßenden Privatbeichte, welche bei der Abschaffung der Ehenbeichte (1527) nur als etwas Freies empfohlen war. Osiander bekämpfte, nicht ohne berechneten Anlaß an der eingeprägten Zuchtlosigkeit des Sakramentsgenusses, die in Nürnberg aufgekommene „offene Schuld“ und allgemeine Absolution von der Kanzel und kämpfte mit seiner ganzen Lebend- 55 schäftlichkeit, Redibaberei und Überreißung für die Privatbeichte, so daß die Wittenberger, auch Luther, obwohl den Wert der Privatbeichte und der besonderen Andeutung der Absolution an den Einzelnen anerkennend, doch erinnerten müßten, daß auch durch die Predigt des Evangeliums Sündenvergebung mitgeteilt werde und andererseits jede Absolution (was Osiander an jener allgemeinen getadelt hatte) in gewissem Sinne nur bedingt sei. Der hizeige Streit, welcher Osiander mit seinen Nürnberger Kollegen in harte Spannung 60

brachte, wurde 1533 zwar beschwichtigt, brach aber 1536 und 1539 aufs neue aus und  
 5 trug viel dazu bei, Tsianders Popularität in Nürnberg zu vermindern (zu Möllers Nach-  
 weisungen S. 169 ff.; vgl. noch Seidemann, Aus Spenglers Briefwechsel, ThStR 1878,  
 320). Es wird damit zusammenhängen, daß Tsiander 1534 vom Räte seine Entlassung  
 10 forderte; er ließ sich aber durch günstigere Gehaltsbedingungen halten. Die Verhöhnung  
 Tsianders beim letzten sogenannten Schönbartlaufen (1539) spiegelt die öffentliche Stim-  
 mung gegen den Wunsch des Rates veröffentlichtes Gutachten „von verbotenen Heirathen“  
 (1537) zusammen. Trotz solcher Differenzen, welche Tsiander sehr unbequem werden  
 15 ließen, legte Melandithen 1537 Gewicht darauf, daß ihn der Rat auf die Versammlung  
 zu Schmalkalden senden möchte. Hier erregte er durch eine Predigt, welche gewissermaßen  
 gegen Luther seine eigentümliche Anschauung geltend machte (s. u.), Anstoß, ohne daß  
 doch damals die Sache weitere Folgen hatte. Auch an jenen wichtigen Vergleichsverhand-  
 20 lungen in Hagenu (Sommer 1540) und Worms, welche dem Regensburger Religions-  
 gespräch voraus gingen, war Tsiander mit Wenz. Vink beteiligt. An ersterem Orte lernte  
 ihn Calvin kennen, der sich an seinen unziemlichen Tischgerzen ärgerte. Mit den Witten-  
 bergern in dem Wunsche nach Herstellung festerer kirchlicher Zucht einig, wurde er doch  
 andererseits in Worms durch das schüchterne und diplomatische Verfahren Melandithons  
 25 gegenüber den Intriguen Granvellas zu schroffem und leidenschaftlichem Auftreten gereizt.  
 Der für die Vergleichsverhandlungen sehr gestimmte Rat von Nürnberg sandte daher zum  
 Regensburger Gespräch (1541) nicht ihn, sondern Veit Dietrich. Dafür berief ihn im  
 Sommer 1542 der Pfalzgraf Ottheinrich von Pfalz-Neuburg zur Einführung der Kirchen-  
 reformation in sein Gebiet. Tsiander stellte dann in Nürnberg auf Grund der Branden-  
 30 burgisch-Nürnbergischen, aber mit Herübernahme mancher dem Katholicismus näher stehenden  
 Ceremonien aus der Kurbrandenburgischen die Kirchenordnung für Pfalz-Neuburg zu-  
 sammen, zu deren Einführung er 1543 noch einmal nach Neuburg kam. Damals erfolgte  
 die Leichenfeier der verstorbenen Pfalzgräfin nach gereinigtem Ritus und mit einer Pre-  
 digt Tsianders.

Neben alledem hat die litterarische Arbeit Tsianders nicht geruht. Ein Zeugnis der  
 35 eigentümlichen Richtung seiner Schriftstudien ist die Evangelienharmonie von 1537, zu deren  
 Ausföhrung ihn bereits 1532 Cranmer ermuntert hatte, welcher bei seiner Anwesenheit in  
 Deutschland im Interesse der Ehecheidung Heinrichs VIII. mit Tsiander in Verkehr trat,  
 von ihm ein zustimmendes Gutachten erhielt und eine Verwandte Tsianders heimlich zur  
 Ehe nahm. Jene Harmonie treibt die mechanische Harmonisierung der evangelischen Er-  
 40 zählung rücksichtslos auf die Spitze, hat aber seinerzeit viel Beifall gefunden. Die Polemik  
 gegen Rom ruhte nicht. Mit Hans Sachs verbündet, gab er (1527) die „wunderliche  
 Weissagung“, eine Deutung älterer antirömischer Bilder in reformatorischem Sinne heraus;  
 in demselben Jahre auch St. Hildegards Weissagungen (S. 97 ff.). Am schärfsten ging  
 Tsiander gegen Eck vor, welcher bereits 1533 eine Schrift gegen die Nürnbergische Kirchen-  
 45 ordnung herausgegeben, dann in seinen Predigten über die 10 Gebote gegen die „Kinder-  
 predigten“ polemisiert hatte; Tsianders „Verantwortung des Nürnbergischen Katechismi“,  
 eine sehr grobe Schrift, vertrat besonders die protestantische Lehre von der Erbsünde gegen  
 die scholastische Abschwächung, brachte ihn aber durch Uebertreibungen und Absonderlich-  
 50 keiten in unliebsame Erörterungen mit Melandithen. Ziemlich verächtlich fertigte er auch  
 den wunderlichen Ruppert Mosham mit seinen unklaren Vermittlungsideen ab in der  
 epistola theol. Norimb. 1539 (S. 228 ff.). Endlich begründete er in seiner Schrift  
 „Coniecturae de ultimis temporibus“ 1544 mit großer Gelehrsamkeit, aber auch  
 großer Zuversicht zu den kesssten Kombinationen seine apokalyptischen Anschauungen von  
 dem Papst als dem Antichrist. Cochläus bekämpfte sie in einer eigenen Schrift. Auch  
 55 auf anderem als theologischem Gebiete hat sich Tsiander umgesehen. Sein Interesse an  
 mathematischen und astrologischen Studien veranlaßte, daß Abetius ihn für die Heraus-  
 gabe des berühmten Werkes des Nikolaus Copernicus 1543 „De revolutionibus orbium  
 coelestium“ in Anspruch nahm (S. 257). Tsiander besorgte die Korrektur dieses Werkes,  
 das in Nürnberg gedruckt wurde, fügte ihm aber ohne Wissen des Autors eine Vorrede  
 60 hinzu, in welcher er die von Copernicus vorgetragenen Lehren über die Bewegungen der  
 Himmelskörper um die Sonne als Hypothesen charakterisierte. Daß dies nicht die An-  
 sicht des Autors war, kann als sicher gelten, und daß die Freunde des Copernicus, der  
 bald nach Fertigstellung des Druckes (1543) verstorben war, über Tsianders Vorrede  
 65 empört waren, wissen wir durch einen von ihnen, Tidemann Gise. Dennoch ist es ge-  
 rade dieser Vorrede zu danken gewesen, daß das Buch des Reformators der Astronomie



im 16. Jahrhundert freie Bahn fand; denn als „Sympothet“ ließ man sich diese Ansichten zunächst selbst an der römischen Kurie gefallen, bis man einen wahren Irbabestand, die genuine Absicht des Autors des Buches, erkannte und es im 17. Jahrhundert auf den Index libr. prohib. brachte, von dem es erst im 18. Jahrhundert verbannt wurde.

Die Lage wurde für Osiander in Nürnberg allmählich schwer. Kein persönlich durch manche Charakterchwächen Osianders veranlaßt, aber doch auf unabweigend schicksalhaftes hinaus laufend, waren die Angriffe in einer anonymen Schmähschrift (*Speculum Osiandri* 1544), in welcher Osiander einen zwinglich gesinnten Gegner vermutete; und in der That hatte Osiander in den Konjekturen die zwingende Ketzerei neben dem antichristlichen Papsttum nicht vergessen. Dagegen spiegelt sich die allgemeine bedrohliche Lage der Protestanten vor dem schmalkaldischen Krieg in der Schrift „Von den Spöttern des Wortes Gottes“ 1545, welche Lauteit auch auf evangelischer Seite (bei der vorsichtigen Haltung Nürnbergs) rügt. Und unter den Bedrohungen des ausbrechenden schmalkaldischen Krieges erleichtert er sein Herz in der viel Schönes enthaltenden Schrift „Trostschrift wider die gottlosen Verfolger des Wortes Gottes“ (1546). Bei dem siegreichen Vordringen der kaiserlichen Waffen sah sich Osiander ernstlich bedroht, blieb jedoch auch bei der Anwesenheit des Kaisers in Nürnberg unangefochten. Als dann in Nürnberg über das Interim verhandelt werden mußte und dasselbe, wenigstens formell, blieb Osiander der den Vorstellungen Agricolas unzugänglich, widerstand (mit Veit Dietrich) aufs entschiedenste, hierin unterstützt durch die Volksstimmung, und ließ ein dem Rat eingereichtes, sehr abfälliges Gutachten gegen das Interim auswärts (wahrscheinlich in Magdeburg) im Druck erscheinen: Bedenken auf das Interim (S. 293 ff.). Er kam um seinen Abschied ein und verließ am 22. November 1548 noch ohne Genehmigung des Rates die Stadt. Mit erschütternden Worten legte er in seinem Abschiedsbriefe an den Rat seine Gewissensnot dar und die Gründe, die ihn zwingen, „auszuziehen“ und „in eine andere Stadt zu fliehen“, um sich den Frieden seines Gewissens zu erhalten und auf die Sicherheit seines Weibes und seiner Kinder bedacht zu sein. (Der Brief bei P. Schadert, *Ungedr. Briefe Nr. XVI*.) Dieser Brief ist der Schlüsselstein der gesamten Wirksamkeit Osianders in Nürnberg. Kurze Zeit darauf finden wir Osiander in Breslau.

Von hier aus wandte er sich brieflich an Herzog Albrecht von Preußen, welcher eintrat, als er in seiner bedrängten Lage (1522) beim Reiche Hilfe suchte, in Nürnberg Osianders Predigten gehört und im Verkehr mit ihm für den Anschluß an die Reformation gewonnen worden war. Schon damals hatte Osiander ihm das Papsttum im Lichte des Antichrists gezeigt. Mehrfach war er seitdem, gleich so vielen anderen Gelehrten, mit Albrecht in brieflicher Verbindung geblieben; seine Konjekturen hatte er ihm dediziert. Jetzt bot er ihm seine Dienste an (2. Dez. 1548), und wohl ohne noch dessen freundliche Antwort zu haben, machte er sich auf den Weg. Am 27. Januar 1549 in Königsberg eingetroffen, erhielt er die Pfarrstelle an der altstädtischen Kirche, welche bis dahin der gleichfalls um des Interims willen geächtete Johann Hund verwaltet hatte, und zugleich eine theologische Lektur, ja er wurde bald darauf, obgleich ohne einen akademischen Grad, Professor primarius der theol. Fakultät, geriet aber damit von vornherein bei dem an der jungen Hochschule herrschenden Reaktionsgeiste in läßliche Reibungen, welche durch sein selbstbewußtes und herrschsüchtiges Wesen und bei seiner offenbar partiischen Begünstigung durch den Herzog gesteigert wurden. Die Angriffe des wittenbergischen Magisters Matthias Lauterwald gegen seine Antrittsdisputation „De lege et evangelio“ (5. April 1549), sowie gegen Sätze, welche derselbe aus Osianders Vorlesungen über die ersten Kapitel der Genesis nahm, und wobei Ezechiel (s. d. A.) im Hintergrunde gegen ihn wirkte, führten zu widerwärtigen Streitigkeiten, in denen Osiander, unterstützt von Hund, welcher inzwischen Hofprediger des Herzogs geworden war, rücksichtslos seine Gegner zu unterdrücken suchte. Die Berufung Lauterwalds auf Melancthon und seinen der Wittenberger Akademie geleisteten Eid, das Eingreifen des Leipziger Riegler erhöhte Osianders Gereiztheit (epist., in qua confutatur etc., S. 320), der in letzterem zugleich das Interim bekämpfte. Gegen dieses suchte Osiander in mehrfachen Schriftstücken (S. 323 und 369) dem Herzog seinen Haß einzulösen. Auch in der merkwürdigen Schrift „Von dem neuen Abgott und Antichrist zu Babel“ (S. 363) verknüpfte sich mit dem ganzen Zorn gegen Rom der Gegensatz gegen die, „welche jubiler Weise unter dem Interim wieder zum Antichrist frischen“. Die persönlichen Reibungen wurden noch dadurch erhöht, daß Osiander, im Besitz des Vertrauens Albrechts, auch auf die kirchliche Verwaltung starken Einfluß gewann und besonders nach Briesmanns Tode (Oktober 1549) in formloser Weise in die Geschäfte eingriff, und daß endlich der viel vermögende Leibarzt

des Herzogs, Andreas Murisaber (Goldschmidt), für welchen der Herzog selbst den Werber machte, Tsianders Tochter heiratete und bei dieser Hochzeit (19. Januar 1550) Albrecht weder Gunst und Kosten sparte. Es erschienen jetzt boshafte Epigramme und Basquille gegen Tsiander; an der Universität kam es zu bitteren Verfeindungen voll kleinlicher Schässigkeit von beiden Seiten, wobei (wie besonders in der Verfolgung kompromittierter Studenten) Tsiander sich unzweifelhaft großer Leidenschaft und Nachsucht schuldig machte. Bis in den Sommer 1550 dauerten diese Kämpfe, wo Lauterwald verabschiedet wurde und der beteiligte Mediziner Bretschneider ebenfalls Königsberg verließ. Am 21. Oktober 1550 erfolgte dann die verhängnisvolle Disputation von der Rechtfertigung des Glaubens, welche der aufgesammelten Feindseligkeit gegen Tsiander nun den bestimmten Angriffspunkt gab.

Wenden wir hier auf die eigentümliche Gestalt der Lehraussagen Tsianders, deren Grundlinien allerdings früh sich festgesetzt haben. Im Gegensatz gegen römische Werkgerechtigkeit und unter den allgemein reformatorischen Voraussetzungen über die sündliche Verderbnis war Tsiander mit Luther einig in der Betonung des alleinigen Heils aus Gnaden in Christo, der Rechtfertigung aus dem Glauben; er blieb aber stehen in der mystischen Fassung derselben als der durch den Glauben vermittelten wesentlichen Einwohnung Gottes (nach Tsiander schon in seiner ersten Predigt, was durchaus wahrscheinlich, s. Möller, 8f.), und empfand ebenso früh das Bedürfnis, diesen mystischen Gedanken spekulativ zu entwickeln. So bereits in dem „guten Unterricht“ von 1524, welcher ausgeht von Entwicklung der Gotteslehre: Gott gebietet einen Sohn von Ewigkeit, d. h. begreift und bildet sich ab in seinem heiligen göttlichen Wort, sein ganzes göttliches Wesen fließt in das Wort; und es gehet aus der heil. Geist, die Liebe, darin hervorbricht Gottes höchstes und eigentümliches Werk, nämlich: Gottes Güte erzeigen und derselben alle Creatur nach ihrem Maße teilhaftig machen. In dem Worte nun, das Gott selbst ist, steht unser Leben; es muß aber mitgeteilt werden durchs äußere Wort und aufgenommen vom Glauben. Wer Christi Wort hört, hat ihn, hat Vater und heiligen Geist, hat die Liebe, den Brunnener guter Werke. So wird durch den Glauben an das Wort Gottes der Mensch gerechtfertigt und mit Gott vereinigt. In diese allgemeinen Grundlinien aber wird nun mit Rücksicht auf Adams Sündenfall die heilsgeschichtliche Füllung hineingezeichnet, die Verknüpfung des Geschehes, welches Liebe fordert (Liebe aber ist Gott selbst; wer Gott nicht hat, hat sie nicht), und des Evangeliums, welches lehrt, was Gott sei, gerecht, wahrhaft, gnädig, und daß er das alles in Christo unserm Heiland uns erzeigt habe, in welchem das Wort ins Fleisch kommen mußte. Erste Frucht dessen ist, daß wir Gott dem Vater durch den Tod seines Sohnes wieder versöhnet sind, er der Gerechtigkeit Gottes für uns genug thut. Aber es muß auch zweitens, da Sünde und Tod noch in uns sind, das alte Wesen in uns abgetilgt und das neue errichtet werden: durch den Glauben empfangen wir Gott selbst; das Wort, Christus wohnt in uns und wir werden eins mit ihm und so durch den Glauben gerechtfertigt; der Sinn und Geist Christi ist und lebt in uns, der kann nicht anders denn gerecht sein und Gerechtigkeit in uns wirken. So ist Christus unsere Gerechtigkeit, nicht daß er im Himmel zur Rechten des Vaters gerecht sei und wir bieder in allen Sünden und Unthat wollten leben und dann sprechen, Christus wäre unsere Gerechtigkeit. Er muß in uns und wir in ihm sein, und wenn das, so haben wir auch den heil. Geist. So rechtfertigt der Glaube dadurch, daß wir mit Gott vereinigt werden, und er alsdann seine eigene Gerechtigkeit selbst durch den Glauben in uns wirkt. Dabei Jer 23, 6: Der Herr (Jehova) unsere Gerechtigkeit. Auch in dem Nürnberger Kolloquium (1525) werden die beiden Stücke des Evangeliums unterschieden: 1. Christus hat der Gerechtigkeit Gottes genug gethan und 2. er hat uns von Sünden gereinigt und rechtfertigt uns, so er in uns wohnt. In Augsburg 1530 war es jener Spruch des Jeremia, durch dessen Erläuterung Tsiander die Rechtfertigungslehre gegen Mißverständnis sicher stellen und klarer machen wollte, auch in den Augen der Papisten (nicht der bloße Glaube als eine Tugend, sondern der Glaube, der Christus selbst in sich schließt, unsere Gerechtigkeit); in der Predigt zu Schmalkalden zog er 1 Jo 4, 1—3 nicht bloß auf die Menschwerdung, sondern vornehmlich auf die wesentliche Einwohnung durch den Glauben. Da nun aber von Tsiander ausdrücklich auf dies Successive der Lösung des alten und Lebendigmachung des neuen Menschen durch die göttliche Einwohnung hingewiesen war, so schien der Rechtfertigung die für das Vertrauen des Glaubens wesentliche Vollendung zu fehlen, und sie als werdende Rechtfertigung mit der nova obedientia als einer durch die Gnade gewirkten zusammenzufließen; wirklich jagt er im Unterricht: „Die Werke, die der heil. Geist in uns wirkt, geschehen allein vor Gottes Ge-

richt". Nach dieser Seite hin verwahrt sich aber Tjander (in *Act. Mosham*, S. 232 ff.) genauer unter Berufung auf die vielbenutzten *Summa* von 51, 11 und besonders 1 Ro 1, 30; obgleich er auch hier an der effectiven *Veranlassung* der Rechtfertigung festhält, so liegt der effectus doch nur in der vom Glauben *ausgewirkten* Anwesenheit, unser gewordenen Gerechtigkeit Christi selbst, nicht in den von den Göttern nach der Wirkung des Geistes geschickenden Werken; daher nun die erste Monition zur *Exposition* (*de lege et. ev.*) sagt: Die Gerechtigkeit Christi (Gottes) werde durch Christus nur *angeboten* und denen, die es glauben, zugerechnet, oder der Glaube werde zur Gerechtigkeit gerechnet wegen seines Objectes, der göttlichen Gerechtigkeit, die er faktisch hat. Die berühmte zweite Disputation zeigt nun in der Aufzählung an den schon in der ersten *Abhandlung* gemachten Satz: Niemand wird gerechtfertigt, der nicht zugleich auch lebendig gemacht wird, auf der einen Seite dasselbe Interesse, wie die *Zugendarbeit*: Die Rechtfertigung aus dem Glauben soll nicht zu einer bloßen Verübung bei der Sündenvergebung ohne reellen Gerechtigkeitseigenthum werden; Gott kann den nicht für gerecht halten, in dem ganz und gar nichts von wahrer Gerechtigkeit ist; aber diese Gerechtigkeit kann keine andere als die wesentliche ewige göttliche Gerechtigkeit selbst sein, die auf dem mystischen Wege des Glaubens unser wird; und es kann daher andererseits auch das Interesse gewahrt werden, daß die in der mystischen Vereinigung wirklich uns gehörende Gerechtigkeit von unserem empirischen Zustand unterschieden wird: die Gerechtigkeit Christi wird uns, wenn sie reell in uns ist, imputiert, aber wir, obgleich im Glauben gerecht gemacht, haben uns erst (in der Heiligung) in den wachsenden Gehorsam gegen diese Gerechtigkeit zu stellen. Allerdings ist auch die Rechtfertigung eine fortgehende, nur nicht durch unser Werk, sondern aus Glauben im Glauben, durch welchen die wachsende Vereinigung mit Christus bedingt ist. Die spekulativen Grundlagen der gesamten Anschauung, hier nur angedeutet, treten nun aber in der Schrift hervor: *An filius dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum. Item de imagine dei* (18. Dez. 1550 f. S. 387 ff.), woran sich dann als reißende zusammenfassende Darstellung schließt: Von dem einigen Mittler Jesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens, *Bekenntnis* Andreas Tjanders, 1551, 1<sup>o</sup> (dem deutschen Druck vom 8. September 1551 folgte der lateinische *de unico mediatore*, 21. Oktober). Der Mensch erscheint, wie schon die *Zugendarbeit* erkennen läßt, als ursprünglich bestimmt für die wesentliche Einwohnung Gottes, ja als im Urstand bereits derselben theilhaftig, die *iustitia originalis* war die in Adam wohnende Gerechtigkeit Gottes. Das Bild Gottes, nach welchem oder vielmehr zu welchem der Mensch geschaffen ist, ist Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, wie es vor der Menschwerdung schon im Verstande Gottes prädestiniert und in den *Theophanien* des ATs gewissermaßen abgeschattet war. Wie Christus durch persönliche Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen Gottes Bild und Herrlichkeit sein sollte, so der Mensch aus Gnaden. Christus würde daher auch, wenn Adam nicht gesündigt hätte, Mensch geworden sein. Der Mensch, ohne Sünde gedacht, ist zuerst natürlich, dann (durch göttliche Einwohnung) geistlich. Das Reich Gottes würde sonst, ohne Zwischenkommen der Sünde, das ihm wesentliche Haupt entbehrt haben. „Der Sohn hat seine ewige Gerechtigkeit mit herabgebracht in seine allerheiligste Menschheit und also mit der That bezeugt, daß unser Fleisch und Blut solcher Heiligkeit fähig ist und empfänglich, und diereil wir nach Gottes Bilde geschaffen sind, sind wir auch schuldig, solche Gerechtigkeit zu haben“ (Handschr. Gutachten vom Interim, f. S. 328). Auch in Christus ist es die ewige göttliche Gerechtigkeit, durch welche er gerecht ist, auf welcher also auch Leiden und Gehorsam, das Werk Christi, als auf ihrem Grunde ruhen. Das Verdienst Christi, die vor 1500 Jahren am Kreuz geschene Erlösung, durch welche die Sündenvergebung vermittelt ist, ist nun die notwendige Voraussetzung dafür, daß die wesentliche göttliche Gerechtigkeit auch unsere Gerechtigkeit werde. In bedenklicher *Einanderhaltung* jener einst geschene Erlösung und der am Glaubigen geschene Rechtfertigung, dessen, was Christus mit seinem Vater, und dessen, was er mit uns handelt, erhält doch eine Überbrückung dadurch, daß eben die Predigt der Buße und Vergebung der Sünde, wenn sie im Glauben aufgenommen wird, im äußeren Wert zugleich das innere lebendige, das Gott selbst ist, ins Herz bringt; und so sehr unsere Gerechtigkeit lediglich die wesentlich göttliche ist, soll doch, da wir durch Glaube und Taufe in das fleischgewordene Wort eingelebt werden, die göttliche Natur, nur wie sie Mensch geworden ist, in uns gebracht werden; wir können der göttlichen Natur nicht theilhaftig werden, wenn sie nicht aus seiner Menschheit als aus dem Haupt in uns seine Glieder fließt. In diesem Zusammenhang findet die lutherische Abendmahlslehre eine so entscheidende

zene Verwertung, daß er geneigt ist, alle Gegner der wesentlichen göttlichen Gerechtigkeit als im Herzen zwinglich anzusehen.

Der Eindruck jener Disputation, in welcher der junge Martin Chemnitz und Melchior Jünder opponierten, war wohl auf die meisten ein etwas verblüffender durch die 5 Plerophorie Osianders; man fühlte das Fremdartige, ohne sich der Sache recht erwehren zu können; man hatte es von den Wittenbergern anders empfangen. Der vor kurzem erst nach Königsberg gekommene Mörlin suchte durch Verständigung zu vermitteln und kam zunächst auf guten Fuß mit Osiander. Das Erscheinen der Schrift von der Menschwerdung und dann besonders der anderen: Bericht und Trostschrift (Ausf. 1551 f. S. 415 f.) 10 an seine Nürnberger Anhänger mit ihren feindseligen Äußerungen gegen Melanchthon einerseits, das Umsichwerfen unselbstständiger Parteigänger (Jund) mit den Schlagworten andererseits erhöhten den Gegensatz; des Staphylus Verstellungen wies Osiander ziemlich schmöde zurück. Die auf des Herzogs Wunsch im Februar 1551 von Mörlin nebst Andr. 15 Murisaber unternommene Vermittelung, wobei Mörlin in den aufgestellten Sätzen Osianders Gesichtspunkten verständigt in mehr populärer Form Rechnung trug, scheiterte besonders an Staphylus, der nichts zugeben wollte, was etwa den Wittenbergern mißfiel. Die Gegenpartei stellte eine Reihe von Sätzen Luthers denen Osianders gegenüber; Osiander, der in den Äußerungen Luthers von der Aneignung der Person Christi durch den Glauben einen Unfals hatte und überzeugt war, ihn in „seinen besten Büchern“ auf seiner Seite 20 zu haben (wenn er auch meinte, Luther habe vielen die Augen nicht genug aufgethan Z. 318), veröffentlichte dagegen seine *Excerpta quaedam* mit Aussprüchen Luthers für seine Auffassung (f. S. 126). Mörlin beginnt jetzt bedenklich zu werden (zunächst an dem successiven Unterwerden der Frömmigkeit Christi, dann: Osiander mache die Wohlthat und das Verdienst Christi zunichte), und bringt, von Osiander scharf behandelt (Briefwechsel f. S. 128 f.), den Kampf in drastischer Weise auf die Kanzel, Osiander aufs 25 Ratheder; der Bruch ist vollständig. Die durch das Mandat vom 8. Mai 1551 vom Herzog eingeleiteten theologischen Verhandlungen zwischen Osiander und seinen ihm meist nicht gewachsenen Gegnern kommen nicht vorwärts. Mitten hinein wird Osiander als „Verwalterpräsident“ mit den geistlichen Geschäften des samländischen Bistums beauftragt. 30 Aber Mörlin prüft und ordinirt Kandidaten, die ihm von adeligen Patronen präferiert werden, „weil sie das Heiligtum nicht beim Teufel suchen wollen“, und versagt Osiandristen das Sakrament; auch die andern (Begemen, Jünder, Benediger) versagen ihm die Anerkennung. Stankarus (f. d. A.), der jetzt unter ihnen eine Rolle spielt, gab in einem groben Briefe, der Osiander für den persönlichen Antidristen erklärt, seine Demission. Osiander, welcher während der Verhandlungen die Schrift: Daß unser lieber 35 Herr x. (Z. 440) veröffentlicht hatte, setzt nun den Druck seiner Konfession (vom einigen Mütler x.) durch, während Albrecht die Gegner vom Druck abhielt. Am 5. Oktober sendet Albrecht das Bekenntnis Osianders mit Darstellung des bisherigen Streites an evangelische Fürsten und Städte Deutschlands zu ordnungsmäßiger Beratung auf Synoden, 40 während die Gegner auf einer preussischen Synode Osiander einfach als offenen Keger zu verurteilen gewünscht hatten, denn hier sah sich Osiander mit Andr. Murisaber und Jund immer mehr in die Rolle einer kleinen, aber durch Albrechts Gunst mächtigen Partei gedrängt und dem wachsenden Haß ausgesetzt, der bis in die unmittelbare Umgebung Albrechts reichte. Im evangelischen Deutschland begann die Sache allerwärts die Gemüter 45 in Bewegung zu setzen, in Nürnberg besonders für und wider (vgl. S. 455 und über Leonhard Eulmann: Zeltner, Paralip. Osiandr., Altorf 1710, 4<sup>o</sup> und Strobel, Beitr. I, 91), in Stettin fand Osiander an Petrus Artopöus und dem Arzt G. Curio Verehrer (Z. 154), sonst aber fand seine Sache außerhalb Preußens fast nur Widerspruch, wie die im Laufe des Winters (1551/2) und im Frühjahr eintreffenden Gutachten (f. den 50 Überblick S. 195 ff.) und zahlreiche gedruckte Publikationen (ebd. 453, 467 f., 478 ff., 190 f.) zeigen. Man stieß sich an der gefährlichen Musik der göttlichen Einwohnung, an der einseitigen Betonung der göttlichen Natur Christi, welche im Zusammenhang mit der bedenklichen Auseinanderreißung von Sündenvergebung und Rechtfertigung die Menschheit Christi zu entwerten und das Verdienst Christi herabzusetzen schien, endlich an der Verschmelzung von Rechtfertigung und Erneuerung. Das Württemberger Messenium vom 5. Dezember 1551, im wesentlichen das Werk von Joh. Brenz (f. S. 470 f.), machte zwar hiervon, indem es in seiner wohlwollenden Haltung für Osiander die Gegensätze 55 vermittelnd abschwächte, eine Ausnahme, vermochte aber den Frieden nicht herzustellen. Während der Herzog sich noch einmal an Brenz wandte, die anderen eingehenden Gutachten aber zurückhielt, ging der Kampf weiter. Osiander druckte rüstig weiter (Beweisung,

daß ich nun über die dreißig Jahr allemal Auerlei Lehre gelehrt habe u. d. m., während Mörlin mit dem Druck seiner voluminösen Schrift (welche die Rechtfertigung des Glaubens, ausgegeben 23. Mai, f. Z. 1511) eingehalten wurde. Obgleich den Wittenbergern zum Druck gebrachtes und mit gebührenden Erklärungen begleitetes, selbst aber sehr gemäßigtes Gutachten Melandtheus, reizte Esslander zu der maßlosen, aber bedeutenden Gegenschrift: Widerlegung der ungegründeten und eintzlichen Antwort des Mörl. 2c. (21. April 1552 gedruckt). Die hier von Esslander eingenommene Stellung, die sich ihm eigentlich nur der verschworene philippische Haufe, der nach dessen Führe tanzte, gegen über, war nun aber nicht zu halten, da auch die Gnesiolutheraner, Melandtheus voran, mit einer ganzen Anzahl Schrifften (f. Freger, M. M. II, 550 ff. und dazu meine Anm. 100 zu S. 490) ihm entschieden gegenübertraten. Esslander aber ließ sich nicht nantend machen. Gegen Mörlins Buch war er sofort auf dem Plan, gegen eine ganze Anzahl im Druck erschienene Schrifften die nicht veröffentlichten Gutachten mußten aus dem Spiele bleiben) ging er summarisch vor in der ebenso pöbelhaft groben als von theologischer Klarheit und Schärfe zeugenden Schrift: „Schmedebier“ (24. Juni 1552). Jetzt traf die zweite vom Herzog erbetene Erklärung der Württemberger ein, aber der vermittelnde Charakter, der wiederum in der Schwebe ließ, in welchem Momente des Prozesses das eigentlich Rechtfertigende liege, wirkte nichts, da Esslander Recht behalten, die Gegner sich nur mit seiner Revokation begnügen wollten. Da ward Esslander nach kurzer Krankheit am 17. Oktober abgerufen und am 19. Oktober mit großen Ehren und einer stark rühmenden Leichenrede Junds in der altstädtischen Pfarrkirche beigesetzt (später ist sein Sarg verschwunden). Das Ausdreiben des Herzogs vom 24. Januar 1553, welches Kube befahl und auf die Artikel des zweiten Württemberger Responsum als maßgebend verwies, vermochte, da Jund und die Esslanderischen unangefastet blieben, den Kampf nicht zu stillen. Mörlin, der hiesigste Gegner, wurde des Landes verwiesen, aber der Streit ging weiter und endete erst mit der Hinrichtung Junds 1566, mit der Wiederherstellung des genuinen Luthertums in Preußen 1567 und der Berufung Mörlins als Bischof von Samland. Die anziehendste Darstellung dieser späteren Periode des Esslanderischen Streites findet sich in dem Buche von C. A. Hase, Herzog Albrecht von Preußen und sein Hofprediger, 1879. Neue Studien, besonders nach Handschriften des Kgl. Staatsarchivs zu Königsberg, bietet Franz Koch, „Briefwechsel Joachim Mörlins in den Jahren 1551 und 1552“ (Münch. Monatschrift 1903) und „Die sächsische Gesandtschaft zu Königsberg während des Esslanderischen Lehrstreits im Jahre 1553“. (Ebendasselbst 1903.)

(28. Möller †) P. Eschadert.

**Esslander**, süddeutsche Theologen- und Gelehrtenfamilie, abstammend von dem 1552 zu Königsberg gestorbenen Nürnberger Reformator Andreas Esslander (f. d.), in verschiedenen Zweigen noch heute blühend. — Literatur: Joh. Adam Esslander, Gens Osiandrina larga benedictione divina florens. Tub. (1720). Lehmann, Stammtafel der Familie E., Königsberg in Pr. 1890. Verzeichnis Esslanderischer Familienpapiere. Deutscher Herold 31, 110. Wappenbrief des Inf. E. 1591. Ebd. 31, 29 ff. N. Arch. N. F. 6, 172. Föder, Gel. 2. J. Jischlin, Mem. theol., Wirtb. Abh 24, 484 ff. Würtb. Abg (1893). Lukas I.: Pfaff, Würtb. Plutarch 2, 84 ff.; Koch, Gesch. d. Kirchent. 1, 2, 358 ff.; Kümmerle, Euentlov. 2, 616. Bismarck 1893, 37 ff. Andreas: Matth. Hagenreffer, Oratio lugubris in funere A. O. Tub. 1617. Lukas II.: Leichenrede von Melch. Nicolai, 1638; Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der ev. theol. Fak. zu Tüb. 1, 32 ff., 99, 577; Joh. Adam: Koch, f. d. 15. J. 157, 577; J. A. E., Tüb. 1698; Dörner, Entw. G. II, 803; Johann Freigiger, Leichenrede, Tüb. 1725; Abel, Lebensbeicht. J. E., Tüb. 1795; Schmidt, J. E., Tüb. 1843. Bei. Beil. des Staatsanzeigers J. Würtb. 1889, 196. Joh. Rudolff: Gaff, Gesch. der prot. Dogm. 3, 126. Joh. Ernst WAG 1870, 328. WAG 1870, 195.

1. Lukas Esslander, der ältere, der Sohn des Andreas erster Ehe, ist geboren den 15. Dezember 1534 zu Nürnberg. Er besuchte die Schulen seiner Vaterstadt, nicht siedelte 1549 mit seinem Vater nach Königsberg und hatte hier seine Studien noch nicht beendigt, als sein Vater am 17. Oktober 1552 plötzlich starb. Der Herzog Albrecht nahm sich der Hinterlassenen freundlich an: mit seiner Beihilfe vollendete Lukas seine theologischen Studien in Königsberg und Tübingen, wo er im Jahre 1553 immatrikuliert ist. Er trat in den württembergischen Kirchendienst und wurde, erst 21 Jahre alt, 1555 Diaconus in Göppingen, Kollege und bald auch Schwager von Jakob Andrea, indem er die Schwester von Andreas Frau, Margaretha, geb. Entringer, die Witwe von Kaspar Leyser, Mutter von Polykarp Leyser (f. Bd XI, 148) heiratete. Nach 2 Jahren wurde

er Pfarrer und Superintendent in Blaubeuren, 1562 Pfarrer zu St. Leonhard und Superintendent in Stuttgart, 1564 Dr. theol. in Tübingen, 1567 Hofprediger und Konföförialrat in Stuttgart. Unter Herzog Ludwig (1568–1593) liegt sein Einfluß immer höher: er ist neben Widembach der Religionslehrer Ludwigs, erklärt ihm jeden Morgen  
 5 ein Kapitel aus der Bibel, einen Abschnitt aus der Conf. Aug. und Wirtemb., und befestigt ihn so in jener Rechtgläubigkeit, die ihm den Beinamen des Frommen verschaffte, aber leider nicht durch entsprechende Tugenden sich bethätigte (s. Stälin 4, 780). Immerhin übte S. einen wohlthätigen Einfluß auf Regierungsmaßregeln (vgl. Eisenlohr, W. K.-Gefetze 9, 91), wußte aber auch seine eigene Stellung zu einer immer einfluß-  
 10 reicheren zu machen (Spittler, Gesch. Würt. 3. 199). Am 18. April 1587 ließ ihm der Herzog 1000 fl. aus dem Kirchenkasten für seine guten Dienste zuweisen (Nechnung des M. K. 1586/87). Ein Umkehrung trat ein mit dem Regierungsantritt des Herzogs Friedrich (1593 ff.). Dieser konnte den zurechtweisenden Ton, den die Hofprediger unter H. Ludwig angeschlagen hatten, nicht vortragen. Er fand seine Predigten  
 15 zu scharf, versetzte ihn von der Hof- auf die Stiftspredigerstelle 1593 und ernannte ihn 1596 zum Prälaten von Adelberg. Als Sfänder in dieser Stellung, als Mitglied der Landschaft, es wagte, dem Herzog wegen seiner dem Landesrecht widerstrebenden Begünstigung der Juden freimüthige Vorstellungen zu machen (13. März 1598, s. Sattler 5, 209), so erregte dies den Zorn des Herzogs; er gab ihm nicht bloß auf seine Vorstellung eine  
 20 höchst ungnädige Antwort, sondern entsetzte ihn auch, weil er sich weigerte, fußfällig zu deprecieren, seiner Prälatur und verwies ihn des Landes. Sfänder ging nach der Reichsstadt Eßlingen und verwaltete hier eine Zeit lang unentgeltlich das Amt eines Oberpredigers. Doch hatte der Herzog so viel Billigkeitsgefühl, daß er die ihm entzogene Prälatur seinem Sohne Andreas übertrug, auch ihm selbst bald wieder die Rückkehr nach Stuttgart ge-  
 25 stattete, nachdem er auch in Eßlingen große Unruhe verursacht hatte (Reim, Eßl. Ref. Bl. 161). Sfänder erkrankte bald darauf infolge eines Schlaganfalls und starb im 70. Lebensjahre den 17. September 1604; seine Grabchrift in der Stiftskirche zu Stuttgart rühmt ihn als einen Mann, qui utilissimis suis scriptis, concionibus, consiliis ecclesiam Dei feliciter aedificavit, veritatem evangelicam ore et calamo fortiter  
 30 defendit, und schließt mit dem Wunsche: similes da sine fine viros!

Sfänders kirchliche Thätigkeit war eine vielseitige. Er nahm persönlich teil an dem Religionsgespräch mit den Pfälzern zu Maulbronn 1564, wo er als Notarius fungierte (XII, 143), an dem Maulbranner Theologenkonvent und der Abfassung der Maulbronner Formel (X, 740), an der Begutachtung des torgischen Buchs im September 1576; er be-  
 35 teiltigt sich an der Korrespondenz der Tübingen mit dem Patriarchen Jeremias 1577, liefert mit Heerbrand (VII, 522. X, 743) die erste lateinische Überetzung der Konfördienformel, der epitome sowohl als der solida declaratio, wie diese in die erste lateinische Ausgabe des Konfördienbuchs aufgenommen wurde, reist 1579 nach der Pfalz zu Verhandlungen mit Weis (XXI, 185), 1582 zum Augsburger Reichstag, 1583 nach Bonn  
 40 zu Erzbischof Gebhard von Köln, um bei der Einführung der Reformation mitzuhelfen, erstattet 1583 ein Gutachten über den Gregorianischen Kalender, nimmt 1586 teil am Mißpelgarter Gespräch, 1591 am Regensburger Gespräch mit Z. Huber (VIII, 411).

Als Prediger lernen wir ihn kennen teils aus zahlreichen, einzeln gedruckten Gelegenheitspredigten (s. bei Nischlin 3. 155 ff.); teils aus einigen größeren Predigtsammlungen, z. B. 8 über das Vaterunser, 50 über den Katechismus und die Haustafel, be-  
 45 sonders aber aus seiner 1597–1600 in 5 Teilen erschienenen Bauernpostille oder einfältigen, gründlichen Auslegung der Evv. und Epp. für das einfältige Völklein auf den Dörfern (ursprünglich Predigten, die er in der kleinen zum Kloster Adelberg gehörigen Gemeinde Hundsholz gehalten); — teils endlich aus seinen hemileitischen Anweisungen,  
 50 die er giebt 1. in der Vorrede zur Bauernpostille, 2. in einer Schrift de ratione concionandi, 1582, 8°. Er bleibt im ganzen der melanchthischen Weise treu, indem er die Kategorien und Einteilungen der antiken Abetorik auf die christliche Predigt anwendet (inventio, dispositio, elocutio; genus didascalium, demonstrativum etc.); doch wird der spezifische Charakter der christlichen Predigt dadurch gewahrt, daß der Text in  
 55 die erste Linie gestellt, die Kategorien der Abetorik nur in sekundärer Weise für den Zweck der theoretischen Anleitung benutzt, daß vor allem Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zuhörer verlangt und auf das Vorbild des höchsten Lehrmeisters Christi, auch auf solche ev. Mutterprediger wie Luther, Brenz u. hingewiesen wird (vgl. besonders die Vorrede zur Bauernpostille). Seine eigenen Predigten sind einfach, biblisch-erbaulich, über-  
 60 sichtlich disponiert, ohne gelehrten Prunk und unnütze theologische Polemik, die Sprache

populär, aber keineswegs plebejisch oder gar kurril, nur an 1000 werte, wo der Gegenstand es mit sich bringt (z. B. in der Kleiderpredigt 1586), oft in 1000 Plauten der derb bu-moristischen oder satyrischen Predigtweise anstreichend (vgl. Ten. 1000, der 1000, II, S. 34 f.; Beste, Manzelredner, II, S. 250 f.; Schuler, Veränderungen des Gleichnads, I, 113 ff.).

Minder bekannt sind Sianders musikalische Leistungen. Zunächst erdicht 1569 das von dem württembergischen Kapellmeister Zigm. Hemmel bearbeitete Oberlied „Da ganz Psalter Davids, wie derselbe in deutsche Gesang versetzt, in 4 Stimmen lustlich und lieblich von Neuem gesetzt“, mit empfehlender Vorrede der Hofprediger Balib. B. dembach und L. Siander. Hier war aber die Melodie fast durchgängig dem Tenor zugeteilt, weshalb der größte Teil der Gemeinde nicht zu folgen vermochte. Darum machte Siander in seiner Sammlung „Fünffzig geistliche Lieder und Psalmen mit 4 Stimmen contrapunktweis also gesetzt, daß eine ganze christliche Gemein durchaus mitsingen laur“ (Nürnberg 1586) den Versuch, „den Choral in den Diskant zu nehmen, damit er ja heimlich und ein jeder Laie mitsingen könne“. Der den Gemeindegang begleitende Chor sollte sich im Takt nach der Gemeinde richten, „damit der Choral und figurata musica sein bei einander bleiben und beides einen lieblichen concentum gebe zur Ehre Gottes und Erbauung der christlichen Gemeinde“ (Winterfeld, Ev. K. Gesang I, 316; Palmer, Ev. Hymnologie, S. 290; Koch, K. Lied II, 357; Müncherte, Encklopadie 2, 616). — Um die der Münchner nicht nachstehende Hofkapelle erwarb sich L. große Verdienste und verfertigte für den Herzog eigenhändig Musikinstrumente. Württemb. Vierteljahrh. 1900, 253 ff.

Von den theologischen Schriften L. Si. sind die bedeutendsten

1. sein Bibelwerk, *Biblia latina, ad fontes hebr. textus emendata, cum brevi et perspicua expositione illustrata*, Tübingen 1573—1586, 7 voll. I<sup>o</sup>, 1609 fol.; 25 deutsche Übersetzung von David Förster, württemb. Prinzenbibliothek, Stuttgart 1600; Tübingen 1650, — eine fortlaufende Paraphrase der ganzen bl. Schrift, wobei die den Text bildenden Worte der Vulgata durch Zwischenbemerkungen unterbrochen werden, die teils Korrekturen aus dem Grundtext, teils die nötigen Erklärungen enthalten; zunächst für die Mönchen der württemb. Klosterschulen zu furstlicher Schreibezeit verfaßt, von den Zeitgenossen viel gebraucht und hochgeschätzt, so daß sie meinten, „seit der Apostel Zeiten sei kein nützlicheres Buch herausgekommen“.

2. Eine dogmatische Arbeit (mit Einschluß ethischer und kirchenrechtlicher Fragen), zur Unterweisung auswärtiger evangelischer Gemeinden (in gratiam Gallicarum et Belgicarum ecclesiarum) gab Siander in seiner *Institutio chr. religionis*, Tübingen 1576 und 1580, — klar und übersichtlich, auch in den polemischen Abschnitten würdig gehalten.

3. Wohl am meisten Ruhm aber brachte ihm sein kirchenhistorisches Werk, *Auszug und Fortsetzung der seit 1571 ins Stocken gekommenen unvollendeten magdeburgischen Centurien*, u. d. T. *Epitomes historiae ecel. centuriae XVI, in quibus breviter et perspicue commemoratur, quis fuerit status ecclesiae Chr. a nat. Salv. usque ad annum 1600*, Tübingen 1592—1601, I<sup>o</sup>, deutsch von D. Förster, Frankfurt 1597—1608; schwedisch von C. Schröder, Stockholm 1635; Auszug daraus von J. R. Andra in seiner kurzen Kirchenhistorie, Straßburg 1630. Obgleich das Werk nicht auf Selbstständigkeit historischer Quellenforschung Anspruch macht, so kam es doch einem Bedürfnis der Zeit entgegen, da es durch Kürze, Übersichtlichkeit, relative Vollständigkeit, auch durch Klarheit und Lebhaftigkeit der Darstellung sich empfiehlt. Von besonderem Interesse ist die, mit größerer Ausführlichkeit und Aufnahme mancher Anekdote abgegebene Darstellung des 16. Jahrhunderts (vgl. ep. praeliminaris zum letzten Band). Auch G. Arnold (K. u. K. III, I, S. 206; 2, 331 f.) hat dem Werke im Ganzen großes Lob widerfahren lassen; gegen einzelne Angriffe Arnolds hat H. Carelius in seiner „Württemberg. Anecdota“ seinen Landsmann Siander verteidigt.

Eifrig beteiligte sich L. mit Jak. Andrea (I, 505) und Heerbrand (VII, 523) am Kampf gegen Jesuiten und Calvinisten. Zu den antijesuitischen Streichschriften gehören z. B. seine Warnung vor falscher Lehr der Jesuiten 1568; Bericht, wie ein Christ auf die 27 päpstlichen Artikel antworten soll, 1571; Warnung vor Jesuiten Anklagen 1585; Verantwortung wider Scherer und Rosenbusch S. J. 1586; antilutherische Abfertigung der beiden Jesuiten, 1589; Badkromet aus dem Wildbad 1593, zur Widerlegung des Gerüchtes, Siander sei katholisch geworden u.; zu den gegen Calvinisten und Kryptocalvinisten gerichteten: Warnung vor dem Zwingliischen Irrtum in der Lehre vom Abendmahl, 9

ep. eucharistica ad Sturmium, Antisturmius unus et alter, zur Verteidigung der F.-C. gegen den Straßburger Schulrektor Johann Sturm, 1575; ferner Schriften gegen Z. Huber 1597 ff., gegen C. Schwenkfeld 1591, gegen Franz Puccius 1593. Wünder bedeutend sind eine kurze Bearbeitung der hebräischen Formenlehre (*compendium hebr. grammaticae, cui subjungitur dictionarium*, Wittenberg 1581; seine *admonitio de studiis privatis recte instituendis*, Tübingen 1591; sein *enchiridion* oder kurzes Inhaltsverzeichnis der M. Schrift, Tübingen 1593).

2. Andreas Osiander, der älteste Sohn von Lukas I., ist geb. 26. Mai 1562 zu Blaubeuren, wo sein Vater damals Superintendent war. Er studierte 1576 zu Tübingen, wurde 1579 Magister, Vikar zu Raibingen, Nepotent in Tübingen, wo er neben theologischen Studien auch mit Astronomie sich beschäftigte. 1584 wird er Diaconus in Urach, heiratet Barbara Heiland, des M. Crusius Patentkind, die ihm 18 Kinder gebar; 1587 wird er Pfarrer in Güglingen, 1590 Hofprediger in Stuttgart und Kollege seines Vaters, 1592 Dr. theol., 1598 Gen.-Sup. und Prälat von Meßberg, 1605 Prof. der Theologie und Kanzler der Universität Tübingen, wo er den 21. April 1617 starb. Hefenreißer, sein Nachfolger im Kanzleramt, hielt ihm die Leichenrede. Er nahm an einigen Religionsgesprächen teil, z. B. 1589 in Baden, 1601 in Regensburg, schrieb Dissertationen und Disputationen über das Konfordinbuch, auch einige polemische Werke, bes. *Papa non papa h. e. papae et papicolarum de praecipuis chr. fidei partibus lutherana confessio*, Tübingen 1599, Frankfurt 1610; gab seines Vaters *biblia illustrata* neu heraus 1600 fol.; dichtete 3 geistliche Lieder, die er 1594 drucken ließ, s. Koch, Kirchenlied, II, 292, und machte sich besonders verdient durch sein vielgebrauchtes und oft gedrucktes „Kommunikantenbüchlein“, das er 1587 als Pfarrer in Güglingen verfaßte, 1590 in Tübingen herausgab (vgl. Ev. Kirchenbl. für Württemb. 1899, 17 ff.).

3. Lukas II. Osiander, der jüngere Sohn des Hofpredigers Lukas I., ist geboren den 6. Mai 1571 in Stuttgart, gestorben 10. August 1638 in Tübingen als Professor, Propst und Kanzler. Nachdem er die württemb. Klosterschulen durchlaufen, 1587 ff. in Tübingen studiert, 1588 magistriert hatte, wurde er 1591, erst 20 Jahre alt, Diaconus in Göppingen, 1597 Pfarrer in Schwieberdingen, 1601 Superintendent in Leonberg, 1606 in Schorndorf, 1612 Abt in Bebenhausen, 1616 in Maulbronn, 1619 Dr. und prof. theol. ord. in Tübingen, auch Superattendent des Stifts, 1620 Propst und Kanzler der Universität. Diese Würde bekleidete er, zuletzt unter schweren Anfechtungen und Bedrohungen in den Jahren des 30jährigen Kriegs, bis zu seinem Lebensende. Schon 1628 sollte er wegen seiner Polemik gegen die römische Kirche seiner Professur entlassen und auf eine Prälatur versetzt werden; doch wurde die Maßregel noch abgewendet. Im Jahre 1636 wurde er von einem Janatiker Giftbeil auf der Kanzel überfallen und lebensgefährlich bedroht, vgl. VI, 664. Bl. württemb. RG. 1900, 82. Wie sein Vater und Bruder galt er als einer der orthodoxsten Lutheraner, als ein „gelehrter und eifriger Theologus“, als insignis didacticus, der die schwierigsten theologischen Probleme mit seltener Klarheit und Gewandtheit zu lösen wußte, insbesondere als einer der schlagfertigkeiten, aber auch streitsüchtigen und leidenschaftlichsten Polemiker des 17. Jahrhunderts. Er schrieb nicht bloß 1 *Enchiridia controversiarum*: 1. *cum Calvinianis* 1603, 7 u. ö.; 2. *cum Anabaptistis* 1605, 11; 3. *cum Schwenkfeldianis* 1607; 4. *cum Pontificiis* 1602, 11, sondern auch noch weitere einzelne Streitschriften wider die Jesuiten, wobei er den Triumph erlebte, daß ein Jesuit, Jakob Reising aus Augsburg, 1621 zu Tübingen zur evangelischen Kirche übertrat und von Osiander examiniert, rezipiert und in eine theologische Professur eingeführt wurde (gest. 1628); ferner gegen den reformierten Prediger A. Scultetus (1620: *Scultetus athenus*) u.

Am bekanntesten aber ist L. Osiander II. geworden 1. durch den Streit mit den Giesener Ketotikern, an welchem er nicht bloß durch mehrere Streitschriften sich beteiligt (bes. *disp. de omnipraesentia hominis Christi, de communicatione id., de duarum naturarum in Christo veritate*, Tübingen 1619, *justa defensio orth. veritatis etc.* 1622), sondern dessen Ausbruch er, wenigstens nach der Darstellung der Giesener, durch eine in Tübingen im Dezember 1619 gehaltene Disputation veranlaßt haben soll (X, 261. XII, 635); und mehr noch 2. durch sein „Theologisches Bedenken, welcher Gestalt Johann Arnds Bücher des genannten wahren Christentums anzusehen“, Tübingen 1623, 8<sup>o</sup> (II, 111).

Arnds Bücher fanden bald nach ihrem Erscheinen (1610 ff.) auch in Süddeutschland große Verbreitung und unter allen Ständen vielen Beifall; Osiander nahm sie auch zur Hand, um daraus seine Privaterbauung zu halten. Bald aber glaubte er zu finden, daß



das Buch in wichtigen Stücken mit der reinen lutherischen Lehre, Osiander, der Grundlehre von der Rechtfertigung, nicht übereinstimme. Schon der T. schied ihm antiebig: „gleich als hätten Andere, so die nicht mißwärtigen wollen, kein Recht, sondern lauter falsches Christentum“. Insbesondere aber erscheint es ihm bezeichnend, daß Luths in vielfach Tauler und ähnliche Leute „aus dem tiefen dunkeln Bapsttum“ erlöset. Sein Christentum sollte billig vielmehr Taulerium heißen“. Auch ziehe er das innere Wort der äußeren vor; damit werde das Predigamt hintangelegt, das Sakrament überflüssig gemacht, der ganze Gottesdienst degradiert; alle solche „inneren Einpredigungen und Einflüsterungen“ aber seien ein betrügerlich Ding; geben keine Gewißheit, seien nicht eines Bischofs, ja noch Hofenstels wert. Ja eine ganze Reihe von Ketzereien ist es, die Osiander v. Arnd nachweisen will: papistische, monadische, enthusiastische, iacianische, calvinische, schientfeldische und weigelsche; es sei kein wahres Christentum, sondern ein „Buch der Heile“, daher es nicht bloß der Theologen, sondern auch der Christlichen Pöbeln wäre, dem Umfang greifen dieser Schwärmerei Einhalt zu thun. Daß Osiander vom Standpunkt der lutherischen Dogmatik aus mit seinen Bedenken gegen einzelne Abschnitte des Arndschen Buches Recht hatte, läßt sich nicht leugnen; ebenso gewiß aber ist, daß er in seinem Gesamturteil dem Buch und seinem Verfasser Unrecht that, daß es ihm wie dem orthodoxen Dogmatismus überhaupt an dem Organ fehlte, Arnds Anschauungen und Behauptungen zu verstehen und richtig zu würdigen. Ob O. sein Auftreten gegen Arnd selbst noch bereut habe, wie man aus einzelnen Andeutungen geschlossen hat, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat Osianders Kritik der Verbreitung der Arndschen Schriften und dem segensreichen Einfluß, den dieselben insbesondere auch auf die frommen Kreise Süddeutschlands geübt, keinen Eintrag getan. Insbesondere waren es Osianders Landsleute und Kollegen Joh. Val. Andrea, Melch. Nikolai u. a., die über Arnd ganz anders urteilten und es aufrichtig beklagten, daß es Mode geworden, die frommsten Leute mit dem Namen der Schwärmgeister zu beslecken, während offensbare Weltkinder und Christusleugner mit dem Titel der Rediglaubigkeit sich schmücken. Auch gut orthodoxe Lutheraner, wie z. B. Affelmann in Rostock, mißbilligten Osianders Polemik: optimum Arndium ab Osiandro judico exceptum esse pessime, pacificum schismaticum, veracem mendacissimum, humilem superbe, pium impie, und M. Melanius ist überzeugt, daß Christus selbst auf Arnds Seite stehe, nicht auf Seite der Osianderischen Schultheologie.

4. Johann Adam Osiander, Neffe von Andreas und Luths II., Urenkel von Luths I., war geboren den 3. December 1622 in Waiblingen, wo sein Vater, Joh. Valthasar Osiander, Pfarrer und Superintendent war, gest. 26. October 1697 als Kanzler der Universität Tübingen. Er studierte in Tübingen in den schwersten Zeiten des 30jährigen Kriegs, nachdem er seine Eltern und all seine Habe verloren; wurde 1648 Diaconus in Göppingen, 1653 in Tübingen, 1656 Dr. theol., außerordentlicher Professor der Theologie und zugleich Professor der griechischen Sprache, 1660 ordentlicher Professor der Theologie, 1680 Kanzler der Universität Tübingen und Propst an der Stiftskirche, von seinen Zeitgenossen als einer der ersten Theologen seines Jahrhunderts, ja als „Auge der lutherischen Kirche“ gepriesen, besonders als Erzeuger des Alten Testaments, aber auch als Dogmatiker, Polemiker, Ethiker und Katholik geachtet, mit Spener befreundet, aber ein Gegner des Cartesianismus wie der jankreitischen und unionistischen Bestrebungen.

5. Johannes Osiander, des vorigen Sohn, geboren 22. April 1657 in Tübingen, gestorben ebendasselbst 18. October 1724 als herzogl. württ. Geheimrat und Konfessionalsdirector. Schon in früher Jugend ausgezeichnet durch Gaben, Fleiß und „hervorragende Vivacität“, bezog er im 14. Lebensjahre die Universität, machte nach Vollendung seines theologischen Studiums eine wissenschaftliche Reise, verweilte als Reisebegleiter des Schweden von Horn 1684 ff. zwei Jahre in Frankreich, wo er in den höchsten Kreisen Zutritt fand, große Sprachen- und Weltkenntnis sich erwarb, den Verdächtigungen des Vaters La Chaise zum Abfall vom evangelischen Glauben aber standhaft widerstand. Nach seiner Rückkehr erhielt er 1686 eine Professur für hebräische Sprache und Geographie in Tübingen, 1688 die für griechische Sprache und Philosophie etc. Beim Einfall der Franzosen in Württemberg 1688 wurde er als Unterhändler gebraucht, mußte insbesondere durch sein kluges und energisches Auftreten Stadt und Schloß Tübingen, sowie weiter die Stadt Stuttgart vor Zerstörung und Plünderung zu schützen, wurde zum Dank dafür 1690 zum herzogl. Kriegsrat(!) ernannt, 1692 Cyborus des theol. Stifts, 1697 Prälat von Königsbrunn, 1699 von Hirfau mit dem Sitz in Tübingen. 1703 erhielt er von Kurfürst August von Sachsen den Titel eines Konfessionalsrats, von König Karl XII. von Schweden den eines Kirchenrates. Als Prälat nahm er teil an den Geschäften der

württemb. Landschaft und des ständischen Ausschusses, wurde 1708 von Herzog Eberhard Ludwig zum Konsistorialdirektor in Stuttgart berufen und erhielt als solcher die Leitung des ganzen württembergischen Kirchen- und Schulwesens, wurde aber auch fortan zu diplomatischen Missionen nach Dänemark, Schweden, Polen, Preußen, Italien, England verwendet. Die letzten Jahre seines Lebens brachte er meist auf seinem bei Tübingen gelegenen Landgut, dem Osiandreum, in stiller Betrachtung und ländlicher Ruhe zu, nur zeitweise noch an den Konsistorialgeschäften in Stuttgart sich beteiligend. Ein besonderes Verdienst um die württemb. Landeskirche erwarb er sich noch durch Einführung der Konfirmation im Jahre 1722—23. Sein Bild in der Tübinger Aula zeigt ein feines, klares, intelligentes Gesicht in vornehmer Haltung — das Bild eines theologischen Diplomaten und Hofmannes.

6. Johann Rudolf Sjander, Sohn des vorigen, geboren 21. Mai 1689 in Tübingen, gestorben den 25. Oktober 1725. 1715 Prof. der griechischen Sprache, 1720 ordentl. Professor der Theologie und Superintendent des Stifts, Gegner von Chr. Wolf.

7. Joh. Ad. Sjander der Jüngere, Neffe des Geh.-Rats Joh. D., geboren den 15. August 1701 in Tübingen, gestorben 20. November 1756 ebenda, als Ephorus des theol. Stifts und Prof. der griechischen Sprache, Verfasser verschiedener philologischer, philosophischer und theologischer Schriften, z. B. über neutestamentliche Textkritik 1739, über die Seelenwanderung 1749, de immortalitate animae etc. 1732, 4<sup>o</sup>, vgl. Bök, Meusel, Meternand, bes. aber Döring, Gel. Theologen Deutschlands, III, 173, wo auch ein Verzeichnis seiner Schriften.

8. Johann Ernst Sjander, geboren 23. Juni 1792 in Stuttgart, Diakonus in Metzingen 1820, Prof. am Seminar Maulbronn 1821, Dekan in Göttingen 1840, Dr. theol. 1860, gestorben als Prälat in Göttingen den 3. April 1870, — ein tiefgegründeter schwäbischer Christtheolog, ausgezeichnet durch umfassende Bildung und Gelehrsamkeit, persönliche Frömmigkeit, Milde des Urteils und seltene Treue in Verwaltung seines Predigt- und Seelsorgeramts, — Verfasser verschiedener theologischer Schriften, z. B. einer Rede über Melancthon 1830, einer Abhandlung zum Andenken G. Menzens, Beitrag zur Geschichte der ev. Theol., Bremen 1832; Apologie des Lebens Jesu gegen Strauß 1837, eines Religionslehrbuchs 1839, besonders aber eines gediegenen Kommentars zu den beiden Korintherbriefen 1849 und 1858. (Wagenmann †) Vossfert.

**Ssnabrück, Bistum.** — Erhard, Regesta historiae Westfaliae, Münster 1847 ff.; Wilmans und Philippi, Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, Münster 1867 und 1881; Philippi, Ssnabrücker Urkundenbuch, Ssnabrück 1892 ff.; Stüve, Geschichte des Hochstifts Ssnabrück, Jena 1853; Philippi in d. M. des historischen Vereins zu Ssnabrück XXVII, S. 245; Jöyses, Kaiser- und Königsurkunden des Ssnabrücker Landes, Münster 1899; Brandt, Westf. Ztschr. XIX, S. 120 ff.

In dem Teile Sachsens, der später die Diözese Ssnabrück bildete, wurde die Missionsthätigkeit, wie es scheint, längere Zeit von den beiden Klöstern Meppen und Bisbeck aus betrieben, vgl. die Urk. für Bisbeck, Böhmer-Mühlbacher Nr. 681. Ihre Stiftung wird in die Zeit Karls d. Gr. fallen. Dagegen wurde das Bistum Ssnabrück erst durch Ludwig d. Nr. geschaffen. So sicher diese Thatsache ist, so wenig lassen sich bestimmte Angaben über seine Begründung geben. Denn man hat in Ssnabrück den Ursprung des Bistums durch eine Reihe von Fälschungen verdeckt, die seine Entstehung schon in die Zeit Karls d. Gr. hinausrücken sollten, s. die Urff. Böhmer-Mühlbacher Nr. 398, 401, 441, 1305, 1780. Man wird nur annehmen dürfen, daß die Gründung vor das Jahr 831 fällt. Denn damals wurde Meppen an das Kloster Corvey gegeben, Böhmer-Mühlbacher Nr. 906; es muß also in diesem Jahr seine Bedeutung für die kirchliche Versorgung des Landes bereits verloren gehabt haben. Später kam auch Bisbeck an Corvey, s. Böhmer-Mühlbacher Nr. 1371. Ist der Bischof Gebwinus, der im Jahr 829 als Teilnehmer einer Synode in Mainz nachweislich ist, Ep. Fuld. fragm. 29 S. 530, identisch mit dem Bischof Gervin von Ssnabrück, so fällt die Entstehung des Bistums in das 3. Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts; denn die oben erwähnte Urkunde Böhmer-Mühlbacher Nr. 681 schließt aus, daß es im Jahre 819 bereits bestand. Zur Diözese gehörten die nördlichen Gaue Westfalens.

Bischöfe: Gervin 829 in Mainz, Egibert 868 und 873 nachweislich, Egilmar 895 in Tribur, Dardo gest. 950, Drogo gest. 967, Ludolf 967—978, Dardo II. gest. 996, Gunther gest. 998, Ethilulf gest. 1003, Thiedmar gest. 1023, Meginber gest. 1027, Gozmar gest. 1036 oder 1037, Alberich gest. 1052, Benno I.

gest. 1067, Benno II. 1067—1088, Markward 1088—1093, Bis: 1094—1101, Johann gest. 1110, Gottschalk gest. 1118 oder 1119, Diethard 1119—1137 (Bischof Konrad 1119—1122), Udo gest. 1141, Philipp 1141—1173, Arnold 1173—1190, Gerhard von Oldenburg verzichtet wahrscheinlich 1216, Adolf von Tecklenburg gest. 1221, Engelbert I. von Jsenburg 1224—1226, Otto 1226—1227, Konrad von Belber 1227—1239, Engelbert II. von Jsenburg 1239—1259, Bruno von Jsenburg gest. 1258, Balderin gest. 1264, Wilekind von Waldeck gest. 1268, Konrad von Rietberg gest. 1297, Ludwig von Ravensberg gest. 1308, Engelbert III. von Weibe gest. 1320, Gottfried von Arnberg bis 1349, Johann Hoet 1349—1366, Melchior von Braunschweig 1368—1377, Dietrich von Horn 1377—1402, Heinrich von Holfstein 1402—1410, Otto, Bischof von Münster 1410—1424, Johann von Diepholz 1425—1437, durch Administratoren verwaltet, von Diepholz 1455—1482, Konrad von Rietberg 1482—1508.

Hand.

**Ossat**, Arnold d', gest. 1604 als Kardinal. — Literatur: Mme d'Arconville, Vie du Card. d'Ossat, Paris 1771, 2 Bde.

Derselbe mag hier eine Stelle finden, weniger weil er Kardinal war — denn seine Thätigkeit war weder der Kirche als solcher, noch der Theologie gewidmet —, als weil seine Briefsammlung höchst merkwürdige Aufschlüsse enthält über die päpstliche Politik und über die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs im 16. Jahrhundert. Er war geboren 1536 in der Diöcese von Auch, von geringer Herkunft. Nach trefflichen Studien, unter anderem zu Bourges unter Cujacius, wurde er zu Paris Advokat am Parlament; er zeigte sich hier als Freund und Verteidiger des Philosophen Ramus. Seit 1571 lebte er größtenteils in Rom, zuerst in untergeordneten diplomatischen Stellungen, dann als französischer Gesandter; sowohl Heinrich III. als Heinrich IV. setzten das größte Vertrauen in ihn; für letzteren erwirkte er, trotz mancher Schwierigkeiten, die päpstliche Absolution. Er genoß mehrere reiche Benefizien, ohne deren Amt zu verlassen; 1599 er nannte ihn Clemens VIII. zum Kardinal. Er starb zu Rom 1604. Sein Hauptwerk ist die Sammlung seiner Briefe an den französischen Hof; sie wurde mehrfach (seit 1621) gedruckt; die beste Ausgabe ist die von Amelot de la Houssaye, nebst einer Biographie, Paris 1697, 2 Bde. d'Ossat war einer der gewandtesten Diplomaten seiner Zeit; sein vieljähriger Aufenthalt in Rom hatte ihn mit den Zuständen und Grundsätzen des päpstlichen Hofes vertraut gemacht; für die französischen Könige leitete er, meist mit Erfolg, die schwierigsten Unterhandlungen, so daß seine Briefe in dieser Beziehung großes Interesse und bleibenden historischen Wert haben.

(G. Schmidt †) Benrath.

**Ostercyklus**, siehe den Art.: Zeitrechnung, christliche. — Vgl. (Van der Hagen), Dissertationes de cyclo paschalibus, Amst. 1736; Zeller, Handbuch der Chronologie, 2. Bd. 35 Berlin 1826, S. 191—298; desjellen Lehrbuch der Chronologie, Berlin 1831, S. 345—379. Außerdem die Bd IX S. 715 genannten chronologischen Werke, vor allem: Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover 1891, S. 144; und Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880. Vgl. außerdem Bd IV S. 697, 21 ff.; Bd IX S. 722; in diesem Bande S. 16, 19 ff.

Ostercyklus ist eine ein für allemal feststehende Reihe von Jahren, nach deren Verlauf der Ostersonntag immer wieder in derselben Reihenfolge auf dieselben Monatstage fällt. Dieser Erklärung entspricht genau nur der Ostercyklus von 532 Jahren, der, obwohl er schon früher bekannt war, nach Victorius von Aquitanien benannt wird, weil dieser ihn im J. 457 für den Papst Hilarius aufstellte. Außer diesem kommt hauptsächlich noch ein 84jähriger Ostercyklus in Betracht, der seit dem Ende des 3. Jahrhunderts erwähnt wird; über ihn handelt das oben genannte Werk von Krusch. Weil die ihm zu Grunde liegende Annahme, daß die Mondphasen nach 84 Jahren auf dieselben Tage zurückkehren, bekannten astronomischen Wahrheiten zu sehr widersprach, mußte dieser 84jährige Cyklus allmählich überall dem 532jährigen weichen.

Nicht ganz selten wird auch der 19jährige Mondenklus (oder Mondzykel), nach welchem schon die Alexandriner den Eintritt des Neumonds berechneten, der dann auch im Abendland angenommen ward und noch immer zur Bestimmung der Epochen gebraucht wird, Ostercyklus genannt; vgl. S. 16, 31. Nur in diesem Sinne kann im gregorianischen Kalender von einem Ostercyklus geredet werden.

Carl Wertheau.

**Östern** s. Passah, christl.

Osterwald, Joh. Friedr., gest. 1747. — Literatur. Biographisches: Hauptquelle: Mus. Helvet. Part. V. Zürich 1747, enthaltend: Particularitez concernant la vie et la mort de Msr. J. F. Osterwald, mit Verzeichnis seiner Schriften, aus Neuchâtel sammend; ferner Jeanneret, Biogr. neuchât. I, 326 ff.; Mus. Neuchât. I, 105; Alb. d. l. Suisse Romande 1844; Chaufepié, Dictionnaire histor.; Upparth, Kirchengeschichte von Jena, 1754, Bd III, S. 1095. Wertvoll zur Beurteilung der Theologie und der kirchl. Stellung O.s: A. Bauty, J. F. Osterwald et sa théologie, Chrétien évangélique, 1862; Henriod, Galerie Suisse, biogr. nationales, 1873, I, 503—512; A. Bonhôte, Défense d'Osterwald et de sa théologie, Neuch. 1863; namentlich Alex. Schweizer, Centraldogm. II S. 759 ff. und die 1887 veröffentlichte Korrespondenz zwischen Osterwald und Turretin von M. de Bude (enthaltend 105 Briefe aus der Zeit von 1697—1737) aus der Genfer Bibliothek. Vgl. A. Berrochet: J. F. Osterwald in „l'Eglise Nationale“ 1891, Nr. 42—50; Wegger, Gesch. der Bibelübersetzung, S. 217.

Joh. Friedr. Osterwald wurde am 16. November 1663 geboren, als Sohn eines Pfarrers in Neuenburg. Er gehörte einer alten vornehmen, jetzt ausgestorbenen, Familie an. Seine Jugend fiel in die erregte Zeit des Kampfes um die Konfessionsformel, welche Zürich und Bern zum Schutz der calvinischen Orthodoxie den reformierten Geistlichen auferlegen wollten. (Die Vénéérable Classe von Neuenburg hatte jedoch die Unterzeichnung verweigert). Seine Vorstudien machte er in seiner Vaterstadt und in Zürich (bei Prof. Sch. Ett). 1678 bezog er zum Studium der Philosophie und Theologie die Akademie Saumur, wo Cappel einen großen Einfluß auf ihn ausübte. 1679 wurde er daselbst Magister. Hierauf studierte er in Orléans und Paris bei den universalistischen Gegnern der strengen Prädestinationslehre Claude Bignon, Pierre Allir und Jean Claude. Nachdem er nach Saumur zurückgekehrt war, rief ihn 1681 die Krankheit seines Vaters nach Hause. Nach dessen Tod ging er für einige Zeit nach Genf zu Trendelin. 1683 bestand er seine Examina und 1686 wurde er Diacon in Neuenburg. Als er durch seine auch von Erwachsenen besuchten Kinderlehren die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog, schuf man für ihn die neue Stelle des „prédicateur du mardi“. Seine Predigten fanden solchen Zuspruch, daß man für ihn eine neue Kirche baute, den „Temple du Bas“, an welcher er 1699 Pfarrer wurde. 1700 wurde er, der sich bereits im Ausland einen Namen erworben hatte (sogar Fénelon sprach mit Achtung von ihm), zum Mitglied der englischen Gesellschaft zur Ausbreitung des Glaubens ernannt. Mit englischen und holländischen Geistlichen stand er zeit lebens in Verkehr. 1702 begann er mit Studenten Vereinigungen zu halten, wodurch er, wie durch seine pfarramtliche Wirksamkeit und seine Schriften, einen solchen nachhaltigen Einfluß auf die neuenburgische Kirche gewann, daß man ihn den 2. Reformator Neuenburgs nannte. Er starb am 14. April 1747 an den Folgen eines Schlaganfalls, der ihn im August 1746 auf der Kanzel getroffen hatte. Unter dieser Kanzel wurde er begraben. Die dankbare Stadt errichtete ihm ein marmornes Standbild.

Osterwald galt lange als der Vertreter einer „milden Orthodoxie“ (so Henriod und Bonhôte gegen Bauty), welcher lediglich die Auswüchse des starren orthodoxen Systems beseitigt, und dafür mit religiöser Wärme die Hauptfachen der evangelischen Wahrheit betont habe. Aber schon Bauty hatte ihn richtiger beurteilt, als er, von dem streng calvinistischen Néveil eines Gaußens inspiriert, Osterwald des Abfalls von der Orthodoxie beschuldigte und als Vorläufer der moralistischen Aufklärung und des liberalen Protestantismus hinstellte. So einseitig und ungerecht diese Beurteilung war, so haben doch die Untersuchungen Alex. Schweizer und der kürzlich veröffentlichte Briefwechsel zwischen Osterwald und Turretin in Genf Bauty darin Recht gegeben, daß Osterwald nicht mehr orthodox gewesen ist, und zwar nicht nur nicht orthodox im Sinne der Ultracalvinisten, sondern auch in einem weiteren Sinne des Wortes. Den Anspruch der Orthodoxie, die religiöse Wahrheit in einer systematischen Formel ausschließlich zu besitzen und für dieselbe die unbedingte Zustimmung der Gläubigen zu fordern, außerhalb derselben aber alle anderen Formulierungen der Wahrheit als Irrtum und Hegelei abzuweisen, diesen Anspruch hat Osterwald zeit lebens bekämpft. Allerdings hat sich Osterwald in seiner öffentlichen Wirksamkeit darauf beschränkt, diejenigen Dogmen, mit welchen er nicht einig ging, einfach ohne Polemik zurückzustellen, aber sein Briefwechsel beweist, daß er z. B. die Prädestination, die Verdammung der Heiden, die Behauptung der „Unfähigkeit zu allem Guten“, die calvin. Abendmahlsauffassung, u. a. entschieden verwarf. Er lehnte z. B. auch alle die Prädestinationslehre mildern- den Formeln als eine halbe Maßregel ab, er wünschte in der Liturgie die Beseitigung der Worte: „inelins à mal faire, incapables à aucun bien“, und verlangte die Fortsetzung des Werkes der Reformatoren. Mit seinen Sympathien stand er entschieden

auf Seiten der bern. Geistlichen im Waadtland, welche wegen Widerstrebens gegen die Konfensusformel gemäßigter wurden, so daß das Mißtrauen der bernischen Erthodogen gegen ihn vollauf begründet war.

Österwald war, so intensiv er auf seine Zeitgenossen einwirkte, kein schroffer Theologe, welcher die Entwicklung der Theologie wesentlich gefördert hätte. Von den Theologen von Zollikon beeinflusst, vertrat er, mit Turrein in Genf und Bern, in Basel das „helvetische Trifolium“ bildend, die Opposition gegen die Erthodologie, allerdings nicht sowohl durch theologische Trifolien und dogmatische Beweisführungen als vielmehr dadurch, daß er in seiner kirchlich-praktischen Wirksamkeit die noch seiner Meinung überflüssig gewordenen Dogmen mit Stillschweigen übergab und seiner Kirche die dogmatische Freiheit, die sie seit der Ablehnung der Konfensusformel besaß, zu wahren versuchte. Aus diesen Grunde konnten ihn seine Gegner (Mauds und die Censura Bernensis) auch nicht recht fassen. Sie hatten den Eindruck, daß sich hinter seinen Worten jesuitische und arminianische Ideen verbergen konnten, sie tadelten es, daß die den Arminianern anstößigen Lehren nicht expressis verbis hervorgehoben wurden, aber mehr konnten sie ihm nicht nachweisen. Gut, daß ihnen seine Briefe an Turrein nicht bekannt waren! Ein Nationalist oder gar Moralist war er nicht, aber durfte man ihn einen Geistesverwandten der Pietisten nennen, insofern er die Dogmatik durch die Bibel und die Lehrstreitigkeiten durch die Pflege persönlicher Frömmigkeit und eine warme Verkündigung des Evangeliums ersetzte. Auf diesem Gebiete der praktischen Wirksamkeit liegen nun seine unbestreitbaren Verdienste. Er eröffnete seine weitere kirchliche Thätigkeit mit einer Kampfschrift: *Traité des sources de la corruption, qui règne aujourd'hui parmi les Chrétiens* (1700), einer Parallelercheinung zu Speiers *Pia desideria*, auch in der Wirkung denselben ähnlich. Er verlangte darin die Fortsetzung des reformatorischen Werkes, die Reformation der Sitten, wobei er mit wuchtigen Hieben das Zurückwahrhalten der Dogmen, die Geringschätzung des Heiligungstrebens und die Verachtung der guten Werke bei so vielen Erthodogen geistelte. Hierin eben berührte er sich mit den Pietisten, die ebenfalls wegen ihres Widerstandes gegen die vernünftige Erthodologie verfolgt wurden. Er setzte es durch, daß diejenigen Pietisten, welche sich nach Neuenburg geflüchtet hatten, nicht belästigt wurden. Nach einer Unterredung mit einem hervorragenden Berner Pietisten, namens Bucher, bemerkte dieser in Bezug auf Österwald: „wenn man so in Bern reden würde, gäbe es keine Pietisten“. Dennoch darf man trotz dieser übereinstimmenden Opposition gegen die Erthodologie Österwald nicht mit den Pietisten identifizieren. Österwald hatte einerseits doch mehr theologisches Interesse, und andererseits leitete ihn der Satz: „Alles, was notwendig ist, ist auch klar, während das Dunkle in der Religion nicht notwendig ist“. Das ist ein Gefühlssatz von relativer Berechtigung, welcher zur Aufklärung und zur Philosophie des gesunden Menschenverstandes überleitete. Ebenso energisch wie gegen engherzige Theologen trat er gegen die Feinde des Christentums auf, so z. B. gegen Bayle, dessen Dictionnaire einem Voltaire die schärfsten Waffen gegen den christlichen Glauben geliefert hatte. Mit Schrecken sah er, wie der Indifferentismus unter der Jugend um sich griff und die Ursache dieser Entfremdung der heranwachsenden Generation erkannte er eben in der Engbergigkeit und Unfruchtbarkeit der Erthodologie. Darum leitete er seine Studenten an, in ihrem Amt auf die Weckung eines lebendigen Glaubens und die Pflege des sittlichen Lebens ihr Augenmerk zu richten, wobei seine eigene hingebende Wirksamkeit als Prediger und Seelsorger ihnen ein leuchtendes Vorbild gab. 1702 erschien sein Katechismus, der alsbald eine große Berühmtheit und Verbreitung, aber auch Widerspruch fand. In Neuenburg wurde er sofort eingeführt und in Genf verdrängte er den Calvinischen. In der Waadt wurde er erst nach der Trennung von Bern in einer modifizierten Fassung angenommen. Auch in England, Holland und Deutschland fand er Aufnahme. Inhaltlich und formell weicht er von den älteren Katechismen ab. Er zerfällt in zwei Teile: *vérités* und *devoirs* (Heilthatsachen und Ethik). Zürich und Basel erhoben schließlich trotz vieler Bedenken um des angesehenen Verfassers willen keinen Einspruch, aber Bern opponierte bestig. Das — wahrscheinlich von Prof. Rudolf verfaßt — Gutachten beklagt die Verdrängung des Heidelbergers durch einen Katechismus, der nur eine Ethik sei, und die Unterdrückung der entscheidenden Lehren, resp. die Dehnbarkeit des Ausdrucks. Daß seine dogmatische Stellung damit richtig beurteilt worden ist, ist oben bemerkt worden.

Daneben suchte Österwald seine Zuhörer und Konfirmanden sittlich zu beben. Für sie schrieb er einen ernstigen Traktat gegen die Unkeuschheit (1707). Unermüdlich war er in der Seelsorge. Er begnügte sich nicht mit den Krankenbesuchen, sondern führte all

gemeine seelsorgerliche Hausbesuche ein, eine Neuerung, die ihm von dem Räte der Stadt übel bemerkt wurde. Er erklärte aber mutig, daß er fortfahren werde zu thun, was ihn sein Gewissen heißen werde. Als er bei diesen Besuchen die geistliche Unwissenheit und Verwahrlosung des Volkes inne ward, entschloß er sich, eine populäre Bibelerklärung herauszugeben, die „*Arguments et réflexions sur l'écriture sainte*“ (1709—15), aus welchen dann infolge der Verbesserung des mangelhaften französischen Bibeltextes die berühmte „*Version Österwald*“ hervorging. Auch für die Hebung und Verschönerung des Kultus war er thätig. Er führte zu den bisher allein gebrauchten Psalmen christliche Hymnen ein und revidierte die Liturgie (1703), indem er den kirchlichen Gebeten eine würdige Form gab. So giebt es kein Gebiet, auf dem man nicht seinen Segensspuren begegnen würde. Fehlt auch seinen Werken die wissenschaftliche Stringenz, fehlen die logischen Zusammenhänge, war er auch kein hervorragender Theologe, so war er um so größer als Pfarrer und Kirchenmann (er war lange Zeit Dekan der neuburg. Kirche). Sein Leben ging nicht in der Negation, sondern in der Position auf. Sein aufopferndes Wirken, seine wahrhaft fromme Gesinnung, seine edle Toleranz und seine Treue gegen die Kirche haben seinen Namen unter den Protestanten französischer Zunge unsterblich gemacht. W. Sadorn.

**Ostiarins.** — Bingham-Griehowius II, 35 ff.; Du Cange, *Glossarium graecitatis*, Lugd. 1688, p. 1062; J. G. Geret, *De exorcistis et ostiariis*, Onoldiae 1747.

Es war im Altertum allgemein üblich, als Thürhüter eines Gebäudes eine Person anzustellen, die sich diesem Amt ausschließlich widmete. In den meisten Fällen war es ein Sklave, vgl. Mc 13, 31; Jo 10, 3; oder eine Sklavin Jo 18, 17; AG 12, 13. Alle besseren Privathäuser und die öffentlichen Bauten hatten ihren Ostiarius (vgl. Marquardt-Mommsen S. 142. 237. 239; Friedländer, *Sittengeschichte*, S. 384). Die christlichen Gemeinden waren genötigt, einen Pförtner zu bestellen, sobald sie eigene Kirchen besaßen, was in den größeren Städten wohl schon im zweiten Jahrhundert der Fall war. Seit dem zweiten Drittel des dritten Jahrhunderts wurde der Küster zum Klerus gerechnet, und zwar zu den sogenannten *ordines minores* (s. oben S. 425, 26 ff.). Dieselben sind wahrscheinlich in Rom zuerst geschaffen worden, vermutlich unter Bischof Fabian (236—250; vgl. Bd V S. 721). Von Rom aus haben sie sich zunächst im Abendland, zum Teil aber auch im Orient verbreitet. Im 4. Jahrhundert hatten wohl die meisten Gemeinden einen Kleriker als Ostiarier. Gewöhnlich hat der Kirchendiener als der unterste Ordo gegolten; bei Epiphanius *De fide* 21 fin. und im *Chronicon Palatinum* (Mai, *Spicilegium Romanum* IX, 133) steht er sogar hinter dem Kopten. Sein Titel ist in der lateinischen Kirche *ostiarus*, selten *aedituus* (vgl. Bd I S. 200) oder *mansionarius*; im Orient meist *πρωτοός*, aber auch *θρονοός*, *δορυάγιος* (vgl. Suicer, *Thesaurus* s. v.; Sophocles, *Lexicon* s. v.) bezw. *δορυάγιος*. Es lag in der Natur der Sache, daß man das Amt nur Personen gesetzten Alters anvertrauen konnte, und daß man einen häufigen Wechsel in der Besetzung vermied. Daber kam es, daß der Ostiarier nicht in höhere Ämter aufstiege; das kirchliche Avancement begann mit dem Lektorat (vgl. z. B. Siricius an Himerius a. 385 c. 9; Jovinian ep. 9 an Hefysius a. 418 c. 5; Sardica a. 343 c. 10 [13]). In den christlichen Inschriften kommt der Titel *ostiarus* m. W. nicht vor; wohl weil das Amt zu unbedeutend und seine Träger zu bescheidene Persönlichkeiten waren. Ein Ordinationsritus, dessen centraler Akt die Überreichung der Kirchen Schlüssel bildet, ist in den *Statuta ecclesiae antiqua* c. 9 (vgl. Bd X S. 111 f.) angegeben, ausführlicher in dem Sakramentar Gregors MSL 78, 218. Der Ordo scheint im Orient früher eingegangen zu sein als im Occident. Man kann schon an den Apostolischen Konstitutionen sein Verschwinden beobachten, vgl. Bd I S. 738, 41 ff. Doch verordnete noch Justinian Novella III 1, daß die große Kirche in Konstantinopel nicht mehr als hundert Ostiarier haben sollte; Heraklius setzte ihre Zahl an derselben Kirche auf 75 fest, MSG 101, 556; und noch das Trullanum 692 c. 4 erwähnt sie. Dagegen führt Denzinger, *Ritus Orientalium* bei keiner Kirche des Orients einen Ostiariat als bestehend auf (die scheinbare Ausnahme bei Armenien II, 278 ist vermutlich auf litterarischen Einfluß von Rom zurückzuführen). Auch in der lateinischen Kirche sind die Küster keine Kleriker mehr. Es wird aber dem angehenden Kleriker der Form nach die Ostiariatsweihe erteilt; vgl. das *Pontificale Romanum*. Das Tridentinum wollte die *Ordines minores* wiederherstellen; vgl. s. 23 c. 17. G. Achelis.

Ostjordanland s. Peräa.



- lichem Stand, erregt. Daher seien einige Brüder (welche zu der Zeit, als jene Zuschrift erging, bereits tot waren, denn analog dem Prädikat *venerandae memoriae*, das er dem 856 verstorbenen Erzbischof Hraban beilegt, nennt O. sie *memoriae digni*), namentlich aber eine *veneranda matrona* Judith, eine bejahrte geistliche Frau (keinesfalls die
- 5 Witwe Ludwigs des Frommen) in ihn gedrungen, er möchte sich einer partiellen Übersetzung der Evangelien unterziehen. Hingewiesen hätten sie zugleich darauf, daß sowohl die heidnischen Dichter Vergil, Lucan, Ovid als die christlichen Juvenius, Arator, Prudentius sämtlich in ihrer Muttersprache teils die Thaten ihrer Volksgenossen, teils die
- 10 Taten und Wunder des Heilands zu feiern bestrebt gewesen wären, während die deutsche Sprache solchen Mustern nichts ähnliches zur Seite stellen könnte. Überall denkt hier O. nur an schriftliche Konzeption; er kannte niedergeschriebene deutsche Darstellungen aus der vaterländischen und der für ihn damit zusammenfallenden heiligen Geschichte weder in Prosaform noch in poetischer Gestalt, von mündlich tradiertem historischem oder geistlichem
- 15 Gesang schweigt er durchweg.
- Der ihm ausgesprochenen Bitte, welche voraussetzen erlaubt, daß er seinen Kreisen für einen künstlerisch veranlagten Mann galt, kam O. nach. Er dachte bei seiner Arbeit zuvörderst an seine Standesgenossen: das geht hervor aus den unzähligen Stellen, an denen er die Leser auffordert, um der genaueren Information willen die Quellen selbst einzusehen. Ihnen sollte die Lektüre den Geschmack an weltlichen Späßen verleiden.
- 20 Für Laien war das Gedicht allerdings auch, aber doch nur soweit bestimmt, als sie die Möglichkeit besaßen, es sich vorlesen zu lassen. Daher begreift sich sein spezifisch gelehrter Charakter. O. wählte von den erzählenden Abschnitten der Evangelien zumeist diejenigen aus, welche die Kirche zu Perikopen bestimmt hatte; darum nennt er auch sein Werk *pars evangeliorum, evangeliono deil*. Sie waren in dem ihm vorliegenden Bibel-
- 25 exemplar wahrscheinlich durch irgend welche Zeichen kenntlich gemacht: denn da die Folge der Perikopen im Kirchenjahr gänzlich von der Ordnung des Gedichts abweicht, so kann sich O. nicht einfach eines Lektionars bedient haben. Aber in dem Evangelienbuch begegnen nicht nur Gedanken, Anschauungen und Worte der Bibel, einschließlich der Apokryphen, sondern in reichem Maß auch solche der Kirchenväter und der Theologen des
- 30 frühen Mittelalters, diese namentlich in den reflektierenden, geistliche Deutung der geschilderten Begebenheiten anstrebenden Kapiteln, welche mit den Überschriften *mystice, spiritaliter, moraliter* versehen sind. Außer dem Einfluß der Homilien Gregors des Großen und einiger Schriften Augustins hat man vor allem Benutzung der Kommentare des Hraban und des Paschasius Radbertus zu Matthäus, des Alcuin zu Johannes und des
- 35 Beda zu Matthäus, Lukas und Johannes sicher nachgewiesen. Doch darüber, in welcher Form diese massenhaft theologische Gelehrsamkeit O. zugänglich wurde, gehen die Meinungen auseinander. Es besteht indes größere Wahrscheinlichkeit, daß ihm neben dem eigenen Gedächtnis irgend ein Kompendium (schwerlich allerdings die Glossa des Valafrid Strabus) die Resultate der spekulierenden Forschung vermittelte, daß er z. B. ein mit
- 40 Rand- und Interlineareklärungen ausgestattetes Evangelienexemplar oder ein bei Hraban nachgeschriebenes Kollegienheft benutzt hat, als daß wir ihn uns mühselig zwischen Büchern und Exzerpten wühlend vorzustellen haben. Diesen aus der Bibel und den Kommentatoren geschöpften Stoff verteilte der Dichter auf 5 Bücher, angeblich damit ihre Fünfszahl zur Heiligung und Läuterung der 5 Sinne beitrüge, tatsächlich aber eher dem
- 45 Muster des Juvenius folgend: denn der echte Titel seines Gedichts *Liber evangeliorum* scheint auch für die Namengebung von O.s Werk bestimmend gewesen zu sein. Das erste Buch behandelt Christi Geburt und Taufe, das zweite führt nach einem Rückblick über die Bedeutung der Mission des Herrn und über die Zeichen bei seiner Geburt die Darstellung seines Lebens von der Versuchung in der Wüste weiter bis zur Heilung des
- 50 Aussätzigen nach der Bergpredigt, das dritte verbreitet sich über ausgewählte Wunder und endet mit dem Beschluß der Hohenpriester, Christum zu töten, das vierte berichtet die Leidensgeschichte, das fünfte schildert endlich Auferstehung, Himmelfahrt und jüngstes Gericht. Alle Bücher zerfallen in eine Reihe nach Zahl und Umfang ungleicher Kapitel, deren jedes zwar einen ungefähr abgeschlossenen, in einer knappen lateinischen Überschrift
- 55 ausgedrückten Inhalt besaß, bei den ständigen Rückverweisen auf früher Gesagtes (thes ih hiar obana giwnag u. s. w., s. Schütze S. 18) sich jedoch kaum zur Einzelvorlesung eignete: man sieht daraus wieder recht, daß O. als schreibender und entwickelnder Gelehrter zu Werke ging. Diese Kapitel sind nicht sämtlich in der Reihenfolge verfaßt, in welcher sie jetzt vorliegen. O. giebt selbst an, daß er im Anfang und am Schluß seines
- 60 Gedichts der Ordnung der Evangelien treu sich angeschlossen, in der zuletzt ausgearbeiteten



Mitte hingegen manche Parabeln und Wunder, um einer C. 70 und der Leser zu be-  
 gegnen, übergangen und nur vergebracht habe, was ihm in der Vorrede gekommen  
 sei. Wirklich machen gewisse Partien des ersten Buches, in denen sich die alliterative  
 Alliteration auftritt oder der Reim fehlt, einen recht alternativen Eindruck. Aber eine  
 ausgearbeitete Mitte scheint nicht auf das Evangelienbuch zu passen. Zudem nur  
 auf bestimmte Kapitel derselben, nach Erdmann auf III, 11. IV, 6. 7. 8. 9. bezogen  
 werden zu müssen, welche Berichte verschiedener Evangelien in ihrer ursprünglichen  
 Fassung einig. Alles weitere harret noch der Untersuchung. Nur mittels minutiöser Beobachtung  
 der Dichters Technik wird sich feststellen lassen, ob Erdmann mit Recht ein viertes Ent-  
 wicklungsstadium für das Evangelienbuch annimmt: früheste Versuche, dann admittiert, die  
 Herstellung des Ganzen, weiter Einfügung selbstständiger Stücke zur Ausfüllung und Ab-  
 rundung, endlich Schlussredaktion mit Zusätzen, neuen Kapiteln und einzelnen Redaktionen.

Für uns stellt das Evangelienbuch das älteste bd. Denkmal in der neuen Form des Reims  
 dar. Aber es ist völlig unglaublich, daß D. den Reim zuerst in Deutschland eingebürgert hat.  
 Wäre das der Fall, so müßte seine Heimkunft weit unvollkommener sein, so würde er von  
 aller zur Schau getragenen Bescheidenheit er ebenso wenig unterlassen haben, sich seiner  
 Neuerung zu rühmen, als er in der Zuschrift an Hubert es verabsäumte, die Schwierig-  
 keiten hervorzuheben, welche der erstmaligen schriftlichen Fixierung eines deutschen Dicht-  
 werks sich in den Weg stellten. Diese Widmung spricht ferner vom Reim als einer land-  
 läufigen Sache, sie bemerkt sogar ausdrücklich: *quaerit enim linguae hujus ornatus . . .*  
*a dietantibus omoeoteleuton (id est consimilem verborum terminationem) ob-*  
*servare* „die poetische Rede verlangt in dieser Sprache, daß . . . die Dichter den Reim,  
 d. h. den Zusammenklang der Wortenden, beobachten“. Das Evangelienbuch ist in  
 wenigen, nächst verwandten, direkt auf das Handschriften zurückgehenden Hss. uns über-  
 kommen, hat demnach nur minimale Verbreitung gefunden: wie soll man sich denken, daß  
 das bloß 10 Jahre jüngere Ludwigslied, daß vollends die Gesamtentwicklung der deut-  
 schen Poesie maßgebend und dauernd von ihm beeinflusst sei? Man muß vielmehr ver-  
 aussetzen, daß D. reichliche Muster gereimter deutscher Dichtung (ob weltlichen oder geist-  
 lichen Inhalts, läßt sich schwer entscheiden) kannte. Den Eindruck hatten diese nur  
 mündlich überlieferten Lieder aus dem romanischen Teil des Frankenreichs bezogen. Sie  
 standen aber zu der germanischen Alliterationspoesie noch in einem andern bemerkens-  
 werten Gegensatz: ihre Verse waren nicht mehr zweifaktig, sondern vierbeinig gebaut.  
 Allerdings erweisen die rhythmischen Accente, mit welchen noch D. dem Vorleser Hebelie  
 für richtigen Vortrag geben zu müssen glaubte, daß zwei Hebungen höher betont waren  
 als die beiden andern; und ältere Partien des Evangelienbuches (insbesondere I, 5) 33  
 lassen sich fast zwanglos den zweifaktigen Typen des Alliterationsverses gemäß lesen.  
 Man hat darum den neuen Reimvers für ein Kompositum zwischen lat. Hymnen und  
 deutschem Alliterationsvers erklärt. Dem steht indes das Bedenken entgegen, daß der  
 tetrapodische Hymnenvers geregelten Wechsel von Akris und Thesis zeigt, während der  
 Reimvers gleich dem Alliterationsvers Auflösung und Zusammensiebung beider beliebig  
 gestattet. Allerdings hat D. unter dem Eindruck lat. Vorbilder im Verlauf seiner Arbeit  
 immer mehr nach gleichmäßigem Wechsel zwischen Hebung und Senkung getrachtet; aber  
 daß hierin nur ein individuelles Bestreben gesehen werden darf, thut der alternativere  
 Charakter der etwas jüngeren bd. Reimgedichte, des Ludwigs- und Heerasthodes, der Za-  
 mariterin u. s. w. dar. So muß man wohl annehmen, daß die Vierbeinigkeit des Reims  
 verses in Deutschland ihren Ursprung hat und daß dorthin auch das Strophenform  
 stammt: zwei Langzeilen, jede bestehend aus zwei durch den Reim gebundenen Halb-  
 zeilen mit 4 Hebungen. Sie dient ihm freilich fast nur als äußerlicher Schmuck, denn sehr  
 häufig geht der Sinn aus einem dithyrischen Abschnitt in den andern über.

In langjähriger Arbeit war das Evangelienbuch allmählich zum Abschluß gelangt.  
 Nun ließ der Dichter sein Originalkonzept, das vermutlich aus einzelnen stark durchgeri-  
 gerten Blättern und Blättchen bestand, von 2 Schreibern (nur I, 11, 27. 30 ruht von  
 einer dritten und ungeübten Hand her) mundieren. Er revidierte dann eigenhändig ihre  
 Reinschrift, noch während sie hergestellt wurde (denn einzelne kleinere Stücke, wie IV, 29,  
 13—30, 5. Hartm. 106 ff. hat er selbst geschrieben), und verließ gleichzeitig jeden Halb-  
 vers mit seinen rhythmischen Accenten. Dies Stadium der Ueberlieferung repräsentiert  
 der Codex V(indobonensis): Dank ihm besitzen wir, was sonst innerhalb unserer älteren  
 Literatur kaum je der Fall ist, das Werk des Autors in einer Ausgabe letzter Hand,  
 von ihm muß daher alle kritische Beschäftigung mit dem Gedicht ihren Ausgang nehmen.  
 Aus V wurde der Codex P(alatinus), jetzt in Heidelberg, ebenfalls von 2 Schreibern

- kopiert, und aus ihm floß auch eine mit besonderer Pracht hergestellte, leider nur in Bruchstücken, die zu Berlin, Bonn und Wolfenbüttel aufbewahrt werden, erhaltene Hs., der Codex Disceissus). Ob ein viertes, zu Beginn des 10. Jahrh. auf Befehl des Bischofs Waldo von Freising, des Großneffen Salomos I. von Konstanz und Freundes
- 5 Hattos von Mainz, durch den Priester Sigibard geschriebenes Ms., der Codex F(risingensis), jetzt in München, der für den Text nicht mehr in Betracht kommt, direkt aus V oder aus einer zwischen V und P zu statuierenden Mittelstufe stammt, bedarf noch der Untersuchung: wir wissen, daß Waldo sich aus Weisenburg die Vorlage borgte, daß er aber neben V noch P vergleichen ließ, hat geringe Wahrscheinlichkeit. Über sonstige
- 10 Hs. besteht nur unzuverlässige Kunde. Das fertiggestellte Buch wurde dann von O. verfaßt. Ein Exemplar ging an K. Ludwig den Deutschen, eins an Erzbischof Liutbert von Mainz, eins an Bischof Salomo I. von Konstanz, eins endlich nach St. Gallen an Hartmuat und Werinbracht. Das entnehmen wir den Zuschriften, welche das Evangelienbuch in den Hs. VP begleiten. Drei sind in deutschen Versen derart abgefaßt, daß aus
- 15 den Anfangsbuchstaben der geraden und den Endbuchstaben der ungeraden Langzeilen die folgenden Akrosticha resp. Telesticha hervorgehen: *Luthouuico orientalium regnorum regi sit salus aeterna; Salomoni episcopo Otfridus; Otfridus Uuizanburgensis monachus Hartmuat et Uuerinberto sancti Galli monasterii monachis*; die Liutbert gesandte vierte dagegen, in Prosa gehalten, bedient sich eines durchweg deutsch
- 20 gedachten Lateins. Bemerkenswert ist, daß O. vor dem König seinen Namen verschweigt, Salomo gegenüber ihn an letzte Stelle rückt, in der Widmung an die St. Galler aber ihm den vordersten Platz anweist. Nicht minder entspricht der Konuenienz die Folge der Zuschriften: König, Erzbischof, Bischof. Diese drei stehen dem Evangelienbuch voran und nehmen in V besondere Lagen resp. die leer gelassene Vorderseite von Blatt 1 des ersten
- 25 Quaternionen ein: die Widmung an Salomo schrieb der erste, die für Ludwig der zweite Schreiber des Kodex; daß mit der Kopie der Zuschrift an Liutbert ein anderer, sonst bei der Herstellung der Hs. nicht beteiligter Arbeiter betraut wurde, hatte seinen Grund wohl nur in der lat. Sprache des Stückes. Alle drei dürften bloß für die jeweiligen Dedikanten bestimmt gewesen sein und sollten nicht sämtlichen Exemplaren vor-
- 30 gesetzt werden. Sinegen scheint mir die Widmung an die St. Galler, welche den Schluß des ganzen Werkes bildet, einen integrierenden Bestandteil desselben ausgemacht zu haben. Denn trotz dem Akrostichen ist sie keine persönliche Dedikation, sondern gilt dem durch Gebrüderverbrüderung eng mit Weisenburg verbundenen, lange Zeit von dem gleichen Abt Grimald regierten Kloster des hl. Gallus; die vier letzten Zeilen mit der namentlichen
- 35 Nennung Hartmuats und Werinbrachts stehen außerhalb des akrostichischen Gefüges und sind wohl erst später zugesügt. Und auch Krater verwies die hauptsächlichste seiner Widmungen an das Ende. Viersach freilich hat man behauptet, die Zuschriften an die St. Galler und an Salomo hätten nur Teile des Werkes begleitet und rührten aus erheblich früherer Zeit her: doch dafür liegen stichhaltige Gründe nicht vor. Daß das Schreiben
- 40 an Liutbert, welches mit Hilfe der Terminologie Donats und Vedas den Erzbischof über die Normen der Metrik und Orthographie des Evangelienbuchs unterrichten soll, ein förmliches Gesuch um kirchliche Genehmigung enthalte, so daß erst nach erfolgter Approbation die weitere Versendung des Gedichts hätte vor sich geben dürfen, ist mir wenig wahrscheinlich: O. bittet bloß um Empfehlung in geistlichen Kreisen, falls der Kirchenfürst das
- 45 Unternehmen billige. Vielleicht hat ihn zur Abfassung dieser Zuschrift nur die Pietät gegen seinen alten Lehrer Hraban, den mittelbaren Vorgänger Liutberts auf dem Mainzer Stuhl, in gleicher Weise bewogen, wie Dankbarkeit seinen Brief an Salomo diktierte.
- Auf Grund der besprochenen Dedikationen läßt sich die Zeit der definitiven Voll-
- 50 endung des Evangelienbuchs ungefähr feststellen: sie fällt in die Jahre 863—871. Denn Liutbert wurde 863 Erzbischof, Salomo starb 871, seit 872 leitete Hartmuat als Abt das Stift St. Gallen. Innerhalb dieses Zeitraums ein spezielles Jahr (man hat 865, 868 und neuerdings 870 vorgeschlagen) zu bezeichnen empfiehlt sich darum nicht, weil der Kreis der *fridosamo ziti* (Ludw. 19) zum Stil derartiger Zuschriften gehört und aus ihm schwerlich Schlüsse gezogen werden dürfen.
- 55 Jrgend ein Einfluß O.s auf die Litteratur der Folgezeit läßt sich mit Sicherheit nicht nachweisen; Anklänge, welche man in Dichtungen des 12. Jahrh. hat wahrnehmen wollen, sind höchst problematischer Natur. Auch der bairische Wittgefang an den hl. Petrus kann seine Zeile 8 daz er uns firtanen giuuerdo ginuoder nicht dem Ende von C. I, 7 Johannes druktines drut willit es bihihan (reimlos), thaz er uns
- 60 firdanen giuerdo ginadon entlehnt haben, denn im Evangelienbuch treten beide Lang-

zeilen ganz abrupt und ohne Zusammenhang mit dem vorhergehenden auf, so daß hier nur zum Zweck der Abrundung die Formel eines verbreiteten Gebets angelikht scheint. Der dem Muspilli B. 11 mit C. I, 18, 9 gemeinsame Vangvers über Thar ist lib ana tod, lioht ana finstri wiederholt bloß eine durch die Predigt in candida Junga fest geprägte Version der lat. Wendung ubi lux sine tenebris et vita sine morte. So blieb D. verschollen, bis seit 1495 an mehreren Orten Tritheimius sein Andenken erneuerte, B. Rheanus 1531 die Hf. F entdeckte, Nacius Albricus in der 2. Auflage des Catalogus testium veritatis (1562) die Zuschrift an Eutbert (wohl nach V) abdrucken ließ, und 1571 zusammen mit dem Augsburger Arzt Birminius Cassar das Evangelienbuch nach der damals in Ulrich Juggers Besitz befindlichen Hf. P zum erstenmal herausgab.

Die geringe Wirkung des Gedichts begreift sich unschwer. Zur C. standen weniger die Thaten des Herrn als ihr symbolischer Sinn und die sich anknüpfenden dogmatischen Fragen im Vordergrund des Interesses. Angstlich besorgt um kirchliche Medialglaubigen und angethan mit der schweren Mischung theologischen Wissens, schreibt er durchweg als Gelehrter. Er schreibt aber auch als asketischer Mönch. Zwar auch er germanisirt im willkürlich den biblischen Stoff, aber die farbenhaften Bilder aus dem irdischen Leben, welche der Verfasser des Heliand malt, und seine naive Kröblichkeit fehlen ganz. Die Welt gilt vielmehr für ein Jammertal, für eine Stätte der Verbannung, für einen sturm gepeitschten See; den himmlischen Wohnungen, in denen auch der Dichter seinen Lohn erhofft, wendet sich alle Sehnsucht zu. Wir freuen uns des nationalen Eifers, welcher D. erfüllt und welcher besonders im Eingangskapitel des ersten Buchs zu schwingvollem Ausdruck gelangt; uns rührt auch die Tiefe seines rein menschlichen Empfindens, das zumal in mehreren ausgeführten Vergleichen herzbewegende Töne zu finden weiß: Gottes nachsichtige Huld setzt er III, 1, 31 ff. in Parallele zu der sorgenden Thut einer Mutter, die zwar ihr Kind strafen muß, mit der gleichen Hand es aber wider jeden Fremden verteidigt; psychologisch zergliedert er V, 11, 29 ff. 23, 35 ff. die Gefühle, welche den Mann beim Aben der Geliebten ergreifen, oder welche den fernem Freund vor das Auge seiner Seele zaubern; I, 20, 9 ff. schildert er mit warmem Anteil den Jammer der bethlehemitischen Weiber, I, 22, 11 ff. Marias Angst um den zwölfjährigen Jesusknaben und I, 11, 39 ff. ihr Mutterglück. Der schönen Schilderung des Heimwehs wurde bereits gedacht. Doch auf solche Perlen wahrer Poesie stößt man in der öden Steppe breiter Medseligkeit und ungemessbarer Allegorie nur selten. Denn vom ästhetischen Standpunkt aus angesehen ist das Evangelienbuch ein Zwitter, in unbebaffene Verse gekleidete Ideologie, weder ein Epos noch eine Reihe frommer Hymnen. Aber historisch betrachtet legt es glänzendes Zeugnis ab von der Bildung des deutschen Klerus der Karolingerzeit. Und unschätzbaren Wert besitzt es für die Forschung: denn auf ihm fast allein beruhen unsere sicheren Kenntnisse von abd. Metrik, Syntax und Wortbildung. G. Streumeyer.

**Ethniel.** — 1. Der Name kommt zunächst in der Geschichte der Eroberung Manaans durch Jsrael vor. In Ri 1, 11 ff. (vgl. Jos 15, 15 ff.) wird berichtet: Nachdem die Judäer zunächst einige kanaaniische Könige, die sich ihnen in den Weg gestellt hatten, besiegt haben, dringen sie, Kaleb an der Spitze, gegen Kirjath Zepher, das nachmalige Debir, vor. Kaleb erklärt: wer Kirjath-Zepher erobere, dem solle seine Tochter Achsa zum Lohn werden. Da nahm Ethniel, der Sohn des Menas, der jüngere Bruder Kaleb's, die Stadt ein und Kaleb gibt ihm Achsa zur Frau. Durch List weiß sie, als sie ihrem neuen Gatten zugeführt wird, bzw. als sie mit ihm den Einzug in die eroberte Stadt hält, ihren Vater zu bestimmen, ihr noch ein besonderes Abschiedsgeheim in Gestalt wasserreicher Quellen zu geben.

Da auch Kaleb selbst sonst als Kenisit oder Menasohn (Nu 32, 12; Jos 14, 6. 11 vgl. 15, 17) bezeichnet wird, so findet darin die Nachricht: Ethniel, den wir hier als Bruder Kaleb's kennen lernen, sei ein Sohn des Menas gewesen, ihre Bestätigung. Freilich heißt Kaleb sonst der Sohn Jephunnes, des Kenisiten. Ist diese Nachricht richtig, so könnte Kaleb kein direkter Sohn des Menas gewesen sein, sondern lediglich ein Glied eines Stammes oder Clans Menas. Einen solchen kennen wir als von Haus aus edomitischen Clan aus Gen 36, 15. 12. In diesem Falle ist natürlich auch Ethniel, da er nicht Sohn Jephunnes heißt, sondern nur Sohn des Menas, nicht der leibliche Bruder des Kaleb, sondern Stammesbruder, ebenso wenig der leibliche Sohn des Menas, sondern lediglich ein Menasohn in demselben Sinne wie Kaleb selbst, ein Kenisit. Es scheint allerdings, daß der Verfasser von Ri 1 Ethniel als leiblichen Bruder Kaleb's anfab. Dafür spricht der Zusatz: „sein jüngerer (Bruder)“. Allein es verdient alle

Beachtung, daß der parallele Text in Jos 15, 17 gerade diesen Zusatz nicht hat. Er sieht an sich schon wie eine junge Blöße aus und wird durch diesen Umstand noch mehr als solche gekennzeichnet. Ist diese Annahme richtig, so hätte der Erzähler selbst Othniel lediglich als Kenisiten und somit Stammengenossen Kalebs bezeichnen wollen.

- 5 Man ist gegenwärtig vielfach geneigt, die eben skizzierte Erzählung im Sinne einer bloßen Stammesgeschichte zu fassen. Da Kenas als ein ehemals edomitisches, später in Juda eingegliedertes Geschlecht bekannt ist, so soll Othniel ebenso wie Kaleb ein Unter-  
 10 geschlecht aus Kenas darstellen, das sich etwa zum Zweck der Einnahme Debirs, oder nach derselben zum Zweck der Besiedelung der Stadt mit Kalebs „Tochter“ d. h. dem  
 andern kalebittischen Unterstamm Adsa verbunden habe. Daß eine solche Deutung in  
 manchen Fällen im AT zulässig und geradezu geboten ist, geht aus der Art und Weise  
 hervor, wie je und dann Stammesverhältnisse ganz in der Nebenweise einer Familiengeschichte  
 und eines Familienstammbaumes vorggeführt werden. Vgl. meinen Kommentar zum Chronik-  
 buch zu 1 Chr 2—4 (S. 7 ff.).

- 15 Eine ganz andere Frage ist, ob sie in unserem Falle zulässig oder gar geboten sei. Sie läßt sich aber nicht wohl für sich, sondern nur in größerem Zusammenhang ent-  
 scheiden. Mindestens müßte die Gestalt Kalebs, und im Zusammenhang mit ihr wohl  
 auch diejenige Jesuas einer genaueren Untersuchung unterzogen werden, um über die-  
 jenige Othniels ein abschließendes Urteil zu gewinnen. Streng genommen müßte sogar  
 20 durch genaue und allseitige Erörterung der Patriarchengeschichte erst zuvor die Grund-  
 lage gelegt sein. Soviel läßt sich aber hier schon behaupten: wenn die oben gegebene  
 Deutung des Verhältnisses Othniels zu Kaleb im Sinne unseres ersten Erzählers richtig  
 ist, so liegt in diesem Verhältnis jedenfalls keinerlei Nötigung, von der Fassung Othniels  
 im Sinne einer Einzelperson — und damit doch wohl einer geschichtlichen — abzugeben.  
 25 2. Ein zweitesmal kommt Othniel vor Ri 3, 7 ff. Bald nach Josuas Tode, heißt  
 es hier, thaten die Israeliten was Jabve mißfiel, weshalb er sie in die Hände Kusan  
 Misabaims, des Königs von Aram Nabaraim gab. Als sie zu ihm schrien, erweckte er  
 ihnen einen Retter, den Othniel, Sohn des Kenas, den jüngeren Bruder Kalebs, der  
 jenen Gegner besiegte, so daß das Land 40 Jahre lang Ruhe genoss.

- 30 Hier ist, wie der ganz gleichlautende Ausdruck zeigt, ohne allen Zweifel derselbe  
 Othniel gemeint, wie unter Nr. 1. Andererseits wird natürlich, wenn dort Othniels  
 Bezeichnung als eines jüngeren Bruders Kalebs späterer Zusatz ist, dasselbe für unsere  
 Stelle anzunehmen sein. Wir hätten es demnach auch hier einfach mit dem jüdischen  
 Kenisiten Othniel zu thun. Er müßte bald nach der Eroberung des Gebirges Juda in  
 35 neue, fast noch schwerere Kämpfe verwickelt worden sein. Freilich läßt sich über den  
 historischen Charakter des hier von ihm Berichteten wenig sagen. Im günstigsten Falle  
 handelt es sich um eine ganz allgemein gehaltene, weil völlig verblähte Kunde von einem  
 Eingreifen Othniels in Kämpfe, die in jener Zeit etwa von syrischen Dynastien mit  
 mesopotamischen Herrschern geführt wurden. Eine Befreiung „Israels“ als Nation von  
 40 fremdem Joch kann nach der Lage der Dinge kaum in Frage kommen.

- Der Meinung freilich, daß Othniel als Richter seine Entstehung lediglich dem Be-  
 streben des spätern Verfassers verdanke, auch für Juda einen Richter zu schaffen (Well-  
 hausen), wird sich schwerlich erhärten lassen. Auch die Instanz, daß zur Zeit der Er-  
 oberungskämpfe das Geschlecht Kenas oder dessen Untergeschlecht Othniel noch gar nicht zu  
 45 Israel gehört habe (Nowak, Comment. S. 23), wird man schwerlich zur Begründung jener  
 Annahme ins Feld führen können. Denn thatsächlich wissen wir über die Zeit der Ein-  
 gliederung von Kenas nichts genaueres; und wenn Othniel — sei es die Person oder  
 das Geschlecht — für Israel Debir eroberte, so wird er mindestens von da an zu Israel  
 gezählt haben. Auch für Kaleb und Jerachmeel wird man ähnliches annehmen müssen.  
 50 Meist wird ihre Eingliederung in Israel der Zeit Davids zugeschrieben (so auch von mir  
 Chronik, S. 16). Aber genau angesehen ergeben die Stellen 1 Sa 27, 10; 30, 29 viel  
 eher, daß Kaleb und Jerachmeel damals schon zu Juda gehörten (wenn auch noch in  
 relativer Eigenart erkennbar) als das Gegenteil. Nur so konnte Davids Ausrede in  
 1 Sa 27 auf Absis Eindruck machen.

- 55 Eber mag angenommen werden, daß eine Tradition über weitere Kämpfe Othniels  
 nach der Eroberung Debirs vorhanden war, von denen aber der spätere Verfasser des  
 Richterbuches nicht mehr viel weiteres als die Thatsache selbst wußte. So erklärt sich  
 die ganz allgemein gehaltene, völlig schematische Notiz über ihn in Ri 3, 7—11. So  
 muß man wohl auch den Namen seines Gegners Kusan Misabaim d. h. „Möhr der  
 60 Derrwelsbeit“ verstehen. Hier liegt deutlich eine künstliche Bildung vor, die um so

klarer als solche in die Erscheinung tritt, als der Name Kaufmann in Verbindung gerade mit Abram Nabarain in hohem Maße befremdet. Natürlich braucht aus einer derartigen künstlichen Bildung noch nicht freie Erfindung des Namens ersdnten zu werden. Aber welcher Name eventuell hinter ihr steckt, läßt sich nicht sagen. Vielleicht handelt es sich (KAT<sup>3</sup> 219) um Kämpfe mit Edom (=78 für =77-72 =78).

Mittel. 5

**Ette, Heinrich**, Archäologe, gest. 1890. — **Zuf. Schmidt**, Zur Erinnerung an Heinrich Ette, Halle 1891. — **Heinrich Ette**, Aus meinem Leben. Herausgegeben von seinen Söhnen Rich. Ette und Gust. Ette, Leipzig 1893. Sein Bild in der 5. Aufl. der „Mittelarchäologie des deutschen Mittelalters.“

Christoph Heinrich Ette, der Begründer und hervorragendste Vertreter der kirchlichen u. Altertumswissenschaft des deutschen Mittelalters, ist am 21. März 1808 in Berlin als Sohn eines Kaufmanns geboren. Vorbereitet durch das Joachimsthal'sche Gymnasium, begann er Herbst 1826 seine theologischen Studien in Berlin, wo besonders Scheller nachher auf ihn wirkte, setzte sie in Halle, wenig befriedigt durch den in dieser Fakultät vorwaltenden nüchternen Geist, fort und bestand 1831 das erste und 1832 das zweite theologische Examen. Zwei Jahre nachher erlangte er unter etwas eigenartigen Umständen die Pfarrei Tröbden bei Jüterbog in der Provinz Sachsen, die er bis Herbst 1878 inne hatte, nachdem er ein Jahr vorher noch von dem Unglück betroffen war, daß das alte Pfarrhaus völlig niederbrannte, wobei seine Bibliothek zu Grunde ging. Nach seiner Emeritierung verlegte er seinen Wohnsitz nach Merseburg, wo er den 12. August 20 1890 starb. Niederschriften aus seinem Leben, die aber nur einige Einzelbilder enthalten, darunter ein Kapitel: „Wie ich ein Archäologe wurde“ (separat schon vorher in den „Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins“, Berlin 1889), haben seine Söhne nach seinem Tode veröffentlicht u. d. T.: „Aus meinem Leben“, Leipzig 1893.

Ette hatte auf der Universität keinerlei archäologische Anregungen erhalten. Die 25 Denkmäler selbst, vor allem der Dom zu Merseburg, weckten in ihm in seinem Pfarramte das erste Interesse für ihre Geschichte und Beschaffenheit. Er trat in Beziehungen zu Buttrich, dem verdienten Herausgeber der „Denkmale der Baukunst des Mittelalters in Sachsen“, und zu Prof. R. Ed. Hörttemann in Halle und wurde von diesen zu weiteren Forschungen angeregt. Letzterer veranlaßte ihn zur Abfassung des Büchleins: „Kurzer 20 Abriss einer kirchlichen Kunst-Archäologie des Mittelalters mit besonderer Beziehung auf die Kgl. Preuß. Prov. Sachsen“, Nordhausen 1842. Die bald notwendig gewordene Neuauflage dieses bescheidenen Erstlingswerkes nahm der rührige und kunstsumme Leipziger Verlagsbuchhändler T. O. Weigel in seine Hand, der durch reichere Weltausstattung den Wert fortwährend zu steigern mit Erfolg beflissen war. Diese 2. Auflage (1845) 25 faßte das ganze deutsche Gebiet ins Auge, die 3. Aufl. (1851) bildete unter dem neuen Titel: „Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters“ einen stattlichen Band mit 13 Stahlstichen und 362 Holzschnitten, die 1. Aufl. (1868) wuchs auf zwei Bände an. Zu einer 5. Auflage hatte Ette bereits alle Vorbereitungen ge- 10 troffen, da zerstörte ein Brand, wie erwähnt, seine Bibliothek und seine Manuskripte. In Oberpfarrer Ernst Bernicke in Loburg fand er jedoch einen bereiten und tüch- tigen Mitarbeiter, so daß 1883 und 1885 die beiden Bände der letzten Ausgabe ausgehen konnten.

Im Verlaufe seiner Geschichte ist das Buch von 39 Seiten auf 1162 gewachsen und hat zugleich sein Abbildungsmaterial von 3 Tafeln auf 17 Tafeln und 533 Abbildungen 15 vermehrt. In dieser Entwicklung kennzeichnet es das rasch wachsende Interesse und die schnellen Fortschritte auf diesem Arbeitsgebiete, zugleich aber auch das zunehmende Hin-einleben des Verfassers nicht nur in den reichen Umfang, sondern auch in das Verständnis des Stoffes. Daß Ette vorwiegend Archäologe war, kommt in der Zurückstellung des kunstgeschichtlichen, entwicklungsgeschichtlichen Momentes zum Ausdruck. Außerdem ist 20 gerade die kunstgeschichtliche Forschung in den letzten Jahren seit dem Erscheinen der 5. Auflage vielfach zu neuen Anschauungen durchgedrungen, so daß zum Teil einschneidende Korrekturen vorzunehmen sind. Ganz anders verhält es sich mit dem archäologischen Teile, der überhaupt den Inhalt des Werkes bestimmt. Hier ist dieses nicht nur ein 25 einzigartiger Thesaurus, ein unentbehrlicher Führer zu den Quellen, sondern auch in Darstellung und Beurteilung, wenn man auf das Ganze sieht, unübertroffen. Es erweckt immer wieder Staunen, daß ein Dorfpfarrer sich in alle Einzelheiten dieses weiten, damals zum Teil noch gar nicht entdeckten oder nicht verstandenen Gebietes hinein- gearbeitet hat. Ettes Buch ist heute noch, wie wenig auch seit 1885 die Forschung still

gestanden hat, der brauchbarste und beste Lehrmeister der deutschen kirchlichen Kunstarchäologie.

Im Verlaufe dieser Jahre zog Otte den Kreis seiner persönlichen Beziehungen zu Nachbarn und seiner Interessen und Arbeiten immer weiter. Ein Beweis dafür ist sein durch französische und englische Vorbilder angeregtes „Archäologisches Wörterbuch zur Erklärung der in Schriften über mittelalterliche Kunst vorkommenden Kunstausdrücke“, Leipzig 1857. Der Stoff ist sprachlich geordnet und zwar in die Abteilungen: deutsch, französisch, englisch, lateinisch. Die wesentlich vermehrte 2. Auflage von 1877 hat auch die altchristliche Zeit und die Renaissance miteinbezogen und die Zahl der Illustrationen auf 285 erhöht. Das Buch hat sich als Nachschlagebuch und überhaupt als Einführung in die Kunstgeschichte bewährt. Letzterem Zwecke diente es aber in noch höherem Grade förderlich der 1859 erschienene „Archäologische Katechismus. Kurzer Unterricht in der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters.“ Die nähere Erläuterung dieses Titels: „mit Rücksicht auf das in den kgl. Preuss. Staaten der Inventarisierung der kirchlichen Kunstdenkmäler amtlich zu Grunde gelegte Fragenformular bearbeitet“, erklärt die Entstehung. Als Ziel wird bezeichnet, „den Geistlichen eine kurze und bequeme Einleitung in die kirchlichen Altertümer unseres Vaterlandes an die Hand zu geben.“ Eine 2. Auflage folgte 1872; eine 3. Auflage mit wesentlicher Vermehrung des Inhaltes und eingehenderer Berücksichtigung der Entwicklung besorgte nach dem Tode des Verfassers Heinrich Bergner 1898. Auch hierin zeigt sich der auf Erlernung der Realien in erster Linie gerichtete praktische Sinn Ottes. Vorher (1858) veröffentlichte er eine ursprünglich für die Gruberische Enzyklopädie bestimmte „Glockenfunde“, die in ihrer 2. Auflage (1881) als die heute noch beste Behandlung dieses Gegenstandes bezeichnet werden darf. Zur Ergänzung dient ein nachgelassenes Bruchstück „Zur Glockenfunde“, welches in der oben genannten, auf Veranlassung der historischen Kommission der Provinz Sachsen herausgegebenen Schrift von Julius Schmidt mitgeteilt ist. Das letzte größere Werk, welches Otte in seiner wissenschaftlichen Unermüdblichkeit plante, war eine Geschichte der deutschen Baukunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. Im Jahre 1874 war der in Lieferungen erschienene 1. Bd., „Geschichte der romanischen Baukunst“, fertig; das Unternehmen geriet dann ins Stocken und fand keine Fortsetzung. Der ganzen Eigenart des Verfassers entsprechend überwiegt in diesem Buche, das durch neuere Forschungen und Publikationen antiquiert ist, das Archäologische. Ein Torso blieb auch leider die von Ferd. v. Quast in Gemeinschaft mit ihm herausgegebene „Zeitschrift für christliche Archäologie und Kunst“; sie brachte es nur auf 2 Bde (Leipzig 1856 u. 1858). Mehr zurückgetreten sind auch seine „Grundzüge der kirchlichen Archäologie des Mittelalters“ (1. Aufl. 1855; 2. Aufl. 1862 unter dem entsprechenden Titel: „Geschichte der kirchlichen Kunst des deutschen Mittelalters in ausgewählten Beispielen“). Groß ist die Zahl der in verschiedenen Zeitschriften und sonst gedruckte Aufsätze und Beiträge Ottes zur Geschichte der kirchlichen Kunst (ein Verzeichnis bei Julius Schmidt a. a. O.).

Der unermüdet thätige Mann, der durch seine freundliche Bescheidenheit und wissenschaftliche Vereinnahmung sich zahlreiche Freunde und Gönner erworb, war durch die Ehrenmitgliedschaft angesehener Geschichts- und Altertumsvereine ausgezeichnet. Der Begründer des Germanischen Museums, Freiherr v. Nussel, veranlaßte seine Berufung in den Gelehrtenauschuß des Museums. Die theologische Fakultät in Berlin verlieh ihm die theologische, die philosophische Fakultät in Halle die philosophische Doktorwürde. Von dem Ertrage seiner Arbeiten zehren heute und werden noch lange zehren protestantische und katholische Forscher und Freunde kirchlicher Kunst. **Viktor Schulze.**

**Otter, Jakob**, Reformator in Kensingen, Reckartsteinach, Solothurn, Aarau und Eßlingen, geb. c. 1485, gest. 1517. — Literatur: Susann, Jak. Otter (1893) Reim, Eßlinger Reformationsbl.; ders., Blarer; Freiel, Blaurer; ders., Anecdota Brentiana; Salzmann, Ref.-Gesch. von Eßlingen, Mstr. (gibt wertvolle Nachrichten aus dem Eßl. Archiv). Ueber Otters Vertreibung aus Reckartsteinach 3098 24, 604 ff.

Jakob Otter, Enkel des Bauern Herm. Otter in Udenheim (Philippsburg), Sohn des Hans O., Schneiders und Mitglieds des Rats und Gerichts zu Lauterburg im Elsaß, und der Brigitta Mulin von Lauterbach, verlor mit sechs Monaten die Mutter, mit drei Jahren auch den Vater. Sein Bruder, wahrscheinlich Joh. O. von Speier 1506 in Tübingen (Moth, Mstr. d. Univ. Tüb. 365), 1512 in Heidelberg (Töpfe, Matr. d. Univ. H. I, 185), war später Prädikant bei Straßburg, eine Schwester in Lauterburg verheiratet. Der Waisen nahmen sich des Vaters Brüder, Mich. O., Buchhändler in Speier

(Panzer, 8, 399; 365 Ab N. 18, 238), und wahrscheinlich von ihm, T. in Mendenheim, der 1525 am Bauernkrieg beteiligt war und 1527 begnadigt wurde (Kienling, Gesch. d. Bisth. zu Speyer 2, 261) an. Jakob T. wuchs in Speier auf und wurde schon als Knabe Jak. Wimpfeling, den damaligen Temprediger und die Humanisten (s. 7. Jahrg. Gallus), den späteren Temprediger, und Job. Wader (Vigilius) kennen. Die beiden letzteren müssen auf den Bildungsgang Otters Einfluß gehabt haben. Am 1. Oktober 1507 kam er nach Heidelberg, wo er 1507 Baccalaureus wurde (Topke 1, 156). In diesem Jahr siedelte er nach Straßburg als Sekretär Weilers von Kaisersberg (familiaris) wie Pflüger des Klosters der Heuerinnen über und gab dort Werke seines Meisters (Bd. 6, 131, 25 n.), aber auch 1510 den Sermo de passione von Job. Serien (M. Musa. 1515) heraus. Nach Weilers Tod begab sich T. zu neuem Studium der Theologie unter John Briccius, den er 1513 theologorum decus atque unica salus nennt (Widmung des Peregrinus), der Philosophie unter dem Marthäuser Greg. Heydich und der Jurisprudenz unter Jafius nach Freiburg, wo er in der Marthause wohnte, wie Alb. Kraus, der spätere Propst von Wolfegg und Weihbischof in Brixen, ohne Mönch zu werden. Er gab auch hier noch bis 1513 einige Werke Weilers heraus, zu denen Urb. Nieger (Abegius) carmina beisteuerte, aber später webten es ihm die Erben. 1511 wurde T. Examinator der Bursa, 1515 Magister, 1517 Licentiat zugleich mit Kraus und Alf. Schedlin, dem Freund Oberlins, später Pfarrer zu Mettenburg a. R. (M. WMG 1887, 93). Seinem Bildungsgang entsprechend war T. damals ein fremder Humanist.

1518 erhielt Otter vom Prior zu St. Ulrich die Pfarrei Wolfenweiler bei Freiburg, wo er schon 1520 als eifriger Anhänger Luthers wirkte, wurde aber 1522 in das öfter reichliche Städtchen Kenzingen, das Wolf von Hürtheim im Pfandbesitz hatte, als Pfarrer berufen. In ruhiger Mäßigung arbeitete er hier mit großem Erfolg im Sinne der Reformation, hielt Messe und Taufe deutsch und teilte das Abendmahl sub utraque aus. Der Mitter mußte anerkennen, daß der Gebersam gegen die Obrigkeit wuchs, die Sittlichkeit sich hob, Fuchen und Trinken abnahmen. Wegen den Vernunft der Keterei und des Aufruhrs verteidigte T. sich durch Veröffentlichung seiner Predigten über die Epistel S. Pauli an Titum (Straßburg 1521, gewidmet dem Markgrafen Ernst von Baden). Todesmutig erbot sich T. zur öffentlichen Rechenschaft, als ihn der bischöfliche Fiskal zweimal citierte. Der Rat schützte ihn. Aber Erzherzog Ferdinand, welcher selbst in den Breisgau kam, forderte Otters Entfernung. Der Landtag drang unter dem Einfluß der zahlreichen Prälaten und des unadabharlichen Freiburg auf Gewaltmaßregeln. Am 2. Juni 1521 wollte T. aus Schonung gegen seine Gemeinde das Städtchen verlassen, man hielt ihn aber zurück, doch die Gefahr wuchs. Da zog T. am 24. Juni, begleitet von 150 Bürgern aus der Stadt, welche die Freiburger besetzten, in das Gebiet des Markgrafen Ernst und dann nach Straßburg, wo man T. und die von den Freiburgern ausgesperrten Kenzinger gastlich aufnahm. Ferdinand übte strenges Gericht. Nur unter harten Bedingungen durften die Ausgeschlossenen heimkehren. Dem Stadtschreiber aber wurde am 7. Juli auf dem Aichenbaufen von verbrannten deutschen Evangelien und lutherischen Büchlein das Haupt abgeschlagen.

T. wurde noch 1521 auf Empfehlung Straßburgs nach dem Tod des letzten kath. Pfarrers von dem eifrigen Anhänger Luthers Hans Landschad, der in zwei Flugblättern für die Reformation eingetreten war (Mitt. Schriftstellers Adelige der Reformationszeit I [1899], S. 23) zum Pfarrer in Neckarsteinach bei Heidelberg bestellt. Hier gelang es ihm ohne allen Zwang, die ganze Gemeinde für den neuen Glauben zu gewinnen. Die Messe wurde bald abgeschafft und nach Verkauf der Kirchenornate ein kirchlicher Armenkasten gegründet. Mit dem tapfern Mitter, der mehr als hundertmal sein Leben für den Kaiser und den Kurfürsten von der Pfalz gewagt hatte, und dessen Gattin Margareta von Fleckenstein, wie mit ihren Söhnen und Schwiegertöchtern war T. in gegenseitiger Hochachtung aufs innigste verbunden. Wie groß sein Einfluß auf die Gemeinde war, bewies das frühe Frühjahr 1525, wo die Bauern sich ringsum empörten, während die ganze Gemeinde zu Neckarsteinach im Frieden blieb. Trotzdem drang König Ferdinand und die österreichische Regierung wiederholt auf T.s Entlassung. Er galt ihr noch als der verhasste Kenzinger Versüßter und Aufreißer. Mannhaft verteidigte der Mitter seinen Pfarrer, der seinem Herrn im Frühjahr 1528 die schöne Schrift „Christlich Leben und Sterben“ widmete (Straßburg Balth. Beck, 17. März 1528) und sich gegen die Verleumdungen seiner geschäftigen Gegner mit seinen Predigten über „das erste Buch Moysi“ rechtfertigte (Hagenau W. Selb, April 1528).

Schon damals viel verlästert und angefochten, mußte er leben, wie der Kurfürst

Ludwig von der Pfalz, welchen Ferdinand wiederholt zum Einschreiten gegen den einstigen Meizinger Reformator aufforderte, endlich im Februar 1529 (nicht 1527) Hans Landschad vor das Hofgericht in Heidelberg berief, um von ihm die Entlassung Otters mit Berufung auf des Kaisers Magnade zu erwirken und trotz der mannhaften Verteidigung und Weigerung des Ritters nach vierzehn Tagen mit Gewalt vertrieb. Er wandte sich nach Straßburg, von wo ihn Kapito am 19. April 1529 an Zwingli als Prediger für Solothurn oder als Nachfolger Gligis in Memmingen empfahl (Zw. Ep. 2, 284).

Wirklich kam O. nach Solothurn, wohin ihn der Säckelmeister und einige des Rats beriefen. O. hoffte den ganzen Rat und die Gemeinde zu gewinnen, allein er fand vielen Widerstand. Nur unter großer Unruhe des Volks konnte er auf die Kanzel gehen und predigen. Bald erkannte er, daß seine Stellung unhaltbar war (Epl. Aften), und ging nach Bern, von wo er Ende August 1529 nach Marau berufen wurde. Vergeblich suchten ihn die Solothurner im Dezember wieder zurückzurufen. O. trat jetzt in den Ehestand und schrieb 1530 seinen freilich wenig kindlichen Katechismus „Ein kurz Anleitung“ (Blösch, Gesch. d. Schweiz, ref. Kirchen 1, 105). Beim Gespräch mit den Täufern zu Bern April 1531 wirkte O. als Schriftführer mit und war zur Erhaltung des Friedens zwischen Zürich und den Ursantonen auf den Tagen zu Basel 16. September 1531 und 23. September zu Marau thätig. Man hatte seinen Wert erkannt und sagte ihn für Rempfen und im März 1532 für Augsburg ins Auge (Haller an Bullinger 23. März), aber Blarer gewann ihn für das von ihm reformierte Eßlingen, wohin O. als Leiter der dortigen Kirche am 2. April 1532 berufen wurde. Der Rat zu Bern hatte ihn nach Augsburg nur unter der Bedingung der Rückkehr und nach Eßlingen nur auf ein Jahr ziehen lassen wollen (Haller an Bullinger 20. April).

In Eßlingen hatte Luthers Auftreten frühe die Geister erregt. Der Augustiner Mich. Stiefel deutete schon 1520 die apokalyptische Zahl 666 auf Leo X. Der Wittenberger Scheiterhaufen am 10. Dezember 1520 hatte hier ein Nachspiel, man verbrannte die Glossen des Petrus Hispanus zu Gratians Dekretalen. Luthers Erscheinen in Worms und sein Verschwinden machte den tiefsten Eindruck. Man sah in ihm den unüberwundenen Zeugen, der vor dem großen Sturm und Gewalt der Pfaffen von seinen Freunden verwahrt sei, und hoffte auf sein Wiedererscheinen. Begeistert sang Stiefel sein frisches Lied vom Engel der Offenbarung, ein anderer Augustiner, Luthers Freund Lonicer, fand in Eßlingen Zuflucht und schrieb hier seine „Katechesis“. Der Kaplan Mart. Zuchs bekämpfte mit Eifer die Altgläubigen. Aber am 30. Mai 1522 mußte Stiefel vor den Untrieben des Konstanzer Weihbischofs Fabri und der drohenden Haltung Ferdinands und seiner Regierung in Stuttgart nach Norden fliehen, und Lonicer 1523, Zuchs Ende 1524 die Stadt verlassen. Das Domkapitel Speier, dem die Pfarrei samt dem Zehnten gehörte, und der Pfarrer Balth. Sattler, früher Professor in Tübingen, stemmten sich dem Drang des Volks nach Reformation entgegen, während Luther am 11. Oktober 1523 (De Wette 2, 416; EA 53, 213; WA 14, 151) und Zwingli am 20. Juli und wieder am 16. Oktober 1526 (Zw. Op. 2, 3, 1; 7, 488 durch Briefe die Lehre des „Zerkthramen“ bekämpften und die Gemeinde im evangelischen Glauben stärkten).

Aber der gehemmte Reformationsdrang des Volkes suchte jetzt andere Wege. Die Führer der Täufer, Wilh. Reublin, der gewandte Basler und Züricher Agitator, und der „Schulmeister von Wien“, Christoph Freisleben von Linz, fanden in Eßlingen großen Anhang, bis der Rat 1528/29 mit Strenge, in einigen Fällen selbst mit dem Schwert Einhalt gebot.

Man mußte in der Reformation weiter kommen, wenn auch der einst als Humanist für Luther begeisterte, aber jetzt wieder altgläubige Eßlinger Gesandte Holdermann sich weder in Speier 1529 den Protestierenden noch in Augsburg den Bekennern anschloß. Da das Domkapitel Speier den altgläubigen Sattler nicht entfernte, verbot ihm der Rat am 28. Juni 1529 alle Amtstätigkeit, forderte energisch Ernennung des Mart. Zuchs zum Pfarrer, lehnte alle von Speier gesandten Kandidaten ab, bestellte am 11. August 1531 Leonh. Werner zum Prediger und berief zugleich mit dem Anschluß an den schmalkaldischen Bund Ambros. Blarer (s. Bd III, 252) als Reformator, der von Ende September 1531 bis Sommer 1532 das Werk vollendete und auf Otter aufmerksam machte. Mitte Mai traf Otter in Eßlingen ein, worauf Blarer Anfang Juli abzog. Die Stellung des neuen Pfarrers und Leiters der jungen Kirche war von Anfang keine leichte, wozu das Zusammenwohnen mit Zuchs beitrug. Dieser, ein Eßlinger von Geburt, seit lange dort thätig, begabt, redfertig, schriftkundig, aber hitzig, ertrug es schwer, daß Otter das ihm zuerst zugedachte Amt bekommen hatte, und verdächtigte ihn auf jede Weise, seine



Herkunft, seine Thätigkeit in Kenzingen, seinen Wandel (er sei ein *Schlichter* und schlage täglich seine Frau), seine amtliche Wirksamkeit (er halte sich nicht an *Recht* und *Trennungen*), seine Stellung zu den andern Kirchendienern, welche *Juchs* gegen *O.* *gegen* *seiner* Lehre und besonders gegen den *O.* ergebenen unverwundlichen *Kaplan* *Juch* *an* *seiner* *Lehre* *aufbezte*. Bald war klar, daß *O.* und *Juchs* nicht nebeneinander *leben* konnten. *O.*, der in heftiger Erregung und im starken Bewußtsein seiner *Unzulänglichkeit* sich auch wohl fortreißen ließ, wollte seinen Abschied nehmen. *Blarer* dachte daran, ihn als *seins* Nachfolger nach *Ulm* zu empfehlen, der *Nat* aber, der *Juchs'* Treibereien in ihrem *Wort* erkannte, entließ ihn. Er wandte sich zunächst nach *Konstanz* zu *Blarer*, kam dann als Pfarrer nach *Müllten* bei *Essenburg*, 1535 nach *Neussen* (*Württ.*) und starb *Dezember* 1542 in *Ulm* auf der Rückkehr vom *Türkenfeldzug* nach *Ungarn*, den er als *Feldprediger* mitgemacht hatte.

*O.* arbeitete nun mit großem Eifer am Ausbau der Reformation, bekämpfte die *Altgläubigen*, die am 25. Juli 1532 ganz aus dem *Nat* kamen, aber am *Samstag* in der *Kindergrasse* beim *Barfüßerkloster* vor den Häusern saßen und von *Holdermann* und *Mintenberg* sich *bear* 15 beiten ließen, drang auf Beseitigung altererbter Mißstände (*Anfang* bei *Traunungen*, *Sindelgebell* in der Kirche, *Wandel* durch die Kirche während des *Gottesdienstes* mit *Traglasten*, *Holz*, *Flaschen* zc., *Anzucht*, *Kontubinat* der altgläubigen (*Geistlichen*), schuf 1533 eine *Gottesdienstordnung*, 1534 eine *Kirchenordnung* und bestellte geeignete *Leuten* zu *Siechenröstern*. Besonders bemühte sich *O.* um *Hebung* des *Jugendunterrichts* und des *Schulwesens* unter *Trennung* 20 von *Knaben* und *Mädchen*. Seinen *Katechismus* gab er 1532 in *neuer* *Bearbeitung* unter *Milderung* einzelner Härten, namentlich im *Artikel* vom *Abendmahl* heraus (*Ein kurze* *in* *die* *bekannt* *redteig* *schaffener*, *Christenlicher* *leer* *und* *glaubens*, für die *finder* und *ernstlichen*. *M.D.XXXij* *Strasbourg* v. *Drucker*, aber durch *Matth. Apianus*) und hoffte, damit auch älteren *Leuten* zum *Selbstunterricht* zu dienen (*Anfang*: 25 *Was* *hütu*? *Ich* *bin* *ein* *Mensch*. *Wobey* *wenstus*? *Daby*, *das* *ich* *ungerecht* *bin*, *ein* *sünder* *und* *müts* *werdt*. *Hauptstücke*: *Gesetz*, *Glauben*, *Gebet*, *Taufe*, *Abendmahl*). Zu letzterem Zweck gab er mit seinen *Amtsbrüdern* *L. Werner*, *Steph. Schäffer*, *Wolfg. Möder* gen. *Böhm* von *Ellbogen*, *Jak. Ringlin* 1534 eine *kurze* *Summa* des *Glaubens* mit einer nach *Wegfall* den alten *Sterbsakramente* *wichtigen* *Anleitung* zur *geistlichen* 30 *Behandlung* der *Kranken* und *Sterbenden* heraus (*Ein* *kurz* *underrichtung* und *bekantnis* des *glaubens* in den *fürnemen* *stücken* *unsser* *christlichen* *Religion*, *Die* *einfaltigen* *im* *glauben* *zu* *befestigen* *und* *von* *allem* *zand* *zu* *warer* *einfest* *und* *besserung* *zu* *richten*. *Ein* *kurzer* *bericht* *bey* *den* *kranken* *und* *in* *sterbenden* *nöten* *zu* *gebrauchen*. Für die *kirch* *zu* *Eßlingen* *Anno* *M.D.XXXIII*. *Gedruckt* *zu* *Strasbourg* *durch* *M. Apianum* *Anno* 35 1534). *O.* ließ das *Büchlein* von *Haus* *zu* *Haus* *austeilen*, daß die *Leute* „*Uriede* hätten, sich der *täglichen* *Predigten* *zu* *erinnern* und sich *hinfort* mit *böberem* *Aleiss* an die *öffentlichen* *Predigten* *zu* *verfügen*.“ *Blarers* *Bannordnung* milderte *O.*, um nicht den *glühenden* (!) *Doct* *zu* *lösch* und *mehr* *Unrat* als *Besserung* in die *Kirche* *zuführen* (*Bl. B.*).

Gegen die *Täufer* trat *O.* kräftig auf, wie schon 1528 zu *Neckarsteinach*. *Schwenkfeld*, der von *Strasbourg* nach *Eßlingen* kam, näherte sich *O.* freundlich, wurde auch von ihm *gastlich* *angenommen* und in *Gegenwart* *angesehener* *Bürger* über *seine* *Lehre* *befragt*, wobei *Schwenkfeld* die *Lehre* der *Täufer* und *Luthers* *Abendmablslehre* *verwarf* und *artig* *O.s* *Katechismus* *lobte*. Bald aber erkannte *O.* die *Gefahr*, welche *Schwenkfeld* 15 der Kirche bereitete, und sorgte für *Verbot* des *Besuchs* der *Schwenkfeldischen* *Predigten* in *Köngen* und *Stetten*.

Große Schwierigkeit bereitete *O.* 1534 die Reformation des *Herzogtums* *Württemberg*, denn mit ihr kamen neben *Zwinglianern* *strenge* *Lutheraner* in *seine* *unmittelbare* *Nähe*. *O.* selbst, der dem *Kanzler* *Knoder* *befreundet* war, wurde nach *Stuttgart* *be* 50 *rufen*, um neben *Ulber* von *Heutlingen* im *Juli* in *Stuttgart* *zu* *predigen*, worauf ihn der frühere *Hofprediger* des *Herzogs* *Ulrich*, *Joh. Garling*, in *Gegenpredigten* *bekämpfte*, während der bisherige *Hofprediger* des *Landgrafen* *Philipp* von *Hessen*, der im *August* *Ulrichs* *Hofprediger* wurde, der *derbe* *Kon.* *Tinger* in *Eßlingen* bei *einem* *Gastmahl* vor *angesehenen* *Männern* *O.* *verdächtigte* und *sie* *maunte*, ihren *Prediger* *O.* *so* *wenig* 55 *zu* *hören*, als die *Papisten*. Auch die *Heutlinger* waren mit *O.s* *Abendmablslehre* *unzufrieden*. Dieser hatte den *ganzen* *Streit* von *Anfang* als *Verstrick* *angesehen*, wenn er auch auf dem *Standpunkt* der *Oberdeutschen* *stand*, und *begrüßte* *Bürgers* *Wirken* für die *Konfördie* mit *Freuden*. Dieser *vertrug* *O.* auch mit den *Heutlingern*, als er im *August* 1535 in *Schwaben* *weilte*. Allerdings *wirbelte* eine *voridnelle* und *mißverständ-*

liche Aeußerung Otters (inter pocula!) zu Camstadt in Gegenwart des herzoglichen Leibarztes Franz Scheerer und anderer vielen Staub auf. Die Mißgünstigen behaupteten, O. habe geäußert, Luther habe sich zu Zwinglis Lehre bekehrt. Aber O. gelang es, die Werten zu zerstreuen und mit Brenz und Schnepf in freundliche Beziehungen zu kommen, die er am 26. August 1535 zu sich einlud. Ja O. wandte sich gleich dem Rat zu Eßlingen (19. August 1535) persönlich an Luther, dem er sein Glaubensbekenntnis sandte, worauf Luther am 5. Oktober eine herzliche, vertrauensvolle Antwort gab (De Wette I, 670 Gf. 55, 110 An. Brent. 152 ff.).

Am Mai 1536 durfte O. den Mann, für den er schon 1520 begeistert war, persönlich kennen lernen. Er zog mit Bucer und den Oberdeutschen nach Wittenberg, um sich dort mit Luther selbst zu verständigen und die Konfördie abzuschließen (21./25. Mai). O. reiste über Hall zurück, um Brenz einen Brief von J. Menius als Denkmahl des Friedens zu bringen (An. Br. 188), und übernahm die Aufgabe, Blarer für die Konfördie zu gewinnen, freilich ohne Erfolg.

In Eßlingen befestigte sich Otters Stellung. Er erhielt 200 Gulden Gehalt und wußte seine kirchliche Thätigkeit zum Mittelpunkt des geistigen Lebens zu machen. Die Teilung der Stadt in vier Pfarren durch Blarer widersetzte ihm, er vereinigte die ganze Gemeinde um seine Kanzel, übernahm aber freiwillig den „Kinderbericht“, den er auch in den Nissalen Mettingen und Nüdern monatlich halten ließ, und das allgemeine Gebet, sorgte auch für Hebung des Gemeindegefangs und die Föhrung des Taufregisters. Der ganzen evangelischen Kirche erwies Otter einen Dienst durch sein treffliches „Bettbüchlein, für allerley gemein anligen der Kirchen, fleißig zusammen bracht, durch M. Jacob Ottern, Pfarrhern zu Eßlingen.“ (Gedruckt zu Straßburg bei Wendel Nibel im Jar M.D.XXXVII. Neue Ausgabe 1741.) Vgl. die schöne Charakteristik bei Beck, Erbauungsliteratur der ev. K. Deutschlands, S. 189. Was O. über den Wert des Gebets und den Gebrauch der gedruckten Andachtsbücher sagt, ist sehr beachtenswert.

Unter den Schrecken des Schmalkaldischen Krieges und der spanischen Soldateska der Mäißers litt mit ganz Schwaben auch Eßlingen. Vor dem schwersten Schlag, der Niederlage bei Mühlberg und dem Interim, wurde Otter hinweggenommen. Er starb Anfang März 1547 (jedenfalls vor 15. März). Seine Gattin muß ihm bald gefolgt sein. Der Bürgermeister Leonb. Psosi übernahm selbst die Vormundschaft über Otters Kinder. Seine Bibliothek kaufte der Rat. Eine Tochter, die nach Turlach verheiratet war, nahm zwei schon 1552 gestorbene Schwesterkinder zu sich. Ein Sohn war 1552 bei einem Schneider in der Lehre.

Otter, eine kleine schwächliche Gestalt (in den Ref. Briefen *virunculus, homuncio, pusillus*), war wirklich, wie ihn Bucer schildert, *homo non doctrina tantum, sed etiam christianis virtutibus ac praesertim modestia, temperantia, caritate insignis, vitae innocentis, doctrinae purae, ab omni fastu alienus ... ad omnia ecclesiae nostrae tractandae negotia maxime dexteritatis*, wenn auch der von Zuchz persönlich bearbeitete Blarer klagt: *scio plus satis ipsum indulgere suis quibusdam affectibus, quos exemptos sibi vellem*. Der einst von den Altgläubigen als „Aufrührer“ verlästerte Mann hat in seinen Schriften stets die Pflicht des Gehörsams gegen die Obrigkeit und des Gebets für sie gelehrt.

Boßert.

Otterbeimianer j. d. M. Baptisten Bd II S. 390, 7 ff.

Otto, Anton j. Bd I S. 590, 35 ff.

Otto, Johann Karl Theodor, gestorben in Dresden am 11. Januar 1897. — Unsere Zeit, Jahrbuch zum Konversationslexikon, Bd 2, Leipzig 1858, S. 796; Konst. von Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich, Bd 21, Wien 1870, S. 138 u. 510; G. Frant, Die k. k. evangelisch-theologische Fakultät in Wien, Wien 1871, S. 59 und Evangelische Kirchenzeitung für Oesterreich, 1887, Nr. 22.

Otto (seit 1871 Nitter von Otto), geboren in Jena am 4. Oktober 1816, daselbst ein Schüler des bekannten Pädagogen Heinrich Gräfe, ausgebildet auf dem Gymnasium in Weimar, wo er des Generalsuperintendenten Möhr, im Hinblick auf die Überzahl der Kandidaten, vom Studium der Theologie abmahnende Stimme überhörte, bezog 1838 die Universität seiner Vaterstadt, schloß sich besonders an den damaligen Princeps theologorum Jenensium Baumgarten Crusius (j. Bd II, 166) an und hat von diesem ein reiches Erbeil gelehrten Wissens überkommen. Bereits 1813 stellte der Cicero redi-

vivus Ciditadt ihm der gelehrten Welt als Juvenis commendatus, quem ex scholis nostris satis cognitum nobis ac probatum diligenter commendaremus, nisi editis eruditionis atque industriae praeclaris specimen exhiberet ipse iam verissimam commendationem parasset. Seine prävalente Schrift „De Justini Martyris scriptis et doctrina“ (Jenae 1811. Hal. 1812. 2. Aufl. 1813) überh. Allg. Encyclopädie, 2. Abth., Bd. 30 „Justinus der Apologet“, und in der allg. kais. Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vorlesung „Zur Charakteristik des Justinus, Philosophen und Märtyrers“, Wien 1852) bestimmte den Weg seiner theolog. Studien. Sein Lebenswerk wurde das neunbändige „Corpus Apologiarum christianorum saeculi secundi“ (Jenae 1812 ff., 2. Aufl. 1817 ff., 3. Aufl. 1876 ff.), eine auf Grund in vorher nicht gekannter Vollständigkeit zusammengebrachten handschriftlichen Materials, mit einer alles berücksichtigenden Sorgfalt und Fleißigen ausgeführte tüchtig eregetische Ausgabe der Werke Justins sowie der übrigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts: Tatianus, Athenagoras, Theophilus, Hermias, Quadratus, Minucius, Primitius, Miltiades, Melito und Apollinaris. In seiner Habilitationschrift „De epistola ad Diognetum s. Justinii philosophi et martyris nomen prae se ferente“ (Jenae 1815) hat er die Echtheit des Briefes gegen Zornich nicht ohne Gegenarbeit zu verteidigen gesucht. Seit 1818 außerordentlicher Professor in Jena und Ehrenmitglied der theologischen Fakultät zu Königsberg hielt er kirchenhistorische und neutestamentliche exegetische Vorlesungen. Im Jahre 1851 wurde er, der erste Ausländer neben König, dem Philologen, und Brücke, dem Mediziner, überhaupt der dritte als akademischer Lehrer nach Wien berufen. Protestant an die k. k. evangelisch-theologische Fakultät zur Professur der Kirchengeschichte berufen, war, so lange er bestand, Mitglied des k. k. Unterrichtsrates (1863—67), erhielt in Ansehung seiner eifrigen und erfolgreichen Thätigkeit im Lehramt Titel und Charakter eines k. k. Regierungsrates, die goldene Medaille Litteris et Artibus und den mit Verleihung des Ordens der eisernen Krone verbundenen Ritterrang. Von seinen kleineren kirchenhistorischen Schriften sind bemerkenswerth die Synterische Stipendienrede „De Victorino Strigelio, liberioris mentis in ecclesia Lutheria vindice“ (Jenae 1813), die bei der Feier des fünfzigjährigen Jubiläums der k. k. evangelisch-theologischen Fakultät gehaltene Promotionsfestrede „De gradibus in theologia“ (Vindobonae 1871), endlich die auf Grund eines in der Wiener Hofbibliothek aufbewahrten Manuscript bearbeitete, die Authenticität behauptende, die Integrität verneinende Ausgabe der „Konfession des Patriarchen Gennadius von Konstantinopel“ (Wien 1864). Speziell um die Geschichte der evangelischen Kirche in Oesterreich hat er sich verdient gemacht durch die Herausgabe des „Jahrbuches der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich“, die er als der erste Präsident dieser Gesellschaft für die Jahrgänge 1—13 (Wien und Leipzig 1880—93) beehrte. Darin von ihm die Abhandlungen: „Die Anfänge der Reformation im Erzherzogthum Oesterreich“ 1522—61 (Bd. I) und „Geschichte der Reformation im Erzherzogthum Oesterreich unter Maximilian II. 1564—76“ (Bd. X). Auf exegetischem Gebiete ist er bekannt durch die aus Baumgarten Crusius' literarischem Nachlaß von ihm herausgegebenen Commentare zum Evangelium des Matthäus (Jena 1811), des Markus und Lukas (Jena 1815), sowie durch den Versuch, den apostolischen Segensgruß als eine neutestamentliche Metamorphose des Metakischen oder Maronitischen Segenspruches nachzuweisen (JdTh 1867, 3. 678). 65. Traut.

**Otto I.** Bischof von Bamberg, 1102–1139. *Quellen:* Ekkehl. chron. 1, 3, 1125 MG SS VI S. 263. Relatio de pijs operibus Ottonis ep. Bab. MG SS XV S. 1151. Vita Ottonis auctore monacho Prufeniensi a. d. XI. S. 883. Vita Ottonis auctore Ebone mon. mont. s. Mich. bei Jaffé, Bibliotheca rer. German. V. S. 589. Herboldi dialogus de Ottone ep. Bamb. a. a. S. 693, vgl. zu diesen Schriften Wattenberg, Geschichtsquellen, 6. Aufl. II, S. 182. *Aufgaben bei Hermann, Episcopatus Bambergensis*, S. 10–11. *Wattenberg* 1802. *Darstellungen:* 2 Giesebrecht, Wendische Geschichte II, S. 219–51; 3, 61–5. *Leberecht, Kaiserzeit*, 2b III, S. 983 ff.; *Bernhardt, Leben v. Kaiser Otto I.*, Leipzig 1879, S. 153 ff.; *Looschorn, Gesch. des Bistums Bamberg*, 2b II, S. 1 ff., München 1888; *Zuntz, Geschichte des Bischofs Otto I. v. B.*, Götta 1889; *Wiesner, Geschichte der christl. Kirche in Pommern*, Berlin 1889, S. 45 ff.; *Retzsch, Aus der Wendensagen*, Halle 1891, S. 389 ff.; 55. *Band, RG Deutschlands IV*, Leipzig 1904, S. 561 ff.

Um 1660 geboren, nicht aus dem gräflichen Geschlecht Zera von Andechs in Baiern, wie Spätere vermeint, sondern aus adeliger, wenn auch wenig vermittelter Familie in Schwaben, ward Otto dem geistlichen Stande geweiht und eignete sich in einer Kloster- oder Stiftsschule eine tüchtige Bildung an; noch in jungen Jahren kam er an den Hof

des polnischen Herzogs Wladislaw, s. d. Bf. des Herzogs Bolesl. bei Herford II, 6 S. 750. Aus dessen Dienst trat er vor 1190 in den des Kaisers Heinrich IV. über (s. RG D. 3 IV, S. 571, Num. 1). In diese Zeit fällt seine Teilnahme an der Vollendung des Doms zu Speier, Ebo I, 4 S. 593. Wahrscheinlich im Jahre 1101 wurde er Kanzler,

5 Ebo I, 3 S. 592, und schon im nächsten Jahre erhielt er das Bistum Bamberg.

Otto hat sich die Investitur von Heinrich IV. erteilen lassen; wenn er auch vermied im kirchlichen Streite eine ausgeprägte Parteistellung einzunehmen, so war er doch zunächst Anhänger des Kaisers und handelte als solcher. Aber im Jahre 1105 änderte er seine Stellung; er trat auf die Seite Heinrichs V. Wahrscheinlich durch die Un-  
10 möglichkeit, die bischöfliche Konsekration zu erlangen, so lange er auf der Seite des Kaisers stand, ist er zu diesem Parteiwchsel bewogen worden. Anfang 1106 begab er sich demgemäß nach Rom; dort wurde er am 13. Mai 1106 geweiht. Zum Parteimann ist er auch jetzt nicht geworden und die Dankbarkeit gegen Heinrich IV. hat er in seinem späteren Leben nicht verleugnet, s. die Urk. für Mura bei Österreich, Denkwürdigkeiten II,  
15 S. 24. Als der kirchliche Streit von neuem ausbrach, war er nicht zum Abfall von Heinrich V. zu bewegen; er wurde infolge seiner Haltung auf einer Synode zu Friblar 1118 juspensiert (Cod. Udalt. 189 S. 326, Ann. Paderbr. 3. 1118 S. 135 f.), aber er blieb sich treu. Handelnd ist er erst hervorgetreten, als es den Abschluß des Friedens galt. Auf dem Würzburger Konvent im Herbst 1121 scheint er neben dem  
20 Herzog Heinrich von Baiern am entschiedensten die Sache des Friedens vertreten zu haben, s. Ekkeh. ehr. 3. 1121 MG SS VI, S. 256 f. Der Abschluß des Wormser Konkordats konnte ihm demnach nur in jeder Hinsicht erwünscht erscheinen.

Während der Jahre des kirchlichen Streites widmete sich Otto überwiegend der Verwaltung seiner Diözese, er suchte entfremdete Besitzungen zurückzuerlangen, mehrte das  
25 bischöfliche Gut durch Neuwerbungen, baute Kirchen und Burgen, vor allem aber pflegte er die Bestrebungen der Mönche. Es giebt keinen zweiten Bischof, der so viel für sie gethan hätte als Otto. Mehr als zwanzig Klöster sind durch ihn gegründet oder erneuert: in der Bamberger Diözese St. Fides in Bamberg, Michelsfeld, Langheim und Drosendorf, in der Würzburger Mura, Münchaurach, Roth, Reichartshausen, Bessra, in der Regens-  
30 burger Enseldorf, Prüfening, Biburg, Maltersdorf, Münchsmünster, Windberg, in der Passauer Aldersbach, Asbach und Glei, in der Eichstätt Heilsbrunn, in der Halberstädter Heinersdorf, endlich im Sprengel von Aquileja Arnoldstein, Relat. 3 S. 1157.

Doch zu der folgenreichsten Thätigkeit wurde er in den Tagen seines Alters nach der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens berufen. Zu den slavischen Landschaften,  
35 die sich lange gegen das Eindringen des Christentums verschlossen, gehörte Pommern. Hier brachte nun der Friedensschluß mit Polen im Jahre 1120 eine Änderung hervor. Denn damals nötigte Boleslaw III. die Pommern zu der Zusage, das Christentum anzunehmen. Die nächste Absicht des Herzogs, die christliche Kirche in Pommern durch polnische Kleriker begründen zu lassen, mißlang, Herb. II, 6 S. 750. Ebenso wenig Erfolg hatte der  
40 Versuch, mit Hilfe eines italienischen Bischofs etwas zu erreichen, Ebo II, 1 S. 616 ff. Boleslaw mußte sich entschließen, die deutsche Kirche zu Hilfe zu rufen. Daß er das Nächstliegende, die Berufung des Erzbischofs von Magdeburg, unterließ, ist bei der zwischen Magdeburg und Gnesen von lange her bestehenden Eifersucht ebenso begreiflich, wie daß er sich an den in Polen bekannten Bamberger Bischof wandte. Es ist aber das Ver-  
45 dienst Ottos, daß er dem Unternehmen einen deutschen Charakter verlieh. Im Unternehmen wie mit dem Papst, so mit Heinrich V. und den deutschen Fürsten ist er nach Pommern gezogen, Ekkeh. ehr. 3. 1124 S. 262.

In der zweiten Woche des Mai 1124 brach er auf und gelangte über Prag, Breslau, Posen und Gnesen, vom Polenherzog ehrfurchtsvoll empfangen und nach Kräften unter-  
50 stützt, ins östliche Pommern, genauer in den Westen Hinterpommerns, wo an der Grenze der Pommernherzog Wartislaw, der in seiner Jugend zu Merseburg bereits getauft war, den Heilsboten, welchen sein Lebensherr ihm sandte, ehrerbietig aufnahm. Durch seine feste, ruhige Haltung, durch den Glanz seines Auftretens, seine milde und warme Predigt und die mitgebrachten Geschenke wußte Otto, den Abgesandte beider Herzöge begleiteten,  
55 die Pommern zu gewinnen; in der Gegend von Pyritz taufte er alsbald einige Tausende nach verhältnismäßig eingehendem Unterricht. Am 27. Juni gelangte er nach dem damaligen Herzogssitze, der in der neueren pommerschen Kirchengeschichte so bekannten Stadt Cammin, wo die Herzogin ihm nicht minder als ihr Gemahl lebhaftes Entgegenkommen bewies. Auf der Insel Wollin folgten in der reichen Handelsstadt Zulin gefahrvolle  
60 Tage; doch fiel die Stadt schließlich dem Evangelium zu, als Stettin durch Boten des

Polenherzogs bewogen, das Christentum angenommen hatte. Nach Tilsen bin debüte Otto seine Thätigkeit bis Kolberg und Belgard aus. Während seines Aufenthalts begründete er an 9 Orten (Pyritz, Cammin, Stettin, Garz, Lubzin, Julin, Stettin, Kolberg und Belgard) 11 Kirchen; die Zahl der Getauften belief sich auf 22 167. Anfang Februar 1125 verließ er Pommern; am Karfreitag war er wieder in Bamberg.

Freilich wucherte ähnlich wie in den apostolischen Gemeinden auch in der pommerischen Christenheit das Unkraut der alten heidnischen Gewohnheiten fort. Namentlich neigten die heidnischen Priester zum Abfall vom Evangelium, und in Steina glaubte man wenigstens neben dem „deutschen Gott“ (Ebo III, 1) auch die altwälderlich verfahren zu können. So sah sich denn Otto nach 3 Jahren (wahrscheinlich 1128, obwohl einige Forscher 1127, noch andere 1129 rechnen, vgl. hierüber besonders den sehr lehrreichen Exkurs bei Bernhardt), auch durch dringende Briefe aus dem Norden gemahnt, abermals veranlaßt, nach Pommern zu ziehen. Jetzt ging der Weg über Magdeburg und Havelberg, und von Westen her kam Otto diesmal zuerst nach Demmin an der Mecklenburger Grenze, wo er pommerische Kriegsgefangene milden Herzens loskaufte und frei in die Heimat entließ. Bald hernach erschien er auf dem Landtage zu Ugedom auf der Insel gleichen Namens und gewann durch feurige Rede alle Großen des Landes für die Sache Christi, die er dann selbst durch Begründung neuer Gemeinden in Belgast und Güzlow (nördlich von der Peene) und durch Befestigung des Christentums in Stettin und Julin sicherte. Wieder über Polen kehrte er gegen Weihnachten desselben Jahres nach seiner Diözese zurück, wo mannigfache Pflichten als Bischof wie als Reichsfürst seiner warteten, die er in alter Weise, hochgeehrt von den Fürsten des Reichs und namentlich vom Kaiser Lothar, mit regem Eifer erfüllte. Auch den Pommern blieb sein Herz in treuer Teilnahme zugewandt, und zwischen der neuen Kirchenpflanzung und ihrem Apostel bestand eine stete Verbindung. Am 30. Juni 1139 starb Otto fromm wie er gelebt und ward im Michaelskloster beisetzt, der *minister et hospes ac susceptor omnium Christianorum*, wie ihn Bischof Embricho von Würzburg in der Leichenrede nannte.

Allerlei Wunder sollte der Bischof schon auf seinen Missionsreisen vollführt haben; nun knüpften sich Wundererzählungen auch an sein Grab. So erfolgte durch Clemens III. 1189 Ottos Heiligsprechung, der 30. September ward der Tag der Translation seiner Gebeine. Fortan ward in der Bamberger Diözese eine Feier des 30. September, zum Teil auch des 30. Juni als Ottotag bestimmt. In Pommern hat der Ottokult, der sich hier an den 1. Oktober knüpfte, nicht eben weite Verbreitung gefunden. Zeit der Mitte des 14. Jahrhunderts suchte Herzog Barnim III. denselben neu zu beleben, und daher ward z. B. 1376 die Schloßkirche in Stettin als Ottokirche gestiftet. So finden sich denn hier und da noch Reste besonderer für eine Heiligenfeier bearbeiteter Erzählungen von Ottos Leben vor, z. B. in Cammin (vgl. Lipse, *Hymnarium Camminense*, Cammin 1871, S. 24), in Stettin (wo eine kurze Vita im Jakobikirchenbuch existiert), in Greifswald (eine legendenartige knappe Erzählung in der Nikolaikirche, vgl. Pyl, *Katalog der Nikolaikirchenbibl. in Balt. Studd.* XXI, 1866, S. 111); und einzelne Ortlichkeiten Pommerns pflanzen noch Ottos Namen fort, man denke an die Ottoschule in Stettin, die Ottobrunnen in Zirchow (nicht weit von Treptow a. N.) und Pyritz (vgl. Chelopolus ed. Zinzow, *Pyritz Progr.* 1869, S. 10), endlich an das Ottostift (ein Schullehrerseminar) in derselben Stadt, deren Gymnasialaula mit Ottos Bilde geschmückt ist, wie denn das dortige evangelische Gymnasium den 15. Juni zur Erinnerung an die Massentaufe Ottos als Gedächtnistag desselben begeht. (A. Kolbe f.) Hauck.

**Otto I., Bischof von Freising**, gest. 1158. — Seine Schriften: *Chronicon*, herausgegeben von R. Wilman in MG SS XX, 83–301. Davon Abdruck in SS rerum German. 1867. Die an denselben beiden Stellen herausgegebenen *Gesta Frederici I. imp.* sind bedeutend verbessert ediert von G. Waiz in den SS rerum Germanicarum 1881 (ed. 2). Die früheren Ausgaben sind in diesen beiden Bänden genannt. Deutsche Uebersetzung beider Werke in *Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit*, 2. Ausg., XII. Jahrb. Bd. 8.9. — Aus der reichen Literatur verzeichnen wir nur das wichtigere und lassen namentlich die ältere beiseite: G. Waiz in Schmidts *3. f. Geschichtswiss.* II, 110 f.; R. Wilman im *Archiv f. ältere deutsche Geschichtsk.* X, 131–173. XI, 18–76; H. Grotefend, *Der Wert der Gesta Frid. imp. des Bischofs Otto v. Fr.*, Göttinger Diss., Hannover 1870; Sorapensien, *Zur Charakteristik des L. v. Fr. als Geschichtschreiber*, Progr., Greiz 1873; H. Jungier, *Untersuchung der Nachrichten über Friedrichs I. griech. und nermann. Politik*, Berlin 1874; W. Lüdecke, *Der histor. Wert des ersten Buches der Gesta Frid. d. s. v. Fr.*, Diss., Halle 1881, und Fortf. im Progr. Steudal

85: v. Giesebrecht, *Gesch. d. Dtz IV*, 394—398. VI, 291 f.; E. Bernheim in *Mitteil.* 1. Jahrg. für *Scherr. Geschichtsf.* VI, 1—57; R. Hasegagen, *L. v. Nr.* als *Geschichtsphilosoph* und *Machtpolitiker*, Leipzig 1900; Wartenbach, *DGE II*, 271—284. Ueberall die weitere Literatur angeführt. Nachdem dieser Artikel geschrieben war, gab A. Haug eine Charakterisierung Ottos in seiner *MG Deutschlands IV*, 476 ff. — Die wichtigsten Nachrichten über Ottos Leben bringen die *Klosterneuburger Annalen*, *MG SS IX*, 610 f., und *Rahewin, Gesta Frid.* IV, 11 (11).

Otto stammte aus zwei der erlauchtesten Fürstengeschlechter, sein Vater war der Babenberger Zimpold III., Markgraf von Österreich (1096—1136), seine Mutter war 10 Agnes, die Tochter Kaiser Heinrichs IV., welche in erster Ehe mit dem Staufer Friedrich I., Herzog von Schwaben (gest. 1105), vermählt gewesen war und im Jahre 1106 den Markgrafen Zimpold heiratete. Otto war also der Halbbruder König Konrads III. und Oheim Kaiser Friedrichs I. Da er der fünfte aus jener Ehe entsprossene Sohn war, aus der auch noch fünf Töchter und sieben früh gestorbene Kinder hervorgingen, kann er nicht 15 vor dem Jahre 1111 geboren sein, aber auch schwerlich nach dem Jahre 1115, da er schon 1137 zum Bischof erwählt wurde. Sein Vater bestimmte ihn wie seinen jüngeren Bruder Konrad, den späteren Bischof von Passau und Erzbischof von Salzburg, zum geistlichen Stande und machte ihn, als er noch junger Schüler war, zum Probst des von ihm im Jahre 1111 gegründeten Oberherrenstiftes Klosterneuburg bei Wien, nachdem der 20 erste Probst Otto gestorben war. Das geschah, um ihm einen Teil der Einkünfte des Stiftes, das durch einen Stellvertreter verwaltet wurde, zuzuwenden, denn deren bedurfte Otto, da der Vater ihn zum Studium nach Paris schickte. Mehrere Jahre hat er dort studiert und sich die ganze philosophisch-theologische und grammatisch-klassische Bildung der Zeit, die man dort erlangen konnte, angeeignet. Inzwischen hat er für kurze 25 Zeit auch einmal die Heimat besucht. Damals brachte er Reliquien für die Klosterneuburger Kirche aus Frankreich mit, wolle aber nicht angeben, welchen Heiligen die Reliquien zugehörten. Welche Lehrer er zu Paris gehört hat, ist nicht überliefert. In seinen Werken zeigt er sich am meisten von Gilbert de la Porrée abhängig, dessen theologischen Streich mit Bernhard von Clairvaux über die Trinitätslehre er ausführlich und mit entschiedener Parteinahme für Gilbert in den *Gesta Friderici I*, 18. 52—61 dargestellt 30 hat (vgl. Bd VI, 665 f.), obwohl doch diese Episode wenig in den Rahmen jenes Wertes paßte. Zu Paris kann Otto nicht Gilberts Schüler gewesen sein, er mußte ihn zu Chartres aufgesucht haben, und das halte ich wohl für möglich, wenn auch der Klosterneuburger Oberherr, dem wir die Nachrichten über Ottos Jugendzeit verdanken, ihn nur zu Paris studieren läßt. Ferner zeigt sich Otto mit Schriften Hugos von St. Victor (vgl. Bd VIII, 136 ff.) vertraut. Diesen kann er zu Paris gehört haben. Auf der Heimreise von dort übernachtete er einmal mit 15 bedeutenden Mönchen in dem Cistercienserkloster Morimund in der Diözese Langres, dort wurde er mit allen diesen Begleitern Cisterciensermönch. (Das war der Grund, daß sein Vater Zimpold im Jahr 1136 in das von ihm neu- 40 gegründete Kloster Heiligenkreuz Cisterciensermönche aus Morimund berief.) Es geschah kurz vor dem Frühjahr 1134. Man darf wohl annehmen, daß diese 16 Männer den Entschluß zur Heimreise schon vorher gefaßt hatten, daß sie sich entschieden, eben in Morimund als Mönche einzutreten, nachdem sie die Brüder dort kennen gelernt hatten. Sicher war Otto durch seine Weltanschauung, durch den christlichen Pessimismus, von 45 dem seine Chronik durchwankt ist, und den er sich doch wohl in Frankreich angeeignet hatte, zu einem solchen Entschluß wohl vorbereitet. In Morimund wurde Otto einige Zeit darauf, aber nicht vor der zweiten Hälfte des Jahres 1136, zum Abte gewählt, doch hat er dieses Amtes nur sehr kurze Zeit gewaltet, denn, nachdem Bischof Heinrich von Freising am 9. Okt. 1137 gestorben war, wählten ihn die Freisinger Domherren wohl vor 50 Ende des Jahres zu dessen Nachfolger. Im folgenden Jahre kam er nach Freising. Das kann jetzt nach dem Zeugnis der gleichzeitigen Annalen von Weibenstein bei Freising (*MG SS XIII*, 53) nicht mehr zweifelhaft sein, obwohl in einer Urkunde von 1138 (schlechter Überlieferung) ein Bischof Mathaus von Freising erscheint, von dem man sonst nichts weiß. Er hat schwerlich je existiert. Bernhards, *Jahrb. Konrad III.* I, 70 f., der jene Annalen noch nicht benutzte, meinte, Otto sei um die Mitte des Jahres 1138 ge- 55 storben, und berechnete nach Datierungen von Urkunden, daß er zwischen 6. November und 2. Dezember desselben Jahres zum Bischof geweiht sei. Sicher empfangt er erst von Konrad III., nicht mehr von Veitbar III., die Negalien. Über die Verwaltung seiner Diözese und seine Teilnahme an den Reichsgeschäften schweigen wir hier und bemerken 60 nur, daß er mit den Wittelsbacher Pfalzgrafen von Bayern, den Böggen des Freisinger

Demüthiges, in schwere Streitigkeiten geriet, ein heftiger Aufstand gegen die Wirtelsbacher in der Chronik (VI, 20) zeigt, wie sehr Otto gegen sie erbittert war.

In den frühen Zeiten Konrads III., da der Kampf zwischen Trüakern und Welfen das Reich durchzehrte, da dem Könige nichts recht gelang, in den Jahren 1143–1146, schrieb Otto seine Chronik in acht Büchern, die er mit einer Widmung an Hermann (den Abt von Ottheimern, wie man gemeint hat) sandte. Es ist ein Werk, wie es bisher im Mittelalter nicht existierte und auch später nicht wieder geschrieben werden ist. Es ist eigentlich keine Chronik, und Otto hat das Wort auch nicht so genannt, sondern er gab ihm den Titel „de duabus civitatibus“, denn in volligem Anschluß an Augustin will er den Kampf darstellen der civitas dei gegen die civitas diaboli oder terrena. Die civitas dei ist ihm wie bei Augustin bis auf Christus die communio sanctorum, die bis dahin lebten. Von Christi Geburt an wandelt sich der Begriff wie bei Augustin, und die civitas dei ist nun das rechtschläufige Christentum im Kampfe gegen das Heidentum und die Ketzereien. Von Theodosius dem Großen an, da diese beiden Widerwärtigen im wesentlichen besiegt sind, kann er daher eigentlich nicht mehr von den zwei civitates, sondern nur von der civitas dei schreiben, die er der ecclesia gleichsetzt. Aber diese ist wie bei Augustin ein corpus permixtum, in ihr sind die Auserwählten und die Verworfenen enthalten, die wahren Gottesbürger unter den ersten sind ihm „die Mönche und die mönchisch disziplinierten Mönche nebst den Kreuzfahrern, wie er an einer Stelle erweiternd hinzufügt“ (Bernheim). Das zweite Vorbild, dem Otto, wie er ausdrücklich sagt, neben Augustin folgt, ist Orosius. Wie dieser den Zweck verfolgt, zu zeigen, daß zu allen Zeiten Unheil und Verderben in der Welt geherrscht haben, nicht erst zur Zeit des siegreichen Christentums, ist der Grundtext, auf den die Chronik gestützt ist, dieser: die Welt ist ein Jammerthal, Unheil und Verderben walten, und stets wird es schlimmer und häßlicher in der Welt, und das ist die Schuld der Bösen, der eives Babyloniae munda-25  
dique amatores, und schon wäre wegen des Bösen, das überall herrscht, die Welt untergegangen, wenn Gott sie nicht noch wegen der Verdienste der Gottesbürger, deren Anzahl jetzt groß sei (im Eiferienlerorden besonders, nämlich), erhalte. Diese trübe Stimmung entspricht der trüben Lage der Dinge zur Zeit Konrads III. Unter steter Variierung dieser Gedanken erzählt Otto die Geschichte von Erschaffung der Welt bis auf das Jahr 1146 in sieben Büchern. Eindringende Quellenforschung zu diesem Zweck anzustellen, war seine Sache nicht, zumeist folgt er der Chronik Arnulfi Ekkebards bis zum Jahre 1106, wenn er auch für die ältere Zeit andere Werke, wie besonders Orosius' Historiae und des Eusebios Kirchengeschichte in der Übersetzung Rufins' herangezogen hat. Ihm kam es darauf an, den historischen Stoff mit den Ideen Augustins und Orosius' zu durchdringen. Daß das an sich ein Fortschritt gewesen wäre, kann man gewiß nicht zugeben, im Gegenteil, das heißt von unserem Standpunkt aus der Geschichte Gewalt antun, das historische Geschehene in die ihm unnatürlichste Form zwingen, aber darin bestand der gewaltige Fortschritt, daß Otto unter den ihn beherrschenden Ideen versuchen mußte, den überlieferten historischen Stoff geistig zu durchdringen, nach Ursache und Wirkung des Geschehenen zu forschen, somit eine in sich zusammenhängende Geschichtsdarstellung zu liefern, was bisher nur einige Männer, die Geschichte ihrer Zeit schrieben, gethan hatten, während die Chronisten bis dahin die verschiedensten Ereignisse neben einander einfach referierten. Ganz gelungen ist Otto gewiß nicht was er erstrebte, aber es gilt schon viel, es versucht zu haben. Wie Beda seine Chronik mit einer längeren Ausführung über die eschatologischen Dinge schloß, hat Otto seinem Werk ein achtes Buch angehangt, welches über den Antichrist und das jüngste Gericht handelt. Es ist hier um so weniger über diesen Teil noch etwas zu sagen, da er auf seine Quellen noch lange nicht genügend untersucht ist. Vgl. Bädinger in ZB. der Wiener Akad. XCVIII, 325 ff.

In den Jahren 1147 und 1148 nahm Bischof Otto an dem unglücklichen, von Bernhard von Clairvaux erzwungenen, Kreuzzuge Konrads III. teil. Auf dem Zuge in Kleinasien befehligte er eine Heeresabteilung, welche getrennt vom Hauptheer durch die Küstenlandchaften marschierte. Sie wurde völlig aufgerieben. Ganz mittellos und unter den entsetzlichsten Strapazen entkam der Bischof in eine Seefahrt und fuhr von dort zu Schiff nach dem heiligen Lande, besuchte Jerusalem und die für heilig gehaltenen Stätten. Er scheint mit dem Könige Ludwig VII. von Frankreich nach dessen Lande von da zurück gefahren sein, sicher erscheint er 1150 bei dem Abte Bernhard von Clairvaux und überbringt einen Brief von diesem an den König Konrad III., der zwischen diesem und König Roger von Sizilien, da der Krieg zwischen ihnen auszubrechen drohte, vermitteln sollte. Nach seiner Rückkehr in die Heimat wurden die Zustände im Reich zunächst nicht besser.

Der Kampf des Königs gegen die Welfen entbrannte aufs neue. Aber mit dem Tode Konrads III. (1152) stieg eine neue Sonne auf. Friedrich I. stellte den Frieden im Reich her, der lange Kampf zwischen Staufern und Welfen wurde beigelegt, wobei der Bischof von Freising eifrig mitwirkte, Heinrich der Löwe erhielt die beiden welfischen Herzogtümer zurück, die Babenberger wurden in der Südostmark unabhängig von der Oberhoheit der Herzoge von Baiern, die Reichsgewalt in Italien wurde mit Kraft wieder hergestellt, der König zum Kaiser zu Rom gekrönt. Die traurigen Zeiten hatten sich gewandelt in friedliche, glückliche. Bischof Otto wurde auch öfter als unter Konrad III. zu den Reichsgeschäften herangezogen.

Er sagt im Prolog zum I. Buch der Gesta, er hätte einen Moment einmal, als während der Vorbereitungen zum Kreuzzuge Frieden herrschte, daran gedacht *pro pacis iocunditate stilum vertere*, das heißt, seine trübe, pessimistische Darstellungsweise aufzugeben. Dazu lag jetzt, da dauernder Friede herrschte, um so mehr Grund vor. Im Prolog zum V. Buche der Chronik sagt er, jedermann sehe ja, wohin es mit dem Reich gekommen wäre. Dieses stand jetzt wieder machtvoll und glanzvoll da. Im Jahre 1157 übersandte Otto seinem Neffen, dem Kaiser Friedrich I., ein an wenigen Stellen abgeändertes Exemplar seiner Chronik, er entschuldigte sich in dem Widmungsbrief an den Kaiser gewissermaßen, daß er das Werk wegen der trüben Zeiten damals *ex amaritudine animi* und deshalb *non tam rerum gestarum seriem quam earundem miseriam in modum tragoediae* geschrieben habe, er erbot sich, nun auch die Thaten des Kaisers (und diese nun freilich in ganz anderem Ton, als Lobredner und mit Verherrlichung des Kaisers) zu schreiben, wenn dieser ihm den Stoff dazu durch seine Notare liefere. Das that der Kaiser in einem Briefe, der vorhanden ist. Nun schrieb Otto vom Sommer 1157 an bis zu seinem Tode die zwei Bücher der Thaten Kaiser Friedrichs I., indem er in dem ersten Buch die Begebenheiten von Beginn des Streites zwischen Kaiser-  
tum und Papsttum unter Heinrich IV. bis zum Tode Konrads III. kurz darstellte, im zweiten Buch die Geschichte der Jahre 1152 bis zum Herbst 1156 erzählte. Es ist ein hochbedeutendes und wertvolles Werk, gleich hervorragend nach Inhalt und Form, ausgezeichnet durch die Benutzung und Mittheilung vieler Aftenstücke, welche dem hohen Reichs-  
fürsten zu Gebot standen. Und es mußte wohl etwas bedeutendes werden, wenn ein Mann in solcher Stellung und mit solcher Bildung die Geschichte seiner Zeit darzustellen unternahm. Wohl hat man manche Unrichtigkeiten und manche Auslassungen getadelt, dabei aber mehr die Anforderungen, welche man an einen Geschichtschreiber von heute stellen darf, im Auge gehabt, und die Bedingungen, unter denen Otto schrieb, zu sehr  
hintangelegt.

Als der Kaiser im Sommer 1158 mit großem Heere nach Italien zog, entband er den Bischof von Freising von der Heerfolge. Otto begab sich nach Frankreich, um an dem Generalkapitel der Cistercienser teilzunehmen. Auf der Reise besuchte er sein Kloster Morimund, dort erkrankte er und starb dort am 22. September. Auf dem Totenbett  
hat er die Brüder von Morimund, wenn er in der oben besprochenen Ausföhrung über den Streit zwischen Gilbert und Bernhard von Clairvaux etwas zu Gunsten Gilberts gesagt hätte, das verlegen könne, so möchten sie das corrigieren. Für die Brüder von Morimund war natürlich Abt Bernhard die höchste Autorität, es konnte ihnen gründlich missfallen, was Otto über ihn da gesagt hatte. Ottos Werk über die Thaten des Kaisers  
empfangt sein Kapellan, der Freisinger Domherr Nabewin, der bei dem Tode des Bischofs anwesend war und ihm die Augen zudrückte, zur Fortsetzung, nachdem er schon die ersten beiden Bücher nach dem Diktat Ottos niedergeschrieben hatte. In den folgenden beiden Büchern hat Otto keinen Teil mehr, wenigstens nicht an der Darstellung, nur Materialien dafür, namentlich Aftenstücke, mag Nabewin aus seinem Nachlaß empfangen haben.

Otto von Freising war eine milde Natur, mit Neigung zum Maßhalten nach allen Seiten. In allen Fragen nahm er eine vermittelnde Stellung ein. Als Philosoph folgte er der mittleren Richtung Gilberts de la Porrée, der auf realistischer Grundlage eine Stellung zwischen Realisten und Nominalisten einnahm, die schroffe Natur Bernhards von Clairvaux war ihm unsympathisch. In der Frage nach dem Verhältnis von Staat und  
Kirche, *imperium* und *sacerdotium*, stand er aufseiten keiner Partei, welche die Rechte des einen oder des andern einseitig verfocht. Bei dieser Veranlagung darf man es als ein Glück für Otto ansehen, daß er das Schisma von 1159 nicht erlebte und nicht gezwungen war, sich für Kaiser Friedrich I. oder Papst Alexander III. zu erklären. So hoch Otto den Cistercienserorden hielt — er soll dessen Mönchsgewand auch als Bischof  
stets getragen haben —, hat er doch in seiner Diöcese ein Prämonstratenserstift gegründet



und zwei Benediktinerklöster, Schreftarn und Zerschdorf, wie er schreibt. Er wird gerühmt, daß er in Freising die philosophischen Studien eingeschärft habe. Daß er dialektische und philosophische Werke selbst verfaßt habe, wie Albert Schweius behauptet, wird doch wohl nur auf Mißverständnis beruhen, da Raberin nicht davon sagt.

C. Holder Eger. 5

**Otto von Passau**, Franziskaner, gest. nicht vor 1386. (C. L. K. n. et. kleinere Schriften II, 189 ff. (= MG<sup>2</sup> XI, 146 ff.); Phil. Strauch in MG<sup>2</sup> XXIV, 71 ff.; Kneller im Kath. Kirchenlex.<sup>2</sup> IX, 1185 ff.)

Von den Lebensumständen des Mannes, der nur als Verfasser der so gleich zu nennenden Schrift geschichtlich merkwürdig ist, wissen wir fast nur, was er selbst in der Vorrede angiebt; da bittet er alle die, welche sein Buch lesen und davon Nutzen haben, daß sie Gott für ihn bitten wollen, er sei lebendig oder tod, als für einen demütigen Bruder, Otto von Passau, St. Franziskusordens, weiland Lehnmeister zu Basel, der dies Buch von Anfang bis zu Ende mit großem Fleiß und Arbeit von Stück zu Stück und von Sinnen (Sentenzen) zu Sinnen allseits gemacht und vollbracht hat an der heiligen Himmelfürstin Abent, Marien der Virmessen des Jahres MCCCCLXXXVI. Demnach war er früher Lehrer am Franziskanerstudium zu Basel und wird sich, als er das Buch vollendete zu Passau aufgehalten haben. Nach einer Angabe im Sbaralea Supplementum scriptorum Franciscani ordinis, Rom 1806, S. 571 (vgl. Kneller a. a. O.) stammte er aus Flandern und war Mitglied der kölnischen Ordensprovinz.

Das Buch, das in Handschriften und Drucken (außer dem letzten, s. u.) den Namen „Die vierundzwanzig Alten“, führt, gehört zu den in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters beliebten erbaulichen Blütenlesen (vgl. B. Wadernagel, Deutsche Literaturgeschichte S. 334. 353). Man sieht sich bei diesen Sammlungen erinnert an die dogmatischen Sentenzensammlungen des früheren Mittelalters, und gleich diesen sind auch sie ein Zeugnis dafür, wie man das Bedürfnis fühlte, sich an die Vorzeit und ihre anerkannten Autoritäten anzuschließen, doch haben sie für die erbauliche Literatur nicht die gleiche Bedeutung gewonnen, wie jene für die Theologie; man hatte auf diesem Gebiete schon gelernt, eigene Wege zu gehen. Auch waren sie nicht gerade für solche bestimmt, die selbst als Lehrer und asketische Schriftsteller auftreten, sondern für die, welche sich ihrer zur Pflege ihres eigenen christlichen Lebens bedienen wollten. Otto bezeichnet die Leser, denen sein Buch dienen soll, als Gottesfreunde, und man wird sich dabei erinnern, daß Basel ein Hauptitz der Frommen jener Zeit, die sich so zu nennen pflegten, gewesen ist. — Unter jenen Sammlungen nimmt, was Reichhaltigkeit des Inhalts betrifft, das Buch Ottos den ersten Platz ein. Nicht ohne Grund rühmt er sich in der Vorrede seines Fleißes und vergleicht sich mit der Biene, die über viele schöne Blumen hinflegend aus ihnen den Saft saugt, um ihn zu Honig zu verarbeiten. So habe er aus aller Lehrer Kunst und Lehre mit viel Mühe herausgezogen, was der Seele nützlich sein mag zu dem ewigen göttlichen Wohlgefallen. Obenan stellt er die hl. Schrift, danach haben die heiligen Lehrer, die Gott den Menschen geschenkt und durch die der hl. Geist alle Wahrheit ausgesprochen hat, ihm gar große Hilfe und Steuer geleistet; aber auch heidnische Sprüche, „die die hl. Kirche nicht verwirft“, hat er nicht verdammt aufzunehmen. Er nennt selbst der benutzten Autoren (in, wie es scheint, völlig prinzipieller, also auch keine Schlüsse zulassender Reihenfolge) 101, und dabei ist die Liste noch nicht einmal vollständig; es fehlen z. B. die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau und Petrus Damiani, die beide im Buche vorkommen. Einzelne Namen sind zweifelhaft; „Bethel“ ist wohl ein alter Fehler für „Belech“, d. h. Johannes Belech (vgl. 12, 8), ein Pariser Theologe des 12. Jahrhunderts; „Agellus“ ist wohl der bekannte Aulus Gellius, der früher durch Mißverständnis Agellius genannt zu werden pflegte. Von den griechischen Kirchenlehrern finden sich (Pseudo-) Ignatius (die im Mittelalter verfertigten lateinischen Briefe!), ferner, der ungeachtet der kirchlichen Verdammung im Abendlande hochangesehene Origenes, Eusebius, Basilus, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Epiphanius, (Pseudo-) Dionysius und ein paar andere; der späteste ist Johannes Damascenus. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Otto sich auf Schriften beschränkt hat, die in lateinischer Uebersetzung vorlagen. Viel größer ist natürlich die Zahl der abendländischen Lehrer, unter denen Cyprian der älteste ist, der Franziskaner Franz von Maro (Fr. Mayronis, gest. 1325) und Nikolaus von Cyra (gest. 1310) die jüngsten. Die Frage liegt nahe, warum Otto die Schriften der deutschen Mystiker ausgeschlossen hat. Nach Kneller, weil sie nicht kirchlich anerkannt waren, nach Wadernagel, dem Strauch zustimmt, weil

diese Bücher leicht zur Hand und jedermann verständlich waren. Die beiden Antworten schließen einander nicht schlecht hin aus; man kann aber noch einen dritten Grund angeben, nämlich, daß man nach herkömmlicher Anschauung die deutschen Schriften als solche geringer wertete. Sie galten wohl als nützlich zur Erbauung für das Volk und wurden insofern, wenn man ihren Inhalt billigte, geschätzt, aber man rechnete sie nicht eigentlich zur Theologie; diese war in den lateinischen Werken der großen Meister enthalten, den eigentlichen Quellen, zu denen jene sich nur, wie man glaubte, als Ableitungen verhielten. Otto wollte also aus den allgemein anerkannten und hochgeachteten Quellen schöpfen, er hat es auch nicht unterlassen, jedesmal den Autor und besonders wenn er (was häufig der Fall ist) von einem Verfasser mehrere Schriften benutzte, den Titel der Schrift, und auch die Zahl des Buches anzugeben. Hieraus läßt sich auch abnehmen, daß er in der Regel nicht aus zweiter Hand geschöpft hat. Ein sicheres Urteil über das Maß seiner Selbstständigkeit und über den Wert seiner Übersetzungsarbeit würde sich freilich erst ergeben, wenn die einzelnen Stellen nach ihrer Herkunft genau festgestellt und mit den Grundtexte verglichen wären — eine Arbeit, der sich bisher noch niemand unterzogen hat.

— Um die gesammelten Stellen dem Leser in angenehmerer Weise vorzutragen hat der Verfasser eine eigentümliche Form gewählt: er legt sie den 21 Mitten der Apokalypse in den Mund, und zwar so, daß diese sie mit Namen des Autors u. s. w. anführen. Was sie in eigener Person reden (oder auch der Verfasser des Buches in der seinigen; beides ist nicht scharf geschieden), ist nur der Mitt, der das Mosaik zusammenhält. Uns kommt es ja freilich seltsam vor, jene den Thron Gottes umgebenden Geister so schulmeisterlich lebrend auftreten zu sehen, doch den Geschmack der Zeit hat Otto damit getroffen, und der bekannte Dominikaner Joh. Nider, hat im folgenden Jahrhundert in seinem Buche von den 21 Harfen ihm nachgeahmt. Die Verteilung des Stoffes, für die die Zahl von 21 Hauptabschnitten gegeben war, ist nicht sehr systematisch; es wird allerdings von dem Menschen als dem Bilde Gottes ausgegangen (1), dann von Gott und wie man ihn findet, geredet (2), und wieder sind die 3 letzten Abschnitte eschatologischen Inhalts; in den mittleren Stücken würde sich aber ein Plan nur auf künstliche Weise darthun lassen; beispielsweise handelt 3 von Reue, Beichte und Buße, 5 vom Gewissen, 9 von der Gnade, 10 vom Glauben, 11 von der hl. Schrift, 15 vom thätigen, 16 vom beschaulichen Leben, 17 vom Gebet. Die ausführlichsten Abschnitte sind vom Altarsakrament und 12 von der Jungfrau Maria, beide in je neun Unterabteilungen, während kein anderer mehr als vier hat. Daß sie aber sonst aus dem Rahmen des Ganzen heraustreten, scheint mir nicht richtig. Dogmatisches kommt ja auch in anderen Abschnitten vor, ganz natürlich, weil für den strengkirchlichen Verfasser das rechte Leben die wahre Lehre zur Grundlage hat, nur wird das Dogma nicht an sich, in scholastischer Weise behandelt, sondern im Hinblick auf seine Bedeutung für die Frömmigkeit angesehen, und das gilt doch wesentlich auch von diesen Abschnitten. Daß aber in ihnen etwas mehr von dogmatischem Stoffe vorkommt (namentlich hinsichtlich der Transsubstantiation und dessen, was mit ihr zusammenhängt), das hat eben darin seinen Grund, daß diese beiden Stücke für das religiöse Leben der Zeit ihre besondere Bedeutung hatten. Der 16. Abschnitt, vom beschaulichen Leben, beschäftigt sich mit der Mystik und diese konnte bei der Stellung, die sie anerkanntermaßen in der Kirche einnahm, ja auch gar nicht umgangen werden, aber aus der ziemlich trockenen Weise, in der der Verfasser davon redet, und aus der Art, wie er eine ganze Anzahl verschiedener Aufzählungen der Stufen, auf denen die Seele aufsteigt, gleichsam zur Auswahl darbietet, läßt sich entnehmen, daß er selbst kein Mystiker im eigentlichen Sinne ist. Überhaupt ist das ganze Buch zwar als der erbaulichen, nicht aber als der eigentlich mystischen Litteratur angehörig zu betrachten. Im übrigen ergibt sich aus dem schon Gesagten, daß der Standpunkt des Verfassers streng kirchlich ist und über das was in der Kirche galt, in keiner Weise hinausgeht — man vergleiche z. B. den Abschnitt über Beichte und Buße. Als Franziskaner zeigt er sich 12, 1 in der nachdrücklichen Behauptung der Freiheit der Jungfrau Maria von der Erbsünde. Jemand eine Ansehung seitens der kirchlichen Autoritäten hatte das Buch also gewiß nicht zu befürchten; daß es aber einem verbreiteten Bedürfnis entsprach, beweist die große Zahl der noch ganz oder teilweise vorhandenen Handschriften (nach d. Anz. f. d. deutsche Altert. II, 288, 28). Es wurde auch ins Niederländische übertragen und im 15. Jahrhundert in mehreren Druckausgaben verbreitet, im 16. Jahrhundert ist es von den Jesuiten viermal herausgegeben worden, und noch 1836 erschien zu Regensburg bei Joh. Manz unter dem Titel „Die Krone der Ältesten“ eine neubearbeitete Ausgabe mit einigen, dem Zeitgeschmack Rechnung tragenden Änderungen. Demnach hat man es in

der katholischen Kirche noch im 19. Jahrhundert als Erbauungswerk brauchbar gefunden. Für uns bleibt ihm jedenfalls ein geschichtliches Interesse in christlicher Hinsicht. Es zeigt, wie man die ältere Literatur auf ihren christlichen Gehalt hin untersuchen und verwerten; es zeigt auch, in welcher Weise man weiterhin, nicht theologisch, sondern stellen das christliche Leben darstellte und nabe zu bringen suchte. Früheren christlichen Dichtern, die in ihren gelehrten Arbeiten von dem Verständnis der Laici durch eine verständliche Darstellung war und dem christlichen Volksleben bildeten solche und ähnliche Werke eine wertvolle Hilfe; für die Kenntnis des religiösen Lebens im ausgehenden Mittelalter hat sie wichtiger als alle dogmatischen Werke der Scholastiker. Z. M. Deutsch.

**Andin, Henri**, genannt **Casimir**, geb. 1638 zu Mézières (Ardennes), ach. 1719 zu Leiden (Niederlande). — Literatur: Barle, Biographie II, 479; Mézières, Mémoires des hommes illustres Bd. I u. 10; Gebr. Haag, La France protestante; Abbé Bonnet, Biographie ardennaise. Paris 1830, Bd II.

Der junge Henri C., Sohn eines Webers, wurde von den Jesuiten zu Charleville in der Rhetorik unterrichtet. Er trat im Jahre 1655 in den Prämonstratenserorden zu Verdun, wobei er den Namen Casimir annahm. In dem dortigen Kloster, dann in der Abtei Boucilly (Picardie), studierte er Theologie und besonders Kirchengeschichte. Als einst, auf einer Reise, Louis XIV. dort ein paar Stunden verweilte, setzte ihn C. durch ein improvisiertes lateinisches Vokabular in Staunen. Dies machte seinen Ordensgeneral, Michel Colbert, auf ihn aufmerksam, so daß er ihm, 1681, den Auftrag gab, in den Archiven der Prämonstratenserklöster alle für die Geschichte wichtigen Urkunden aufzufinden. Zu diesem Zwecke besuchte C. achtzig Abteien in den Niederlanden, Lothringen, Burgund und dem Elsaß. 1683 wurde es ihm erlaubt in Paris zu leben; da kam er nicht nur mit den Benediktinern von St. Maur, wie Baluze und Mabillon, sondern auch mit einigen reformierten Gelehrten, wie Jurien, in Verbindung. Der letztere schon erdünnte seinen katholischen Glauben. Dadurch fiel er aber in den Verdacht der Härte und wurde in die Abtei zu Reims (nahe Beauvais) zur Buße geschickt. Entrüstet über diese Strenge, entfloß er nach Holland (1692), trat zum Protestantismus über und wurde zwei Jahre später an der Bibliothek von Leiden als Unterbibliothekar angestellt. Dort lebte C. fast ebenso zurückgezogen, als wenn er in einer Einsiedelung wäre. Da seine Leidenschaft für die alten Handschriften und Bücher durch keine andere aufgewogen war, so dachte er an die Bedürfnisse des Lebens, nur wenn er seine Lust zum Studium befriedigt hatte. Denjenigen, welche ihn zum Heiraten aufforderten, antwortete er, „daß er den reformierten Glauben aus Liebe zur Wahrheit angenommen und gar nicht, um sich von dem Celibat gezehe zu befreien.“ Er bewahrte strenge Sitte und behielt bis zu seinem Tode die Achtung seiner neuen Glaubensgenossen.

Werke: *Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis*, Paris 1686, in 8°. Es sollte zur Vervollständigung von Bellarminis bekanntem Werke: *De scriptoribus ecclesiasticis liber* (Mem 1613, 1°) dienen, war aber in manchen Stücken fehlerhaft und wurde deshalb von dem gelehrten Engländer Dr. Cave, dem Verfasser einer ähnlichen Arbeit, scharf getadelt. C. wandte mit aller Mühe darauf, sein Werk zu verbessern; er gab ihm eine neue Gestalt, indem es indessen erst nach seinem Tode erschien unter dem Titel: *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis, illorumque scriptis adhuc exstantibus in celebrioribus Europae bibliothecis*, Leipzig 1722, 3 Bde. Es gilt stets mit Recht als ein Hauptwerk in kirchlicher Literatur und geht bis 1160. *Le Prémontré détroqué*, Leiden 1692, in 12°; *Galliae et Belgiae Scriptorum Opuscula*, 1692, 8°; *Trias dissertationum criticarum*, Leiden 1717, 8°.

**Overberg** und der Galliginsche Kreis. J. D. H. Rotterdam, Centumdiegeiten aus dem Leben der Fürstin M. v. Galligins. Münster 1828; *Leben und Tugenden der Fürstin Galligins und ihre Freunde: Rhein. Jahrbuch*, Köln 1810; C. D. Kralle, Geschichtliche Nachrichten über die höheren Verhältnisse in Münster, Münster 1872; L. Gieseler, in d. *Zeitschr. Dinarik*, J. III—V (1862—1865); C. Rahmann, Nachrichten aus dem Leben Münsterländischer Schriftsteller, Münster 1866, S. 218 ff.; R. D. H. Centumdiegeiten aus dem Münsterischen Humanismus (mit einer Anlage über das Leben und Badenwesen in Westfalen), Bonn 1874; J. Galsand, Die Fürstin Amalie v. Galligins und ihre Freunde (1. und 3. Vereinschrift der Göttinger Gesellschaft), Köln 1890; derselbe in den *Ann. Feltm.* Bd 82 und 83; A. Riesen, Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jahrh., Bd 1, Karlsruhe 1882, S. 221—243; A. Rivold, Der Konfessionswechsel im 19. Jahrh.

kleine Schriften z. inneren Geschichte des Katholicismus, I, Jena 1899, S. 209—258). Vgl. W. Bairr, Art. „Stolberg“ in *PKG*?, XIV, 758 ff.

Ueber Overberg insbesondere: (Joseph Keinermann), Bernhard Overberg in seinem Leben und Wirken dargestellt von einem seiner Angehörigen, Münster 1829; C. F. Krabbe, *Leben Overbergs*, ebd. 1831; 2. A. 1846; 3. A. 1864; Alois Knövel, *Bernh. Overberg, der Lehrer des Münsterlands* (Lebensbilder katholischer Erzieher, Bd V), Mainz 1896; H. Herold (i. u. bei Fürstenberg); K. Knote, *Das Schulwesen in Nordwestdeutschland: Rktz 1899, S. IV* (wo auf S. 345 „Overberg“ statt Overbeck zu lesen ist). Vgl. die Artikel „Overberg“ von H. Kämmer in *Schmidt's Encycl. des Erziehungsweßens* V, 607 ff.; von F. H. Neusch in der *NdB*, Bd 25, S. 14 ff.; von Knecht im *KKL*? IX.

Ueber die Fürstin Am. v. Gallizin: (Schlüter), Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin A. v. G., herausgegeben, Münster 1874; (derselbe), Briefwechsel etc., *NB*, ebd. 1876; Fiel, S. J., Fürstin Amalia v. G.; Stimmen aus Maria-Laach 1874, S. 7—9; Joh. Zanßen, Friedr. Leop. Graf zu Stolberg, Freiburg 1882, S. 67 f. 80 f. 199 ff. (sowie in f. früher seb.). 15 1877 f. erschienenen größeren Stolberg-Biographie); Nordhoff, Art. „Gallizin“ in Bd VIII der *NdB*. — Wegen ihres Sohnes Dimitri vgl. unten im Text.

Ueber F. F. W. v. Fürstenberg: W. Eßer, Franz v. Fürstenberg, dessen Leben und Wirken, nebst Schriften über Erziehung und Unterricht, Münster 1842; H. Kellner, Erziehungs-geschichte in Skizzen und Bildern, 3. A., Bd II, Essen 1880; ders., in d. *Hist.-Pol.* 20 *Bl.* 1879, S. 561 ff. 641 ff.; H. Herold, Franz v. Fürstenberg und Bernh. Overberg in ihrem gemeinsamen Wirken für die Volksschule, Münster 1893; Nordhoff, Art. „Fürstenberg“ in *NdB* VIII, 232—244; Uebind, Art. „Fürstenberg“ im *KKL*?, IV, 2087—2091.

Ueber F. H. Kistemaker: K. Werner, Geschichte der kath. Theologie seit dem Trienter Konzil, München 1866, S. 397—400; Zechtrup, Art. „Kistemaker“ im *KKL*?, VII, 735 ff.

25 Ueber G. Kellermann: Zechtrup, Art. „Kellermann“ im *KKL*? VII, 366 f.; Joh. Zanßen, F. v. Stolberg etc., S. 284 ff.

Bernhard Heinrich Overberg, der theologische Mittelpunkt des gewöhnlich nach der Fürstin Amalie v. Gallizin benannten Kreises frommer und geistig bedeutender Katholiken um den Schluß des 18. und den Anfang des 19. Jahrhunderts, wurde am 30 1. Mai 1751 geboren in der zur Pfarrgemeinde Voltlage im Fürstentum Osnabrück gehörigen Bauerstadt Hödel. Teils wegen Armut seiner Eltern, teils weil er körperlich so schwächlich war, daß er erst in seinem fünften Lebensjahre das Gehen lernte, entwickelten sich seine Geistesanlagen ungewöhnlich langsam. Er verbrauchte acht *NBC*-Bücher, bis er lesen konnte, und war bereits 16 Jahre alt, als er das Franziskanergymnasium in Rheine a. d. Enns bezog, um als zweitunterster Schüler der untersten Lateinklasse seinen *Kursus* zu beginnen. Allein schon nach Verlauf eines einzigen Schuljahres war er von sämtlichen Mitschülern der beste im lateinischen Stil und in der Religion. Nach Absolvierung dieser vier Jahre hindurch besuchten Lehranstalt erhielt er von seinem Gönner, dem Franziskaner-Guardian in Rheine, eine Aufforderung zum Eintritt 40 in dessen Kloster, zog jedoch, gestützt auf die seitens seiner Mutter dargebotenen spärlichen Mittel, die Laufbahn eines Weltgeistlichen vor und betrat dieselbe im Herbst 1774 als Studierender des fürstbischöflichen theologischen Seminars zu Münster. Zeit seinem Eintritt in diese Hochschule — die Vorgängerin der 1780 gestifteten Maximilians-Friedrichs-Universität sowie der 1818 an deren Stelle getretenen theol.-philos. Akademie — verlief 15 Overbergs Lebensgang und Lehrthätigkeit in drei Epochen von nicht ganz gleicher (15 bis 20-jähriger) Länge.

I. Die Zeit vor dem Eintritte in die Hausgenossenschaft der Fürstin Gallizin: 1774—1789. — Der Münsterer Student, rasch vorwärts dringend auf allen Wissensgebieten und schon nach Einem Schuljahre sämtlichen Kommilitonen überlegen, 50 war zugleich ununterbrochen pädagogisch thätig. In Münster bekleidete er eine Hauslehrerstelle bei dem Hofrat Münstermann; während der Ferien im Elternhause zu Voltlage unterrichtete er Nachbarskinder, die wegen mangelnder Religionskenntnis von der öfterlichen Kommunion zurückgewiesen worden waren, im Katechismus und, als diese einseitig theoretische Lehrweise sich als wenig wirksam erwiesen hatte, in biblischer Geschichte, 55 wodurch er seinen kleinen Zöglingen die begehrte Zulassung zur ersten Kommunion bereits nach einem halben Jahre verschaffte und überhaupt ungemein günstige Resultate erzielte. So auf empirischem Wege zu ähnlichen katechetischen Lehrgrundsätzen wie die etwas zuvor durch Fleury, Bougeant u. a. katholische Pädagogen empfohlenen geleitet (vgl. v. Jeschwitz, *Erst. der Katechetik*, II, 2, 17. 101 ff.), legte er den Grund zu seiner 60 wichtigsten für den deutschen katholischen Religionsunterricht zu reformatorischer Bedeutung gelangten Thätigkeit als Katechet. Nach nahezu sechsjährigem Studium empfing er 1780 aus den Händen des Weihbischofs d'Althaus die Priesterweihe. Mit einer damals publi-

zierten Dissertation über die Noadjuternwahl des Erzbischofs von Münster veranlaßte er sich zum erstenmale als Schriftsteller, übernahm aber dann einen praktisch-geistlichen Beruf als Pfarrgehilfe zu Everswinkel (mit nur 30 Thalern Gehalt dieser Station). Auch in dieser Stellung leistete er als Religionslehrer so Hervorragendes, daß er schon nach drei Jahren als Lehrer an die neu errichtete Normalischeule nach Münster berufen wurde.

Mit dem Gründer dieser Schule, dem Münsterer Domherrn und Generalvikar, früheren Minister Franz Friedr. Wilhelm Freiherrn von Fürstenberg (geb. 7. August 1729, 1763 bis 1780 Minister des Fürstbistums Münster in Diensten des Kurfürsten Erzbischofs von Köln Mar. Friedrich Grafen zu Königseck-Rothenfels, und auch nach Ausrückung dieses Staatsamtes im Besitze eines leitenden Einflusses auf die Verwaltung des Münsterlandes, besonders als Generaldirektor von dessen Schulen, verblieben), trat Oeverberg jetzt in eine ebenso innige als für das Wohl der Münsterischen Lande gegenbringende Verbindung. Bei den umfassenden reformatorischen und organisatorischen Maßregeln auf dem Gebiete des höheren wie niederen Schulwesens, durch welche dieser edle Regent das Münsterer Bistum allmählich zu einem Musterland deutscher Volksbildung erhebt, wurde Oeverberg seine rechte Hand (vgl. Herold, a. a. O.). Er trat sein neues Amt mit einer umfassenden Visitationsreise zur Prüfung der Landschulen der Diözese an (1783–1784), wobei er ebensoviel Eifer als gesunden Takt und edle pädagogische Ansicht bethatigte. Dann nahm er, ausgestattet mit dem bescheidenen Gehalt von 200 Thalern, seine Wohnung im bischöflichen Seminar zu Münster und eröffnete hier die sog. Normalischeule, d. h. einen allemal in die Herbstferienzeit fallenden Lehrkursus von 2–3 monatlicher Dauer, durch den er Volksschullehrern und Lehrerinnen Anleitung zur richtigen Unterrichtsmethode, sowohl für Religion als für sonstige Fächer, erteilte. Der diese Lehrthätigkeit begleitende Erfolg erwies sich bald als ein sehr bedeutender. Außer den Kandidaten und Kandidatinnen des Lehramts benutzten auch viele schon angestellte Lehrer aus eigenem Antriebe alljährlich die Ferienzeit dazu, Oeverbergs Normalunterricht wiederholt zu hören. Manche derselben wohnten dem Kursus zweifmal oder noch öfter bei. Außer diesem Normalschulunterricht — in welchem er sich übrigens bald auf Religion und Pädagogik zurückzog, unter Überlassung der sonstigen Fächer an besondere Hilfslehrer — hielt Oeverberg jahraus jahrein unentgeltliche Katechesen im sog. französischen Kloster, d. h. bei den lotharingischen Chörjungsfrauen. Das an den Wochentagen in dieser Schulanstalt Vortragene rekapitulirte er allsonntäglich in einem öffentlichen Vortrage, zu dem Leute aller Stände sich einzufinden pflegten. Besonders auch die Theologiestudierenden der Universität nahmen in reichlicher Zahl sowohl an diesen Sonntags-Vorlesungen als am Normalunterrichte Theil. Sie fanden bei ihm, „was kein Katechete giebt, einen unerschöpflichen Reichtum an passenden Bildern und Gleichnissen, an Beziehungen aufs tägliche Leben, wodurch die Religionslehre Kindern und gemeinen Leuten auf eine Weise faßlich und anwendbar wird, welche selbst auch für den Gebildeten hohes Interesse behält; und diese Klarheit war von einer himmlischen Salbung begleitet, wodurch sie dem Herzen nahe gelegt wurde“. Dabei ließen seine Vorträge die nötige dogmatisch-wissenschaftliche Fundamentierung keineswegs vermissen, so daß ihm mit gutem Grunde ein das höhere Schulwesen gleicherweise wie das elementare befruchtender Einfluß zu teil wurde.

Sechs Jahre hatte er in dieser Stellung, vom Generalvikar von Fürstenberg zu allen das Schulwesen betreffenden Reform-Maßregeln als vertrauter Ratgeber und Gehilfe hinzugezogen, gewirkt, als durch seinen Eintritt in ein eigentümliches neues Verhältnis seinem Ansehen und Wirkungskreise eine beträchtliche Erweiterung erwuchs, wodurch sein Name bald in weiteren Kreisen des katholischen und selbst des evangelischen Deutschlands bekannt wurde.

II. Oeverberg als Hausgeistlicher der Fürstin von Gallizin: 1789 bis 1806. — Adelheid Amalie, Fürstin von Gallizin (richtiger: Galzin oder auch Gohzin), eine der geistig bedeutendsten Frauen des vorigen Jahrhunderts, ja der neueren Geschichte überhaupt, ward geboren am 28. August 1748 zu Berlin als Tochter des preussischen Generals Grafen von Schmietow von dessen katholischer Gemahlin Maria Anna geb. von Ruffert. Obgleich durch Empfang ihres ersten Unterrichts in einem Breslauer Konventspensionat im Bekenntnis ihrer Mutter erzogen, wurde sie doch ihrer Überzeugung nach (wenn auch nicht durch förmlichen Übertritt) Protestantin, und war aufgeklärte Protestantin, wozu ihr Heranwachsen in den Berliner Hof- und Adelskreisen, als Hofdame der Prinzessin Ferdinand, das Seine beitrug. Zwanzigjährig, wurde sie während eines Badeaufenthaltes in Aachen mit dem russischen Fürsten Dmitry Alexejewitsch von Gal-

lign bekannt, dem sie nach wenigen Wochen ihre Hand reichte (1768). Mit diesem ihrem Gemahl (geb. 1735, gest. 1803), einem Freunde Voltaires, Helvetius', Diderots u., lernte sie nacheinander das Leben an den Höfen von Wien, Petersburg, Paris kennen, und hatte dann während mehrerer Jahre an der Seite des zum russischen Minister bei den  
 5 holländischen Generalstaaten Ernannten eine glänzende Rolle im Haag zu spielen. Ziemlich frühzeitig jedoch entzog sie sich, um sich mit ungeleiteter Hingabe der Erziehung ihrer beiden Kinder (Demetrius und Marianne, s. u.) widmen zu können, dem Strudel des dortigen Gesellschaftslebens. Es war merkwürdigerweise Diderot, welcher durch seine Fürsprache bei ihrem Gemahl ihr dessen Genehmigung hierzu erwirkte. In einem kleinen Hause  
 10 nahe dem Haag gab die kaum 21 jährige Mutter sich fortan ihrem Erziehungsgeschäfte, gleichzeitig aber auch mathematischem, klassisch-philologischem und philosophischem Studium hin, worin der berühmte Kunstsammler und Philologe Franz Hemsterhuis (des 1766 verstorbenen Liberius Hemsterhuis Sohn, geb. 1722, gest. 1790) ihr Lehrmeister und Berater wurde. Zeiner aus sokratisch-platonischem Idealismus und vedeschem Sensualis-  
 15 mus kombinierten, das positive Christentum vornehm verachtenden Weltansicht fiel sie zunächst nun zu. Auch setzte sie den schöngestig wissenschaftlichen Verkehr mit ihm noch nach ihrer Rückkehr zum katholisch-kirchlichen Standpunkte fort; sie ist die Diotima, an welche Hemsterhuis unter dem Namen Diokles 1785 seine berühmten *Lettres sur l'athéisme* richtete. Sonst ist sie wohl auch als eine „christliche Aspasia“, oder (mit Anspielung  
 20 auf Gregor M. Epp. L. VII, nr. 51 sq.) als die *Alceida* ihres Kreises bezeichnet worden. — Während der ersten vier Jahre nach ihrer 1769 mit ihren Kindern erfolgten Übersiedlung nach Münster pflog sie zwar geselligen Verkehr mit v. Fürstenberg, den sie als geistig bedeutenden Mann schätzte, bat sich jedoch ausdrücklich von demselben aus, sie mit etwaigen Befehrsversuchen zu verschonen, da sie nur was Gott selbst in ihr ge-  
 25 schaffen habe, in sich zu leiden vermöge. Während einer schweren Erkrankung im Frühjahr 1783 lebte sie zwar den Zuspruch des Beichtvaters, den Fürstenberg zu ihr gesandt hatte, dankend ab, gab jedoch zugleich die den Generalvikar beruhigende Erklärung ab, im Falle ihrer Wiedergenesung sich ernstlich dem Christentume zuzuwenden, d. h. das-  
 30 selbe zunächst wenigstens theoretisch studieren zu wollen. Zur Erfüllung dieses Versprechens trug während der nächstfolgenden Jahre besonders auch das ihr als Lehrerin ihrer Kinder allmählich entstehende Bedürfnis bei, auch den Religionsunterricht in den Kreis ihrer Lehrthätigkeit bereinzuziehen. In der Absicht, ihren Kindern die Religion rein historisch vorzutragen und ihnen freie Wahl hinsichtlich der zu wählenden religiösen Überzeugung zu lassen, beginnt sie sich dem Studium der Bibel zu widmen. Sehr bald aber fühlt sie  
 35 sich mehr noch im Herzen als im Verstande von der Kraft des göttlichen Wortes ergriffen, und Jo 7, 17 beginnt sich auch an ihr zu bewahrheiten. Auch die Lektüre von Hamanns sokratischen Denkwürdigkeiten und einigen anderen Schriften des Magus des Nordens, welche dessen Freund Prof. von Buchholz (vgl. unten zu Ende des Art.) ihr geliehen hatte (1784), förderte sie in ihrer allmählichen Zuvendigung zum positiven Kirchenglauben. An ihrem 38. Geburtstage, dem 28. August 1786, bekannte sie sich zum ersten-  
 40 male öffentlich zu demselben mittelst Empfangs der Kommunion. Eine im folgenden Jahre, gelegentlich einer Reise, die sie auch nach Weimar führte und in Berührung mit Goethe und Herder brachte, an sie herangetretene Versuchung zu erneuter Bevorzugung schöngestig-philosophischer Bestrebungen vor demütigen Wirken im Dienste Christi, über-  
 45 wand sie rasch und leicht. Dagegen trat sie bald darauf Hamann, als dieser nach einem Besuche bei Jakobi in Düsseldorf in Münster bei Buchholz verweilte, persönlich nahe und schöpfte aus dem Verkehre mit dem tief sinnigen Weisen, der dort seine letzten Stunden zubachte, viel geistliche Stärkung. Sie pflegte den schwer Erkrankten mit eigenhändig an sein Lager überbrachten Ergänzungen und ehrte das Andenken des am 21. Juni 1788  
 50 Gestorbenen dadurch, daß sie sich die Erlaubnis, seine sterblichen Reste in ihrem Garten beisetzen zu lassen, erwirkte. Ähnliche Liebesdienste erwies sie ihrem philosophischen Lehrer Hemsterhuis, als dieser kurz nach Hamanns Tod als Begleiter ihres von Holland aus ein-  
 55 treffenden Gemahls nach Münster kam und hier (nach einer zusammen mit dem fürstlichen Baare gemachten Besuchsreise nach Düsseldorf zu F. H. Jakobi) von einer gefährlichen Krankheit, der Vorboten seines anderthalb Jahre später erfolgten Todes, befallen wurde.

An den Krankenbetten dieser Freunde, die sie zwar warm verehrte, aber doch im Glauben nicht völlig mit sich eins wußte, erwachte in der Fürstin das Bedürfnis nach einer festen männlichen Leitung in Sachen ihrer Unternehmungen im Dienste des Reiches  
 60 Christi. Overberg, mit dem sie längst durch v. Fürstenberg bekannt geworden, erschien

ihr vor allen dazu geeignet, ihr Gewissen und Gemüt zu beruhigen (d. Nielsen, S. 238 f.). Sie richtete unter dem 10. Januar 1789 Franziska Maria die Bitte, ihr Beichtvater zu werden. Gott habe sie zur Eutychismus gelehrt, und ein Freundes, eines Vaters bedürfe, dem sie ihr ganzes Herz öffnen, von dem sie sich in dem Handel Verwaltungshefte befehlen könne, der aus christlichem Eifer auch die geistliche und unaußgeforderte, wie ein Vater sein Kind, sie beobachten, prüfen, trösten und ermahnen, kurz für ihre Seele wie für die seinige sorgen werde; und in ihm, Franziska, die in seiner Sanftmut und heiligen Einfalt die ruhrendsten Zeiten des Lebens verbringe und überhaupt den Bedürfnissen ihres Herzens zu entsprechen scheine, habe sie den nächsten Freund und Leiter gefunden. C. folgte dieser Anforderung und hielt sich an der bishöflichen Seminar in der Wohnung der Äbtissin als deren Hausgeistlicher auf. Er wurde seitdem, jedoch ohne daß darum Spuren von Unelbstständigkeit oder selbständigem Wesen im Charakter der Äbtissin hervorgetreten waren, der spiritus rector und einflußreiche Berater ihres gesamten Wirkens — ein ähnliches Verhältnis, wie das zwischen Theresia und Jeph. vom Kreuze, zwischen Frau v. Chantal und Franz v. Sales, zwischen Fr. v. Guyon und Lacombe etc. Am litterarischen und persönlichen Verkehr der Äbtissin mit vielen der bedeutendsten Zeitgenossen nahm voran auch C. mehr oder minder direkten Anteil; so mit Jakobi, Lavater, Claudius, Steffens, Goethe (über dessen Besuch bei der Äbtissin im Jahre 1792 — gelegentlich seiner Rückreise aus Frankreich — bei Nielsen a. a. O., S. 240 zu vergleichen ist). — Auf des Grafen Fr. Leop. v. Stelbergs Übertritt zum Katholicismus hat C. nachweislich den größten Einfluß geübt. Schon 1791, bei seinem ersten Besuche im Gallizinischen Kreise in Münster, empfing Stelberg tiefe Eindrücke von diesem bei den Unterhaltungen mit der Äbtissin stets mit anwesenden „katholischen Priester, dessen Gesicht eines raphaeleischen Apostels wert wäre“. Zur allmählichen Beseitigung der von ihm geäußerten Bedenken trug, neben der „engelreinen Äbtissin“, dieser auch bei der Erziehung seiner Kinder ihn mehrfach beratende „beredende apostolische Mann“ vorzugsweise viel bei. Vor allem war es die lebenswürdige Milde desselben im Verkehr mit gläubigen Protestanten, welche gewinnend auf Stelberg wirkte: die unbefangene Herzlichkeit seines Verkehrs mit ihm gleich beim ersten Besuche der Äbtissin in Gütin (1793), seine Teilnahme an Friedr. Verthes' Hochzeit mit Caroline Claudius im Claudius'schen Hause in Wandsbeck (1797), seine Vermeidung jedweder Aufdringlichkeiten sowohl im mündlichen wie im brieflichen Verkehr — wie denn seine Korrespondenz mit dem Grafen wiederholte Mahnungen an denselben enthält, sich nicht zu übereilen und den zu thuenen Schritt wohl zu überlegen. In C.'s Hände legte denn auch das gallizinische Ehepaar bei der am 1. Juli 1800 in der fürstlich Gallizinischen Hauskapelle zu Münster vollzogenen Konversion das Bekenntnis zum katholischen Glauben ab. Und das Dtsche Religionshandbuch war es, das Stelberg später besonders gern findenden Seelen, welche er der katholischen Kirche näher zu bringen wünschte, zur Lektüre empfahl (vgl. den Art. „Stolberg“ von W. Baur, sowie Janssens Stolberg-Biographie, besonders S. 67, 82, 105, 157, 217 der oben angeführten kleineren Ausg.; — auch Wärvold, l. c. S. 230 f.). — Auf C.'s praktisch-pädagogisches und schriftstellerisches Wirken übten die engen Beziehungen zur Gallizin sowie seine durch den Verkehr mit ihr bewirkte Verfestigung in den Mittelpunkt des frommen Münsterischen Kreises begreiflicherweise eine mächtig fördernde Rückwirkung. Die Zahl der durch seine Lehrverträge erreichten oder auch bloß auf brieflichem Wege seinen Rat und tröstenden Zuspruch begehrenden Personen wuchs von Jahr zu Jahr. Von seinen Schriften (s. u.) sind die bedeutendsten und einflußreichsten aus den Jahren, wo er als Seelsorger im Hause der russischen Äbtissin wirkte, hervorgegangen.

III. Stelbergs letzte zwei Jahrzehnte: 1806–1826. Nach langem, zeitweilig sehr schmerzreichem Leiden an der Nephritis, zu dessen Beseitigung auch die ausschüttende Künde vom plötzlich erfolgten Ableben ihres Gemahls zu Braunsdorf (6. März 1803) nicht wenig beitrug, starb die Äbtissin Gallizin am 27. April 1806 in ihrem Sommeraufenthalte Angermünde bei Münster, woselbst ihr Grabmal (mit dem Spruche Psal. 3, 8 als Aufschrift am Sockel des ihn stützenden Kreuzes) noch lange Zeit hindurch mit stets frischen Blumen, den Zeichen dankbarer Pietät, darum ihre Beblühter trauernden Bewohner des Dorfes, bedeckt blieb. Ihre Ruhestätte hat sie noch nicht kanonisiert; aber im Kreise ihrer Freunde galt sie unmittelbar nach ihrem Tode als Heilige. Stelberg schrieb am Tage nach demselben an ihren Sohn: „Freuen Sie sich, liebster Wirt, der Sohn einer Heiligen zu sein!“ Und auch an Goethe hatte ja über sie gewirkt: „Diese herrliche Seele hat uns durch ihre Gegenwart zu manchem Guten gewedt und gestärkt“ (vgl. auch seinen Briefwechsel mit der Äbtissin im Goethe Jahrbuch für 60).

1882). -- D. blieb zunächst noch drei Jahre bei ihrer Tochter Mimi, seinem Beicht- und Pflegekinde, im Hause wohnen. 1809, ein Jahr vor seines greisen Gönners v. Fürstenberg (gest. 16. September 1810) Tode, wurde er zum Regens des bischöflichen Seminars ernannt, in dessen Räumen er von da ab wohnte. Über seine Beziehungen zur stigmatisierten Augustinerin Katharina Emmerich vgl. den Art. „Stigmatisierung“. — Da er schon seit geraumer Zeit auch Examinator synodalis war, dazu vorzugsweise thätiges Mitglied der Landschul-Kommission, welche gemäß der (ebenfalls unter seiner hauptsächlichsten Mitwirkung in den Jahren 1799—1801 ausgearbeiteten) v. Fürstenberg'schen Schulordnung die Elementarschulen des Münsterlandes leitete; endlich nach wie vor auch seine Thätigkeit als Dirigent der Normalschule in der Herbstferienzeit fortsetzte, so lastete fortan eine beträchtliche Fülle von Arbeiten aller Art auf seinen Schultern. Im Jahre 1816, bei der Umgestaltung der Landschulkommission zu einer Abteilung der kgl. preussischen Regierung wurde er Konsistorialrat sowie Mitglied der Regierung für Schulangelegenheiten. Die bei Reorganisation des Domkapitels 1823 ihm angebotene zweite Dompräbende (mit 1200 Thlr. Einkommen) schlug er, als zur Erfüllung der durch sie auferlegten Pflichten nicht fähig, dankend aus, trat jedoch auf wiederholtes Ansuchen des Kapitels als Ehrenmitglied in dasselbe ein. Drei Jahre darauf, kurz vor seinem Tode, erhielt er den Titel Oberkonsistorialrat. Vom Normalschul-Unterricht erteilte er auch in diesem Jahre, obgleich durch ein schmerzhaftes Fieberleiden und sonstige Kränklichkeit sehr geschwächt, wenigstens noch die Religionsstunden. Zwei Tage, nachdem er den betreffenden Kursus geschlossen, am 9. November 1826, nachmittags 4 Uhr, starb er eines sanften und friedlichen Todes. Sein Grabkreuz schmückt auf der Vorderseite der Spruch: „Es ist in keinem Andern Heil“ 2c. (AG 1, 12), auf der Rückseite die Inschrift: „Glaube, Hoffnung, Liebe“. — Ein größeres Overberg-Denkmal wurde am 31. Juli 1899 zu Warendorf bei Münster im Beisein von etwa 600 katholischen Lehrern und Geistlichen enthüllt.

Der Schwerpunkt von D.s Wirken fällt allerdings in seine praktisch-katechetische und asketisch-seelsorgerliche Thätigkeit, wie denn er selbst sich vorzugsweise nur als christlichen Schulmann fühlte und wußte; auf den Titeln seiner Schriften bezeichnete er sich bis an sein Ende immer nur einfach als „Lehrer der Normalschule“. Zu denselben gehören, abgesehen von einigen kleineren (wie: „Neues ABC-Buch“, 1788 u. f. f.), hauptsächlich eine biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments (1799; 10. Aufl. 1830), ein „Christkatholisches Religionshandbuch“ (1804; 7. Aufl. 1854), ein „Katechismus der christkathol. Lehre“ (1804; 28. Aufl. 1834; später seit 1849, stereotypiert); ein „Haus- gegen oder gemeinsch. Hausandacht“ (1807), sowie „Sechs Bücher vom Priesterstande“ (Betrachtungen im bischöflichen Seminar; aus seinem Nachlasse 1858). Von den zuerst genannten Lehrbüchern erschien seit 1861—68 eine Gesamtausgabe in sechs Abteilungen. — Die oben genannte Schulordnung vom Jahre 1801 f. auszugswweise mitgeteilt bei H. Heppel, Gesch. des deutschen Volksschulwesens, III (Gotha 1858); vollständig in der „Bibliothek der kath. Pädagogik“, II, IV, 235 ff. (Freiburg 1891). — Über den Overberg'schen Katechismus vgl. Bürgel, Geschichte des Religionsunterrichts in der katholischen Volksschule (Gotha 1890), S. 169 f. und Frz. X. Thalhofer, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe (Freiburg 1899), S. 103, 141 f. 224 f. Der jetzt herrschenden ultramontanen Richtung genügt das seitens dieses Katechismus vertretene Maß katholischer Kirchlichkeit nicht mehr; sie charakterisiert ihn als einen „Katechismus mehr der Religiosität als der Religion“ (vgl. Bürgel, a. a. O.; auch Knecht, Art. „Katechismus“ im RRE<sup>2</sup>, VII, 410). Seine entschieden antiinfallibilistische Lehre (wonach der katholische Christ „zum Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes nicht verpflichtet“ ist) hat seiner, bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts in steter Zunahme begriffenen Verbreitung seit 1870 ein Ziel gesetzt.

Außer den hier eingehender betrachteten drei Hauptpersönlichkeiten Overberg, v. Fürstenberg und Amalie v. Gallizin, sowie außer Dr. Leop. Graf Stolberg (s. d. A. in RRE<sup>2</sup>, XIV, 752—767) und dem als ersten Biographen der Gallizin oben genannten Katerkamp (gest. 1828, s. Bd X S. 159 f.) gehörten dem Münsterer Kreise besonders noch an:

Die drei Gebrüder v. Droste-Bischoff, Katerkamp's Zöglinge (seit 1788), nämlich: Caspar Maximilian, zuerst Weihbischof, später Bischof von Münster (1825 bis 1846); Franz Otto, Domherr ebendasselbst (gest. 1826), sowie Clemens August, Erzbischof von Köln seit 1835 und in dieser Stellung wegen seines Streites mit der preussischen Regierung berühmt geworden, gest. 1815 (s. den Art. von Wirth in Bd V S. 23—38).

Dimitri (Mitri) Prinz v. Gallizin, der Fürstin Amalie einziger Sohn, D.s



Zögling, geb. im Haag 22. Dezember 1774, militärisch und in den Civildienst ausgebildet, aber 1792 nach Nordamerika übergesiedelt, wo er sich in geistlichen Stande widmete, in Baltimore 1795 die Priesterweihe empfing und 1796 unter den Zuhörern des Alleghani-Gebirgs und Gründer der christlichen Mission in Pennsylvania wurde. Hier starb er am 6. Mai 1810, noch vor seiner in der hiesigen Namen führenden Dorfe bei jener Stadt, weshalb ihm 1818 der Name verliehen wurde (vgl. die Biographien von B. Zemde, Münster 1861, und W. Zemde, Prince and priest, New York 1873). Zemde, Zemde, W. (Mimi) heiratete noch ziemlich spät, fast 50jährig, einen Grafen Salin, wurde in Krautheim und starb bald darauf in Düsseldorf 1823.

Joh. Spacintb Ristemaker, Professor in der Münsterer theol. Fakultät, geb. 1754, gest. 1884, neben Katerkamp der gelehrteste und schriftstellerisch produktivste Theologe des Münsterischen Kreises, bekannt durch zahlreiche monographische Beiträge zur Exegese und Kritik des Alten und Neuen Testaments (u. a. eine *Commentatio de nova exegesi praecepue Vet. Testamenti ex collatis scriptoribus graecis et romanis*, 1806; 1. Auslegungen von Ps 67 und 109, von Da 3, von den eschatologischen Medien Jesu, 1816, von Jesajas Immannel-Weissagung Jesu A. 7–12), durch einen Kommentar zum Hohenlied mit wunderlichen mystisch-hieroglyphischen Deutungsversuchen (*Canticum canticorum illustratum ex hierographia Orientalium*, 1818), sowie durch eine vollständige Übersetzung und Erklärung der neutestamentlichen Schriften in 7 Bänden (1818 bis 1825). Sein Streit mit Veander von Es (s. den Art. Bd V S. 523 f.), dessen Bibelübersetzung und Versuche zur Korrektur des Vulgatatextes er eifrig bekämpfte, zog sich durch eine längere Reihe von Jahren hin, ohne daß es ihm gelungen wäre, der weiten Verbreitung der Eßschen lateinischen und deutschen Bibel, der er u. a. 1821 eine Edition der Vulgata, sowie im folgenden Jahre eine deutsche Übersetzung des NTs entgegengesetzten, mit Erfolg zu steuern (vgl. Werner und Redrup a. a. S.).

Anton Maria Syridmann, Prof. an der Münsterer Universität seit 1780, ein tüchtiger Jurist und bedeutender Literaturkenner, sowohl mit Stelberg als mit Axtiusberg eng befreundet.

Joh. Heinrich Brockmann, geb. zu Viesborn im Münsterischen 1767, seit Ende der achtziger Jahre als Gymnasiallehrer und Priester in Münster, 1800 Professor der Moral sowie 1803 der Pastoraltheologie auf der Universität daselbst, später (seit 1812) beliebter Domprediger, gest. kurz nach seiner Ernennung zum Dompropst 1817 (auch Predigtchriftsteller, Verfasser eines Handbuchs der alten Weltgeschichte in 3 Bänden, eines Lebens des hl. Moysius, 1820, u.).

Georg Kellermann, geb. zu Freckenhorst unweit Münster 1776, seit 1801 Hausgeistlicher und Erzieher beim Grafen von Stolberg in Lützenbeck bei Münster, wo er volle 16 Jahre im Ziegen wirt, eine Persönlichkeit von ähnlicher apostolischer Weiße und Salbung, wie L., nur jünger an Jahren und darum Stelberg gegenüber sich weniger gebend als empfänglich verhaltend; ein wißbegieriger Mitschüler seiner Zehrlinge, da wo es kirchenhistorisches oder dogmatisch-apologetisches Wissen aus dem Weisheitschatz des genialen Dichters und Gelehrten zu schöpfen galt (vgl. Janssens „Stolberg“, S. 281 f., 458 f.). Seit 1817 Dechant zu St. Ludgeri in Münster, fuhr er fort, teils mit Stelberg, Überberg u., teils mit Zailer und anderen ausgezeichneten Katholiken seiner Zeit zu verkehren. 1826 wurde Kellermann auch Professor der neutestamentlichen Exegese in der Münsterer theologischen Fakultät. Er starb als vom Domkapitel daselbst einstimmig erwählter Bischof um eben diese Zeit, wo seine Präkonisierung in Rom erfolgen sollte, am 29. März 1847. Seine Schriften sind wesentlich nur praktisch erbaulicher oder pädagogischer Art, z. B. ein Auszug aus L.s Geschichte des Alten und Neuen Testaments für Schulen (1831); ein Auszug aus desselben Katechismus; eine Predigt Postille; ein Gebetbuch „Gott meine Zuversicht“ (1815) u. Vgl. Redrup, a. a. VII, 366 f.

Zeitweilig standen dem Münsterischen Kreise nahe und erfrischen verübergehende Einwirkung von ihm: Georg Hermes, der in den neunziger Jahren hier wirkte und als Lehrer am Paulinischen Gymnasium wirkte (s. d. A. Bd VII S. 750); Clemens v. Brentano und Joh. Michael Zailer, diese beiden besonders gegen den Anfang der zwanziger Jahre (s. näheres bei Reintens, Melchior v. Diepenbrock u. 1881, bei S. 21 ff.); auch verschiedene im Obigen noch nicht genannte fremde Predigten, wie Thomas Weismann, Fr. Kleuser (s. d. A. Bd X S. 561 f.). Ganz im Zehn des Münsterischen Kreises, im leiblichen wie im geistlichen Sinne, war der verdienstvolle Münsterer Franz Bernhard Ritter von Bucholz, als Zehn jenes oben als Schöpfung Hamanns genannten Pro

feifers Bucholz geb. 1790, Pate und Günstling v. Fürstenbergs, auferzogen unter dessen sowie unter D.s und Stelbergs Einfluß, später in österreichischen Diensten gestorben als Staatskanzleirat zu Wien 1838, kurz nach Vollenbung seines Hauptwerks, einer Geschichte der Regierung Kaiser Ferdinands I. in 9 Bänden (1831—1838). Vgl. Wurzbachs Biogr. 5 Verfaßten des Kaisers. Österreich, Bd III. Böckler.

## P.

**Pacca, Bartolommeo, Cardinal**, geb. 1756, gest. 1844. — Literatur: *Memorie storiche del Ministero e de' due Viaggi in Francia e della prigionia nel Forte di S. Carlo in Fenestrelle*, del Card. Bartolommeo Pacca (1828, 5. Aufl. 1831). Deutsch nach der 2. Auflage, 10 Regensburg 1831, 3 Bde. (Französisch in drei Ausg. 1832, 1833 und 1845.) — *Memorie storiche sul soggiorno del Card. B. Pacca in Germania dall' anno 1785 al 1794 in qualità di Nunzio Apostolico al Tratto del Reno dimorante in Colonia. Con un' appendice su' Nunzii (Rom 1832)*. Deutsch, Augsburg 1832. — *Notizie sul Portogallo con una breve Relazione della Nunziatura di Lisbona dall' anno 1795 fino all' anno 1802*. (Drei Ausg. 15 gaben bis 1845.) Den deutschen Uebersetzungen (Augsburg 1836) ist Theiners Rezension aus den „Annali delle scienze religiose“ beigegeben. (Franz. in zwei Ausg.) — *Relazione del Viaggio di Pio PP. VII. a Genova nella primavera dell' anno 1815 e del suo Ritorno a Roma (Triveto 1833)*. Deutsch, Augsburg 1834, franz. 1844. — *Notizie istoriche intorno alla vita ed agli scritti di Monsign. Francesco Pacca Arcivescovo di Benevento*, pubblicate dal Card. Bartolommeo Pacca suo pronipote (Modena 1838). — Brosch, Geschichte des 20 Kirchenstaates II. Bd, Gotha 1882.

In der römischen Prälatur ausgebildet, leistete P. der Kurie die ersten Dienste in Deutschland zur Zeit des Emser Kongresses (s. d. A. Bd V, S. 342). Die Antwort der Kurie auf die dortige Punktion zum Schutze der erzbischöflichen Rechte bestand in der Errichtung der vierten Nuntiatur in München und in der Sendung des jungen P. als Nuntius nach Köln im Mai 1786. Obwohl die drei rheinischen Kurfürsten sich weigerten, ihn, ehe er ihre Diöcesanrechte anerkannt, auch nur zu empfangen, übte er in Köln, den Zwiespalt zwischen der Bürgerschaft und dem Erzbischof geschickt benutzend, ein unbeschränktes Recht der geistlichen Jurisdiktion aus und erlangte in Hildesheim, Würzburg, Baderborn, Speier, Lüttich, 30 Sulda u. a. Diöcesen, sowie in den preussischen Landesteilen auf dem linken Rheinufer und in Baiern bereitwillige Anerkennung. Auf den Wunsch des Königs Friedrich Wilhelms II. bewirkte er denn auch, was dessen Vorgänger nicht für erheblich gehalten zu haben scheint, daß die Kurie als Entgelt nummehr den bis dahin vorenthaltenen Königstitel gewährte. Die in der Punktion ausgeübten Bestrebungen, aber auch die erfolg- 35 reiche Wirksamkeit P.s wurden 1794 durch das Heranrücken der französischen Revolutionsarmee unterbrochen. Die Erfahrungen, welche P. bei dieser Mission gemacht hatte, bestimmten dauernd die Art seines Vorgehens: er vertraute darauf, daß die Kurie nicht durch Nachgeben, sondern durch unbiegsame Festigkeit ihre auf das Höchste gespannten Forderungen durchzusetzen im Stande sein werde. Daher hat er auch nur in den Fällen, 40 wo solches Vorgehen am Orte war, Erfolge erreicht. Einen zweiten Wirkungskreis erhielt P. in Lissabon als Nuntius von 1795 bis 1800. Wie über den Aufenthalt in Deutschland, so hat er auch über diesen beachtenswerte Denkwürdigkeiten geschrieben. 1801 kehrte er nach Rom zurück, um bald eins der Häupter der „Zelanti“ zu werden und nach dem Sturze des den Verhältnissen Rechnung tragenden Consalvi (s. d. A. Bd IV, S. 269) 45 1808 in eine maßgebende Stellung einzurücken. Er war es, der noch kurz vor seiner und Pius' VII. Gefangennahme den Bann gegen Napoleon I. konzipierte und bekannt machte, und dann auch am 6. Juli 1809 mit dem Papste in dem nämlichen Wagen fortgeführt wurde. In Grenoble von diesem getrennt, ward er auf die piemontesische Festung Fenestrelle geschafft, wo er bis 1813 in Haft blieb und seine Denkwürdigkeiten 50 aufzeichnete. Durch das Konfordat von Fontainebleau befreit, eilte er zum Papste und beströmte diesen, das Konfordat nicht zu halten; in der That sandte Pius VII. unter dem 24. März ein Schreiben an Napoleon, worin er die am 25. Januar unterzeichnete Übereinkunft widerrief. Abermalige Verbannung, welche daraufhin P. traf, verwandelte sich infolge des nun eintretenden Sturzes des Kaisers in einen Triumph: er holte den 55 schon auf dem Wege befindlichen Papst ein und zog an seiner Seite am 24. Mai 1814 wieder in Rom ein. Hier war es denn auch P. wieder, welcher, während Consalvi noch

in Paris, London und Wien allen Mächten die günstigen Bedingungen für das Papsttum abzugewinnen beschäftigt war, bei der Restauration der Herstellung des Jesuitenordens, der Inquisition u. s. w. den thätigsten Antheil nahm. Bei der vorübergehenden Flucht des Papstes nach Genoa im März 1815, als nach Napoleons Niederlage von Elba Napoléon den Kirchenstaat bedrohte, war P. wiederum an der Seite des Papstes und hat eine Beschreibung der Reise geliefert. Nach der Niederlage trat P. zurück und kam erst 1820 zurück, da zunächst bis zum Tode Pius VII. Cambray die Leitung behielt und auch in den drei nächsten Monaten 1823, 1824 und 1825 ihm die Majorität nicht zusiel. Allein bei den reaktionären Maßnahmen, welche veranlaßt waren, zunächst jede Spur der französischen Herrschaft samt ihren wenn auch guten Einrichtungen in Rechtspflege und Verwaltung zu beseitigen, blieb P. mit thätig, ja in ihm verkörperte sich der Geist der „Zelanti“, welcher die Kurie seit der Restauration beherrschte. (Heute †) Benrath.

**Paccanari, Nikolaus, und die Paccanariten.** Ferdinand Zweif, P. Leonor Franz v. Tournely und die Gesellschaft des hl. Herzens Jesu, Breslau 1874, S. 269 ff. 313 ff.; Achille Guibée, S. J., Vie du R. Père Joseph Varin, 2e éd., Paris 1860, S. 72 f. 160 ff.; Brückner, S. J., Art. „Paccanari“ im *AMZ* IX, 1225–1228; Heimbucher, Orden und Kongreg. II, 117–120.

Der in der Entwicklungsgeschichte des katholischen Herz-Jesu-Kultus sowie in den Schicksalen der Gesellschaft Jesu seit 1773 eine wichtige Rolle spielende Tyroler Nikolaus Paccanari (vgl. VII, 779, 1, wo statt Paccani Paccanari zu lesen ist) wurde im Val Sugana bei Trient von wenig bemittelten Eltern um die Mitte des 18. Jahrhunderts geboren und suchte zunächst im Kaufmannsstande ein Unterkommen, bis er bei einem Aufenthalt in Rom unter den Einfluß des Jesuitenpaters Gravita kam. Dieser weckte, als die Aufhebung seines Ordens durch Clemens XIV. erfolgt war, im Herzen des gläubigen Tyroler Laien den Entschluß, die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu ins Werk zu setzen. Während eines 15monatlichen Verweilens in Vercelli, teils in Missethat trat er in Beziehungen zu dem General des Franziskanerordens P. Tempio, der ihn in seinem Vorhaben bestärkte. Er sammelte eine kleine Anzahl von Gleichgesinnten um sich, mit welchen er 1797 das angestrebte Substitut für den aufgehobenen Jesuitenorden unter dem Namen „Gesellschaft des Glaubens Jesu“ gründete. Obwohl nur Laie, ließ er sich von seinen Gefährten zum Superior wählen, und legte samt denselben am 15. August (Mariä Himmelfahrt) des genannten Jahres die feierlichen Gelübde ab, während einer Messe, welche der in Rom als Doktor der Sapienza wirkende Priester Joseph della Vedova las. Alles in dem kühnen Unternehmen zielte auf Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu ab: der ganz ähnliche Name, der für das Aufstehen des Vereins gewählte Stiftungstag (vgl. VIII, 745, 4), sowie die Vielzahl der abgelegten Gelübde, wovon das vierte zum besondern Gehorsam gegen den Papst verpflichtete. Selbst die Tracht der lovetitischen Patres sollte nach des Stifters Wunsch der neue Verein annehmen; doch gestattete Paph Pius VI., als während seiner Gefangenschaft zu Siena (1798) Paccanari ihn besuchte und die Bestätigung des neuen Ordens von ihm erwirkte, diesen letztgenannten Punkt nur mit der Einschränkung, daß zum üblichen jesuitischen Ordenshabit ein Collarium hinzuzufügen sei. Ein Wohnhaus bei Spoleto, das der Edelmann Viancini ihnen eingeräumt hatte, diente den Vätern vom Glauben Jesu (zunächst 12 an der Zahl) als erster Wohnsitz. Durch Empfehlungsbriefe an verschiedene italienische Kirchenfürsten, namentlich den venetianischen Erzbischof, sowie dadurch, daß er ihnen die Zusage für die von der französisch-republikanischen Regierung aus Rom ausgewiesenen Jünglinge der Propaganda anvertraute, sorgte Pius VI. für ein rasches Wachstum der Gesellschaft. Auch genehmigte er die von Paccanari vorgeschlagene Vereinigung des neuen Vereins mit der Gesellschaft vom hl. Herzen Jesu, deren zweiter Oberer, P. Varin (Madsolaer Tournelys seit 1697) zu Hagenbrunn bei Wien residierte. Der nach Österreich geeilte Paccanari brachte, da auch Erzbischof Migazzi von Wien und der dortige päpstliche Nuntius seinen Plan gutheießen, die Verschmelzung der beiden Vereine durch einen feierlichen Akt am 18. April 1799 zu stande. Die Herz-Jesu-Väter leiteten ihren bisherigen Namen ab und erkannten Paccanari als Generalsuperior der beiden nun vereinigten Gesellschaften an. Jetzt erst empfing das neue Ordenshaupt auch die geistlichen Weihen, und war zunächst zu Wien 1799 die niederen bis zum Diakonat, dann im folgenden Jahre auch die Priesterweihe zu Padua.

Über nur zu bald nach der Bildung des Ordens, der sich rasch von Österreich und

Italien aus auch nach Frankreich, Belgien, Holland, ja selbst England ausbreitete, begann sein innerer Verfall, dem der jeglicher Regentengabe ermangelnde General nicht zu steuern vermochte. Zwar in Rom, das zum Hauptitz der Gesellschaft werden sollte, schien die Errichtung eines Collegs für höhere Studien und einer Erziehungsanstalt (*Collegium Marianum*) für adeliche Jünglinge im Palazzo Salviati glücklich von statten zu gehen. Aber dem durch die Verhältnisse gebotenen und seitens vieler Glieder und Freunde des Ordens gewünschten Anschlusse an den russischen Zweig der Gesellschaft Jesu (unter P. Vierskovicz) widerspreche der herrische Sinn Paccanaris; weshalb seit 1804 ein Teil seiner italienischen Ordensglieder sich von ihm los sagte und zu dem eben damals für das Kö-  
 10 nigreich beider Sizilien wiederhergestellten Jesuitenorden übertrat. Gleichzeitig begannen die Paccanaristen Hollands und Englands nach Rußland überzusiedeln, um in der dortigen Jesuitenprovinz Novizza zu werden; diejenigen Frankreichs aber fielen von dem regierungsuntüchtigen Stifter geradezu ab und wählten jenen P. Marin zu ihrem Obersten. Im Sommer 1808 wurde Paccanari durch einen Spruch des heiligen Offiziums seines  
 15 Amts als Generalsuperior entsetzt und zu zehnjähriger Haft verurteilt. Er erhielt zwar schon im folgenden Jahre, beim zweiten Einfall der Franzosen in Rom, seine Freiheit zurück, hatte aber seine angesehene Stellung für immer eingebüßt und verbrachte den Rest seines Lebens in völliger Unbekanntheit. — Zu den zeitweilig seinem Orden angehörigen Mitgliedern, welche in der seit 1811 wiederhergestellten Gesellschaft Jesu eine mehr oder  
 20 weniger hervortretende Rolle spielten, gehörten u. a. die Patres Rohmann, Godinot, Rozaven, Gloriot und Sineo della Torre (Haimbucher II, 120). **Zöfker.**

**Pachomius**, gest. 346. — Quellen: Die Vita des Pachomius ist uns in einer Reihe Rezensionen erhalten: 1. Vita S. P. auctore graeco incerto, interprete Dionysio Exiguo, abbate Romano bei Migne P. L. 23, 227 ff.; 2. Vita S. P. ex Simone Metaphraste bei Series, Vitae  
 25 Sanctorum, neueste Ausgabe, Turin 1876, V, 408, der griechische Text in der Nationalbibliothek zu Paris (Cat. Cod. Hag. graec. n. 881, 5 u. 1453, 2). 3. Eine griechische bisher nicht veröffentlichte Rezension in der Pariser Nationalbibliothek n. 881, 4. 4. *βίος τοῦ ἁγίου Παχουμίου* A. SS. Maii III, 25\* ff. griechisch und III, 295 ff. in lateinischer Uebersetzung. 5. *Paralipomena de S. Pachomio et Theodoro* A. SS. Maii III, 51\* griechisch und III, 334 ff.  
 30 in lateinischer Uebersetzung. 6. Verschiedene Fragmente einer Vita im koptisch-thebanischen Dialekt, Amélineau *Annales du Musée Guimet* XVII, Paris 1889, S. 295 ff. und *Mémoires de la mission archéologique française au Caire* IV, 2 f. S. 521 ff. 7. Eine im koptisch-memphitischen Dialekt verfaßte Vita, Amélineau, A. d. M. G. XVII, 1 ff. 8. Eine arabische Vita, Amélineau A. d. M. G. XVII, 337 ff. 9. Eine syrische Vita, Bedjan, *Acta martyrum et*  
 35 *sanctorum*, Paris 1895, V, 121 ff. — Außer der Vita besitzen wir als Quelle für Pachomius und seine Stiftung: *Επιστολή Ἀρριανῶς ἐπισκόπου πρὸς ποιμένας καὶ βίον μεγιστοῦ Παχουμίου καὶ Θεοδοῶρος* A. SS. Maii III, 63\* ff. und in lateinischer Uebersetzung III, 347 ff.; Rufin, *Historia monachorum* c. 3; Palladius, *Hist. Lausiaca* c. 7, 20, 38—42, 48; Sozomenos, *Hist. eccl.* III, 14, VI, 28; Vitae patrum lib. III, 34—35; Gennadius, *De vir.*  
 40 *illustr. eccl. script.* c. 8—9.

Litteratur: Amélineau, *Étude historique sur S. Pachôme*, extr. du bulletin de l'institut égyptien; Le Caire 1887; Revillout, *Les origines du schisme égyptien. Sémuti le prophète*, *Revue de l'histoire des religions* tom. VIII, 1883; Grismacher, Pachomius und das älteste Klosterleben, Greiburg 1896; P. Ladenze, *Étude sur le cénobitisme pachomien*  
 45 *pendant le IV. siècle et la première moitié du V.*, Louvain 1898; S. Schiwieß, *Geschichte und Organisation der Pachomianischen Klöster im 4. Jahrh.*, Archiv f. kath. Kirchenrecht 1901, 3, 4, 1902, 3, 4, 1903, 1.

Was die Quellen zum Leben des Pachomius und seiner Stiftung betrifft, so steht zunächst fest, daß die lateinische, arabische und syrische Redaktion der Vita sekundär ist.  
 50 Kontrovers ist nur, ob die an 1. Stelle genannte griechische Vita die älteste Niederschrift über den Heiligen war und die koptisch-thebanische Redaktion unter Benutzung der griechischen Vita mit Zurückgreifen auf die mündliche Tradition der Klöster geschrieben wurde (Ladenze), oder ob die älteste Kodifikation des Heiligenlebens in koptisch-thebanischem Dialekt der Muttersprache des Pachomius statt hatte und die griechische Vita eine kürzende  
 55 Uebersetzung ist (Amélineau und Grismacher). Für die sachlichen Fragen ist die Entscheidung dieses Quellenproblems von untergeordneter Bedeutung, da auch von Ladenze anerkannt wird, daß auch die koptische Rezension in den ihr eigentümlichen Nachrichten auf der alten Klostertradition der Pachomianischen Klöster ruht.

Das Geburtsjahr des Pachomius steht nicht fest, doch können wir es um 292 ansetzen  
 60 (Ladenze S. 240). Er war der Sohn heidnischer Eltern, aus der oberen Thebais in der Nähe von Esneh gebürtig. Als Rekrut in einem Kriege Konstantins mit einem Tyrannen

ausgehoben, wurde er in Esneh von mitleidigen Christen mit Essen und Trank versehen und lernte auf diese Weise das Christentum kennen. Nach dem Tode Konstantins wieder in seine Heimat entlassen, ließ er sich in *Nyropozizion* (Schäbi) taufen. Mit der Krieg Konstantins mit Licinius im Jahre 311 gemeint (C. Zelt, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, S. 159 f.), so würde die Bekehrung des Pachomius zum Christentum in den Anfang des Jahres 315 fallen. Die koptische Vita (S. 7) berichtet, daß Pachomius in einem kleinen Tempel, der von den Alten Tempel des Serapis genannt wurde, in Schénésit gelebt habe. Man hat daraus gefolgert, daß Pachomius vor seiner Bekehrung als Zulusse des Serapis gelebt habe (Meville, Grunmachers Zeitalter, Askese und Mönchtum S. 195). Ladeuze (S. 158 ff.) hat diese Hypothese mit beachtenswerten Gründen zurückgewiesen, da der Tempel, in dem Pachomius sich aufhielt, wahrscheinlich ein verfallenes Heiligtum war, und Pachomius seit seinem Bekanntwerden mit dem Christentum in Esneh den Entschluß gefaßt hatte, sich christlicher Liebestätigkeit zu widmen. Bald nach seiner Taufe aber erwählte Pachomius das Anachoretenleben und lebte längere Zeit in der Eremitenkolonie des Palámon. Dann trennte sich Pachomius von Palámon und erbaute zu Tabennissi, einem Ort am Ufer des Nils, nördlich von Theben, das erste Kloster, d. h. er ersetzte die zerstreuten Eremitenzellen durch ein geschlossenes Haus mit vielen Zellen, das er mit einer Mauer umgab. Bald war das erste Kloster zu klein und nördlich von Tabennissi in Beboon (griechisch *Βαβών*) entstand ein zweites Kloster nach dem Muster des ersten, das später das Centralkloster des Klosterverbandes wurde. Asketengenossenschaften bildeten sich zu Klöstern um und unterstellten sich Pachomius. Auf 9 Männerklöster und 2 Nonnenklöster, deren erstes er für seine Schwester Maria gründete, wuchs der Klosterverband des Pachomius noch zu seinen Lebzeiten an. Gegen Ende seines Lebens erlebte er einen scharfen Zusammenstoß mit dem auf seine Erfolge eifersüchtigen Episkopat. Auf einer Synode zu Esneh verklagten ihn die Bischöfe wegen seiner Visitationen, und nur mit Mühe konnte Pachomius aus dem blutigen Handgemenge, das zwischen seinen Mönchen und den Priestern entstand, gerettet werden. Seit früher Zeit erfreute er sich aber der Gunst des alexandrinischen Bischofs Athanasius, der bereits 330 die Klöster des Pachomius besucht hatte. Trat doch auch Pachomius für die orthodoxe Lehre und den rechtmäßigen Hirten Athanasius mit aller Energie in seinem Klosterverband ein. Einer Pestepidemie, der in sämtlichen Klöstern der Kongregation zahlreiche Brüder zum Opfer fielen, erlag am 9. Mai 346 (Ladeuze S. 233) der bis zu seinem Tode rastlos thätige Mann, der nicht den Ruhm eines herrlichen Asketen oder Wunderthäters begehrte, sondern als geschickter Organisator im Klosterleben eine neue höhere Form für das Mönchsideal geschaffen hatte.

Sein Nachfolger Petronius, den Pachomius selbst 2 Tage vor seinem Tode als solchen bezeichnet hatte, starb schon nach 2 Monaten ebenfalls an der Pest, und an seine Stelle trat als Leiter der Kongregation Horjissi. Mit genialem Blick hatte Pachomius es verstanden, den ganzen Klosterverband zu einer großen Produktivgenossenschaft zusammenzufassen. Sämtliche Arbeitserzeugnisse wurden in dem Hauptkloster Beboon abgeliefert, einem *οἰκοδόμος μέγας* unterstand die ganze wirtschaftliche Leitung des Verbandes. Er kaufte die Rohmaterialien zur Verarbeitung ein und verkaufte die fertigen Erzeugnisse. Zweimal im Jahre wurde eine Generalabrechnung gehalten, zu Ostern und im Herbst am 13. August. Fünf Jahre nach dem Tode des Pachomius versuchte der Abt Apollonius von Demouichons diese straffe Organisation zu sprengen, erst als Theodor, der einzige Lieblings- schüler, als Koadjutor des Horjissi an die Spitze des Klosterverbandes trat, wurde das drohende Schisma im Verlande beigelegt. Theodor, einem ebrgeizigen Mann, der aus vornehmer Familie stammte und schon zu Lebzeiten des Pachomius sich Hoffnung auf die Erbschaft in der Leitung der Klöster gemacht hatte, gelang es, den Klosterverband zusammenzubalten und zu erweitern. Er erbaute 3 neue Mönchsklöster und ein neues Nonnenkloster. Schon zu Lebzeiten des Pachomius waren auch Fremde in seine Klöster eingetreten, in Beboon hatte er für die griechischen Mönche ein besonderes Haus errichtet. Unter Theodor wuchs die Zahl der Griechen. Als Theodor am 27. April 368 starb, richtete Athanasius ein warmes Kondolations Schreiben an Horjissi.

Über die spätere Entwicklung der Stiftung des Pachomius erfahren wir aus dem Prolog des Hieronymus zu der 104 überlieferten Regel des Pachomius von einem Pachomianischen Kloster zu Canopus vor den Thoren Alexandriens (Migne P. L. 23, 65 ff.). Hieronymus bezieht die Zahl der Mönche, die zu der Generalabrechnungsablage des Ordens zusammenzukommen pflegten, auf 50 000, doch ist dies sicher übertrieben, Cassian (de coenob. inst. IV, 1) rechnet nur 5000, und Palladius (Hist. Laus. c. 38) und 60

Sozomenos (Hist. eccl. III, 14) wissen von 7000 Tabennesioten. Aus der Vita des Abtes Schenoudi (gest. 452) von Atripé (Amélineau, Mém. publ. par les membres de la miss. archéol. franç. au Caire IV, Paris 1888) hören wir, daß der Abt Victor von Tabennissi den Abt Schenoudi 431 auf das Konzil zu Ephesus begleitete. Später werden die Nachrichten immer spärlicher, um 460 wurde von dem Abt Martryrius von Beboon eine Kirche zu Ehren des Pachomius errichtet (Ladeuze S. 203). Unter Kaiser Justinian 527—565 leistete der Abt von Beboon, Abraham, dem Kaiser Widerstand, der ihn zur Unterschrift des Bekenntnisses des Leo zwingen wollte.

Es ist das Verdienst des Pachomius, daß er bei der Begründung des Klosterlebens, wie seine Vita bezeugt, eine Regel gab, die unbedingten Gehorsam forderte, die individuelle Willkür beschränkte und bestimmte notwendig zu leistende Übungen und Entsagungen allen Gliedern der Gemeinschaft vorschrieb. Die kürzeste Form der Regel, die angeblich dem Pachomius von einem Engel gegeben ist und die uns Palladius, Hist. Laus. c. 38 überliefert hat (in Paralleltexten bei Soc. h. e. III, 14; Vitra, Analecta sacra et classica 1888, I, 112 u. 113; Dionysius Cyriacus, Vita Pachomii c. 22. Arabische Vita des Pachomius S. 366—369; äthiopische Recension, bei Dillmann, Chrestomathia aethiopica, S. 51 ff. und Basset, Les apocryphes éthiopiens VIII, 20 ff.; und in der nicht veröffentlichten griechischen Vita des Pachomius in Paris) geht wahrscheinlich auf Pachomius selbst zurück und stellt die älteste Form dar (Gritzmacher S. 117; Zöckler, Askese und Mönchtum, S. 201 ff.). Ladeuze (S. 263) sucht dies zu bestreiten, da sich in dieser Regel Bestimmungen fänden, von denen wir aus der kurz nach dem Tode des Pachomius geschriebenen Vita nichts erfahren, aber dies erklärt sich auch so, daß die ursprünglichen Festsetzungen des Pachomius zum Teil früh eine Abänderung erfuhren. Auch vermag Ladeuze keine irgendwie einleuchtende Erklärung für die Entstehung der bei Palladius überlieferten Regel zu geben, die nach Sozomenos noch auf einer Tafel zu seiner Zeit existierte. Nach dieser ältesten Regel, die ursprünglich koptisch niedergeschrieben war, soll die gemeinschaftliche Wohnung in einem Hause mit zahlreichen Zellen bestehen, jede Zelle ist zur Wohnung für 3 Mönche bestimmt; alle Mönche tragen die gleiche Kleidung, ein linnenes Unterkleid, einen Ledergürtel und ein weißes bearbeitetes Schaf- oder Ziegenfell. Als Kopfbedeckung dient die Cuculla. Nur wenn die Mönche am Samstag und Sonntag zur Eucharistie gehen, legen sie die Schaffelle und Gürtel ab. Die Mönche nehmen die Mahlzeit in einem Hause gemeinsam ein. Dem Einzelnen bleibt das Fasten nicht verwehrt. Beim Essen müssen sie ihren Kopf mit der Cuculla bedecken, damit keiner den anderen sieht, strenges Schweigen herrscht während der Mahlzeit. Bei Nacht behalten die Mönche Unterkleid und Gürtel an, die Zelle dienen zur Bedeckung, sie schlafen auf niedrigen Sitzen aus Mauerwerk, die eine Lehne haben. Wer in das Kloster aufgenommen werden will, soll ein dreijähriges Noviziat durchmachen. — Die ersten Anfänge der Horenandachten begegnen uns bereits in dieser ältesten Klosterregel: 12 Gebete sollen die Mönche bei Tage beten, zur Non 3, zur Zeit der Abenddämmerung 12 Gebete. Am Mitternacht werden die Vigilien gehalten, bei denen ebenfalls 12 Gebete gesprochen werden sollen. Jedem Gebet soll der Gesang eines Psalmes vorangehen. Die Handarbeit der Mönche wird in der Regel vorausgesetzt, aber es fehlen genauere Bestimmungen darüber. Endlich sollen die Mönche in 24 Abteilungen nach den 24 Buchstaben des Alphabets geteilt werden. Jeder Buchstabe hat eine mystische Bedeutung und die dieser Bedeutung in ihrem Charakter und Verhalten entsprechenden Mönche kommen in die nach dem Buchstaben bezeichnete Klasse. Wahrscheinlich ist es, daß manche dieser Bestimmungen sehr bald sich als undurchführbar oder unpraktisch erwiesen hat, so erscheint die Forderung eines dreijährigen Noviziats nicht mehr in den explizierten Regeln und auch die Einteilung der Mönche in 24 Klassen nach den Buchstaben des Alphabets wurde durch eine Gruppierung der Mönche nach ihren verschiedenen Handwerken ersetzt. Die spätere Entwicklung, die die Klosterregel unter Pachomius und seinen Nachfolgern Theodor und Horsifi durchgemacht hat, liegt uns in verschiedenen Recensionen vor. Die koptische Form der Regel (Amélineau, A. d. M. G. XVII, S. CXI) ist noch nicht publiziert, zwei erweiterte äthiopische Recensionen sind von Dillmann (Chrestomathia aethiopica, Leipzig 1866, S. 57—69) herausgegeben, zwei griechische Recensionen sind bei den Bellandisten (A. SS. Mai III, S. 62\*) und bei Vitra, Analecta sacra et classica I, 113 ff.) gedruckt. Endlich besitzen wir noch die lateinische Übersetzung des Hieronymus, die uns in 2 Recensionen von 128 Artikeln bei Gazäus, Cassiani opera omnia, Frankfurt 1722, S. 809 ff. und von 191 Artikeln bei Holstenius-Brodie, Codex Regularum I, 25 ff., Augsburg 1759) vorliegt. Nach Ladeuze (S. 272) ist die Recension des Hieronymus die ausführlichste

und zuverlässigste der pachomianischen Regeln wie sie zu seiner Zeit existierten. Diese erweiterte Regel giebt genauere Bestimmungen über die Kleidung (Mönche-Hier. 67, 72, 102, 148), setzt die Tonjur voraus (Hier. 96). Ein Noviziat wird nicht gefordert, der Abt prüft nur den Eintretenden, ob es ihm ernst ist mit seinem Entschluß. Leichliche Gelübde werden nicht gefordert, der Mönch kann noch jederzeit das Kloster verlassen und der Abt ihn fortschicken. Ausführliche Bestimmungen über die Arbeit bezeugen uns an der Regel des Hieronymus, alle Handwerke wurden in den Klöstern getrieben, vor all in der Adornon (Hier. 58—66) und das Flechten von Körben und Matten aus dem Schilf (des Hil (Hier. 12 u. 26). Zur Zeit des Hieronymus (Präb.) wurden auch die beiden wichtigsten Fasttage, Mittwoch und Freitag, in den Klöstern des Pachomius gehalten. Als Strafe für Uebertretungen der Regel war Fasten bei Wasser und Brot, zeitweilige Entfernung aus der Gemeinschaft (Hier. 160 u. 163), Degradation (Hier. 161, 168, 170), Dienst im Klosterhause (Hier. 161, 171), Schläge (Hier. 163, 173), Ausschluß aus dem Kloster festgesetzt. Die Pachomianischen Institutionen bekamen in der Folgezeit auch eine große Bedeutung bei der Verbreitung des Mönchtums. Die äthiopischen Klöster wurden nach ihrem Muster organisiert, Athanasius machte das Abendland während seines Exils von 310 bis 316 mit ihnen bekannt (Hier., ep. 127 ad Principiam). Hieronymus überlegte sie 101 für sein Mönchskloster und für das Kloster der Eustochium in Bethlehem. Benedikt von Aniane (gest. 821) fand die Regel des Pachomius bei seiner Reform des fränkischen Mönchtums vor, und Anselm von Havelberg bezeugt im 12. Jahrhundert, daß in Konstantinopel in einem Kloster mehr als 500 Mönche nach der Regel des Pachomius lebten.

Von Pachomius und seinem Nachfolger Theodor besitzen wir noch einige Briefe und mystische Worte, die Hieronymus ins Lateinische überlegt hat (Migne P. L. 23, 91 ff.). Ihre Richtigkeit ist nicht zu bezweifeln, da sich in ihnen wie in der ursprünglichen Regel derselbe mystische Gebrauch des Alphabets findet. Sie sind inhaltlich ohne Bedeutung. Auch koptische Fragmente von Predigten des Pachomius und Theodor und von 1 Briefen des Herpsili sind auf uns gekommen (Zoega, Cat. Cod. Copt. n. 168, 169, 171, 176; Amélineau, *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique* IV, 2 f., S. 489 ff.). Endlich haben wir noch ein Werk des Herpsili (Genn. de illust. eccl. script. c. 9) lateinisch erhalten, betitelt *Doctrina de institutione monachorum*, das vielleicht auch von Hieronymus ins Lateinische überlegt worden ist. **Grümmacher.**

**Pachomius Mhusannus**, Griechischer Theolog des 16. Jahrhunderts, gest. um 1553. — Literatur: (A. Moravositz) *Ελληνισμῶν, ἢ ἀπομυζα ἑλληνιστῶν*, Athen 1843—1853, S. 624 ff. u. 442 ff. *Sabbas, Neosyllarizh Philologia* 1868, S. 150 f. *Κατοῦνης, Philologia Ἀναξαρτα*, Zaphn 1880, S. 231 ff.; Legrand, *Bibliographie Hellénique* etc., Paris 1885, Bd I, S. 231 ff.; Krumbacher, *Gesch. der Byz. Literatur* 1897, S. 593; Ph. Meyer, *Die theol. Literatur d. griech. Kirche im 16. Jahrhundert*, 1899, S. 38 ff. und sonst. Kritikel Rarianos in Bd X dieses Werkes S. 99 f.

Pachomios Mhusannos, geboren 1510 auf Zante, später Mönch daselbst und auf dem Athos, erwarb sich den Lebensunterhalt durch Privatunterricht, starb um 1553. Er besaß gute sprachliche und klassische Bildung und war bewandert in der Bibel und den Vätern seiner Kirche. Ein unruhiger und aggressiver Geist, der sich aber durch seine mannigfache Polemik um die Erhaltung seiner Kirche und seines Volkstums verdient gemacht hat. In seinen zahlreichen Schriften, die meistens eine praktische Spitze tragen, hat er manche theologische Fragen angeregt. Mit Leidenschaft bekämpfte er den Joannitios Kartanos und dessen Anhänger (s. d. M. Bd X, S. 99). Die geistlose Handhabung des Kultus und den Aberglauben in seiner Kirche griff er an in seiner Schrift *Πρός τοὺς ἑλληνοφύλους* etc. In einer Reihe von Aufsätzen, unter denen der bedeutendste der *Ἡεὸς τῆς ἐκ τῶν θεῶν γοαγῶν ὁφέλειαι* ist, suchte er das verfallene Mönchtum seiner Zeit zu reformieren. Er schrieb auch die erste griech. Streitchrift gegen Luther: *Κατὰ Λυωζατῆ γόγων — καὶ κατὰ τοῦ Φοῦ Μαοῦρ. Λοῦτερι*, in der er das Recht der Wallfahrten verteidigte. Daneben gab er eine Reihe von dogmatischen Abhandlungen heraus. Auch auf dem praktischen Gebiete hat er sich bewegt. Die Mehrzahl seiner gedruckten Werke bei Mingarelli, *Graeci codices manuscripti apud Nanios patr. Ven. asservati*, Bononiae 1784, dieselben bei Migne MSG B. 98 S. 1333—1360. Wegen seiner Briefe siehe Ph. Meyer a. a. O.

**Ph. Meyer.**

**Pacianus**, gest. um 390. — Opp. S. Paciani ed. Tilius. Paris. 1537, 4°; dann Galland. in t. VII der Bibliotheca Patrum, p. 257—267; Jansie M-L XIII, 1051—1089. Aus neuester Zeit rühren her die Ausgaben von H. Hurter in dessen Sammlung *Opuscula* ss.

Patrum, t. 37, Oenip. 1878) und von Ph. S. Fehret, Zwolle 1896 (über welche letztere die Kritik von C. Weymann in d. Berl. Philol. Wochenchr. 1896, S. 1057 ff. 1104 ff. zu vergleichen ist). — Biographisch-Litterarisch-historisches über P. bieten ASB 3, 9. März (t. II Mart. p. 44); Tillmont, Mém. VIII, 539; P. B. Gams, Kirchengesch. Spaniens II, 1 (Regensburg 1864), S. 318—324, 334—336; Gruber, Studien zu Pacianus, München 1901; Bardenheuer, Patrologie<sup>2</sup>, 374; S. Hurter, Nomenclator literar. theol. cath., ed. 3, t. I, Oenip. 1903, p. 193.

Über diesen spanischen Theologen des 1. Jahrhunderts, der unter den kirchlichen Schriftstellern des Abendlandes vor Augustin eine keineswegs ganz untergeordnete Stellung einnimmt, hat uns hauptsächlich nur Hieronymus (in cap. 106 und 132 seines Lib. de viris illustr., sowie contr. Rufin. I, 1, c. 24) einige sein Leben und schriftstellerisches Wirken betreffende Nachrichten mitgeteilt. Danach entstammte Pacianus einer vornehmen spanischen Familie und wurde auch selbst Familienvater. Er muß vermählt gewesen sein, da Hieronymus seinen Freund Flav. Luc. Dexter als Sohn des Pacianus bezeichnet, denselben Dexter, dem er im Jahre 392 seinen Catalogus virorum illustrium widmete und der später unter Kaiser Honorius die Würde eines Präfectus Prætorio bekleidete. Entweder unter Darangabe eines vorher gepflogenen weltlichen Berufs (wie um dieselbe Zeit Ambrosius von Mailand that), oder durch Vorrücken in der schon früher beschrittenen geistlichen Laufbahn — die zu seiner Zeit auch in Spanien das Leben in der Ehe noch nicht unbedingt ausschloß — erlangte er die Würde eines Bischofs von Barcelona. Als solcher schrieb er die unten zu nennenden Schriften, erfreute sich eines weithin reichenden Ruhmes und Einflusses und starb hochbetagt gegen das Ende der Regierung Theodosius des Großen, also ums Jahr 390.

Über seine schriftstellerische Thätigkeit bemerkt Hieronymus (Catal. cap. 106): „Scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus, et contra Novatianos“. Von diesen Schriften ist die zuerst genannte nicht auf uns gekommen. Sie war wahrscheinlich eine Bußpredigt oder ein warnendes Mahnschreiben gegen eine im damaligen Gallien und vielleicht auch in Spanien sehr beliebte ausschweifende Volkslustbarkeit, genannt Cervus oder Cervulus, gerichtet (vgl. Du Cange, Glossar. s. v. „Cervula“). Die Schriften gegen die Novatianer sind uns noch, wenn nicht vollständig, doch wenigstens teilweise erhalten. Es sind drei Briefe an einen gewissen Sympronianus (oder nach anderer Lesart Sempronianus), der sich in Gefahr des Abfalls zum Novatianismus befand und für den es daher galt, das Schriftwidrige und sittlich Bedenkliche der novatianischen Lehre und kirchendisziplinarischen Praxis darzuthun. Der erste Brief (Ep. 1 de catholico nomine) verteidigt den katholischen Standpunkt mittels einer ausführlichen Erklärung des Namens „catholicus“; er enthält (in c. 4) den als Devise einer irenisch milden und weitherzigen (anti-novatianischen) Denkweise berühmten gewordenen Satz: Christianus mihi nomen est, Catholicus cognomen. Der zweite Brief (Ep. 2 de Symproniani litteris) beantwortet einige Fragen und Einwürfe des Gegners. Der dritte, besonders ausführliche Brief (Ep. 3 contra tractatus Novatianorum) widerlegt die sämtlichen Hauptirrelehren und Hauptmißbräuche der novatianischen Sekte in extenso (s. überhaupt MSL XIII, 1051—1082). — Außerdem besitzen wir noch zwei andere kleine Schriften von Pacianus: eine Paraenesis ad poenitentiam (s. libellus exhortatorius; M. l. c. 1081) und eine vor Taufkandidaten und älteren Christen gehaltene Predigt über das Taufsakrament (Sermo de baptismo; ib. 1089). In stilistischer Hinsicht zeichnen sich alle diese Schriften, über deren Herrühren von einem und demselben Verfasser kein Zweifel obwalten kann, ebenso sehr durch korrekte Latinität wie durch klare und gefällige Darstellung aus, so daß das Urteil des Hieronymus, welcher Pacian als einen scriptor castigatae eloquentiae preist, gerechtfertigt erscheint. Hinsichtlich ihres Lehrgehaltes freilich bieten sie wenig Auszeichnetendes und Originelles dar. Sie vertreten den wesentlich praktischen Standpunkt der traditionellen Orthodoxie des Abendlandes in mehr nüchtern reproduzierender als genial spekulierender Weise.

Über jenen Sohn Pacians Dexter berichtet Hieronymus De vir. ill. 132: Fertur ad me omnimodam historiam texuisse, quam necdum legi. Dieses Geschichtswerk hat nie das Licht der Öffentlichkeit erblickt. Jedenfalls hat das Chronicon Dextrii, welches der Jesuit Hieronymus Romanus de la Higuera (gest. 1611) entdeckt haben wollte und das einige Zeit nach dessen Tod im Druck erschien (Saragossa 1619; auch bei MSL XXXI, p. 55—572) als Fälschung zu gelten (vgl. Gams II, 1, 334 f.). Züßler.



**Paderborn, Bistum.** Regesta hist. Westfalicae, beogr. v. M. G. 1860, 2 Bde, 1847—51. Westfälisches NB 4. Bd, die Hist. d. Bist. P. bearb. v. H. Wilmans. Münster 1847 ff. Kaiserurkunden der Prov. Westfalen von H. Wilmans mit 2 Bänden, 2 Bde, 1867 u. 81. Nettberg, NB Ds II, Z. 438 ff. Hand. NB Ds II, Z. 438 ff.

Bei der Verteilung des sächsl. Missionsgebiets an fränkische Bischöfe wurde die Gegend um Paderborn dem Bistum Würzburg zugewiesen, Transl. Libor. 3 MG SS IV S. 150. Es geschah wahrscheinlich auf der Reichsversammlung zu Paderborn im Jahre 777, s. NB Deutschlands II, 2. Aufl., Z. 375 ff. Nach der Beendigung der Sachsenkriege erhob Karl den Missionspfenzel zu einem selbstständigen Bistum, und übertrug es dem Würzburger Priester Hathumar, einem geborenen Sachsen. Das Jahr ist nicht überliefert; man wird an das erste Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts zu denken haben. Die Diözese wurde aus dem südlichen Teil des sächsischen Landes gebildet. Sie gehörte zum Erzbistum Mainz und zerfiel in zehn Archidiaconate.

Bischöfe: Hathumar gest. nach Juli 815, Hadurad gest. 859 oder 860, Einhard gest. 886 oder 887, Biso gest. 908, Dietrich gest. 917, Unwan 917—935, Tido 935—960, Folkmar 961—983, Rethar 983—1009, Megimert 1009—1036, Rudolf 1036—1051, Imad 1051—1076, Poppe 1076—1083, Heinrich von Aslee 1083—1102, Gegenbischöf Heinrich von Werle 1084—1127, Bernhard I. 1127—1160, Evergis 1160—1178, Siegfried 1178—1188, Bernhard II. von Abbenburen 1188—1203, Bernhard III. von Desede 1203—1223, Oliver 1223—1225, Wilbrand von Udenburg 1225—1227, Bernhard IV. v. Lippe 1228—1247, Simon v. Lippe 1247—1276, Otto v. Nietberg 1277—1307, Günther von Schwalenberg 1307—1310, Dietrich von Jttern 1310—1321, Bernhard V. von Lippe 1321—1341, Balduin von Steinfurt 1341—1361, Heinrich von Ziegele 1361—1380, Simon von Sternberg 1380—1389, Rupert von Berg 1389—1391, Johann von Hoya 1394—1399, Bertrand von Arvazano 1399, Wilhelm von Berg 1400—1414, Dietrich von Mörs 1415—1463, Simon von Lippe 1463—1498, Hermann von Hessen 1498—1508, Erich von Braunschweig 1508—1532. Hand.

**Pagi** s. d. M. Baronius Bd II S. 417, 7 ff.

**Pajon, Claude**, gest. 1685. — Chaujsepié, Nouveau dictionnaire historique s. v. M. Schweizer in Baur und Zellers theol. Jahrb. 1853 und in seinen Prolet. Centralorganen Bd 2; Haag, La France protestante s. v.; Frank Paug bei Lichtenberger, Encyclopédie s. v.; Lacheret, Claude Pajon, Genève 1882; Mailhet, Cl. P., Paris 1883; Bulletin historique et littéraire de la Société de l'histoire du Protestantisme français. Tome I, Paris 1901, p. 58 ff. — Reformierte Gegenschriften gegen den Pajonismus: P. Jurieu, Traité de la nature et de la grâce ou du concours général de la providence et du concours particulier de la grâce efficace contre les nouvelles hypothèses de Mss. P. et de ses disciples, Utrecht 1687 (dagegen Papin, Essais de théol. sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Mss. Jurieu de toutes difficultés, Francf. 1687). Vgl. auch M. Veneder, Veritas evangelica triumphans, Traj. 1688; Fr. Spanhemii Controversiarum elenchus 1691 und Amst. 1701. — Lutherische Gegenschriften: Val. Lößler, Exercitatio theologica de Claudii Pajonii eiusque sectatorum doctrina et fatis. Lips. 1692; Grapins, Controversii Pajonismi, Quedlinb. 1698; Joh. Ernst Schubert, Bedenten von dem Pajonismus, Jena u. Leipzig 1755.

Cl. Pajon wurde 1626 zu Komorantin in Nieder-Mörs geboren. Auf der Akademie Saumur studierte er unter Amvraut. Die Theses Salmurienses enthalten von ihm die unter dem Vorsitz von Amvraut bzw. L. Cappellus verteidigten Thesen de necessitate baptismi und de ministerii Verbi divini necessitate. Im 21. Altersjahre wurde er zum Prediger in Madenoir ernannt. Ohne literarisch aufzutreten, galt Pajon doch bald als hervorragender Kopf und wurde 1666 als Professor der Theologie nach Saumur berufen, wo zwei Jahre vorher Amvraut gestorben war. Hatte er schon am 3. Mai 1665 in einer vor der Provinzialsynode Angen gehaltenen Predigt über 2 Ko 3, 17 (gedruckt Saumur 1666) die Gegenwart Christi und seines Geistes in den Gläubigen als die bloße Gegenwart seines Bildes und entwerdenden Gesinnungen erklärt, auch die Quelle der Sünde in der Unwissenheit finden wollen, so erwiderten solche Ansichten auf dem Versatze noch bedenklicher und erregten mannigfachen Anstoß. Doch konnte die Provinzialsynode auf Grund eingehender Untersuchung 1667 deren Urheber noch schützen. Indessen kostete Pajon aber unangefochten zu bleiben, wenn er den Lehrstuhl verließ, und nahm 1668 eine Predigerstelle in Erläus an.

Seine besonderen Ansichten verbreitete er nur mündlich und durch eine sehr lebhaft korrespondenz (zahlreiche Studie derselben, die Mailhet verwertet hat, in der Bibliothek

Trenschin zu Bessinge bei Genf). So gewann er zahlreiche begeisterte Schüler, welche sich nicht die bescheidene Zurückhaltung ihres Meisters auferlegten. Das Gerücht von pelagianisch-arminianischer Heterodoxie machte bei damaliger dogmatischer Reizbarkeit großes Aufsehen, so daß Pajon selbst 1676 in Paris bei Jean Claude, dem ausgezeichneten  
 5 Prediger der dortigen reformierten Gemeinde, eine Prüfung seiner Lehre veranlaßte. Die Verhandlungen verliefen würdig und christlich, führten aber zu keiner Verständigung. Und da Pajons Schüler Papin, Lonsant, Allix, du Vidal in Pastorkonferenzen die neuen Lehren zu verbreiten fortfuhren, so trat 1677 bei du Bosc in Paris eine Konferenz von sieben Geistlichen zusammen, unter denen Claude, Taillé und der damals in Sedan  
 10 lehrende Jurieu, um Maßregeln wider diese Lehren zu verabreden für die Provinzialsynoden, vor welchen sich Kandidaten mit pajonistischen Ansichten präsentieren würden. National-synoden, welche allein über dogmatische Streitfragen entscheiden sollten, wurden seit dem Jahre 1660 vom Könige nicht mehr gestattet; daher schien nichts anderes möglich, als daß die Pariser Gemeinde die Sache in die Hand nahm und vor die Provinzialsynoden  
 15 leitete. In der That wurden seit 1677 von den Akademien Sedan und Saumur und von den Provinzialsynoden schützende Maßregeln gegen pajonistische Kandidaten ergriffen, obgleich Pajon und seine Freunde wiederholte Verticllungen machten, daß sie vom Pelagianismus weit entfernt seien.

Veröffentlicht hat Pajon während aller dieser Kämpfe seine eigentümlichen Theorien  
 20 niemals. Die beiden einzigen Bücher, die er herausgab, dienen vielmehr der Verteidigung der damals immer schwererer Bedrängnis entgegengebenden französisch-reformierten Kirche. Als P. Nicole (f. d. N. o. S. 31) in seinen *Préjugés légitimes* 1671 u. a. behauptet hatte, daß man die Reformierten verdammen dürfe, ohne sie auch nur gehört zu haben, und ihnen die Zurechnung stellte, sich blind der kirchlichen Autorität zu unterwerfen, antwortete Pajon  
 25 mit scharfer Logik in seinem *Examen du livre, qui porte pour titre Préjugés légitimes contre les Calvinistes*. Bionne 1673 u. ö. Später hat er das unter königlicher Autorität vom katholischen Klerus erlassene *Avertissement pastoral* 1682 sehr tüchtig beantwortet: *Remarques sur l'Avertissement pastoral*, gedruckt Amsterdam 1685. In den letzten Monaten seines Lebens sah er noch die Zerstörung seiner Kirche  
 30 zu Orléans, den Abfall seiner Kollegen und den Raub seiner Güter. Am 27. September 1685, kurz vor der Aufhebung des Edicts von Nantes, ist er gestorben mit der Anklage auf den Lippen, daß die reformierte Kirche sich ihre Züchtigung selbst zuziehe durch die Weigerung, die reine Wahrheit anzunehmen.

Pajons besondere Lehre bedeutet in ihren großen Zügen ebensowenig eine Ab-  
 35 weichung vom orthodox-reformierten System wie der Ampraldismus. Pajon hat stets die Anklage auf Pelagianismus und Arminianismus abgelehnt und sich zu den Dordrechter Sätzen bekannt. In den Verhandlungen mit Claude wurde sofort über die vollkommene Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten und über die Allwirksamkeit der irresistibeln Gnade für Wollen und Vollbringen Einigung erzielt. Bereits wollte Claude  
 40 seine rückhaltlose Anerkennung aussprechen, als Pajons Schüler Lonsant darauf aufmerksam machte, daß der eigentliche Streitpunkt noch gar nicht berührt sei, nämlich die Frage nach der Wirkungsweise der Gnade und des göttlichen Geistes. Hier lag in der That die Eigentümlichkeit des Pajonismus, mit welcher die durch den Ampraldismus begonnene Ermäßigung der calvinischen Gnadenlehre planmäßig fortgesetzt wurde. Ampraut hatte  
 45 an die Stelle des Partikularismus der Gnadenwahl einen Universalismus der objektiven d. h. geschichtlich waltenden Gnade gesetzt, welcher doch das sonderliche Wirken der Gnade in den Erwählten nicht überflüssig, sondern nur unauslöschlicher erscheinen lassen sollte (vgl. Bd I, S. 178, 20 ff.). Unter Voraussetzung dieser Theorie legte Pajon nun die Lehre von der subjektiven d. h. auf das erwählte Individuum wirkenden Gnade für das mora-  
 50 lische Empfinden der Zeit bequemer zurecht, ohne freilich dies Gnadenwirken selbst irgend zu bestreiten. Er behauptete lediglich, daß die Gnade resp. der göttliche Geist nie unmittelbar, sondern stets durch das Mittel des Wortes und des menschlichen Verstandes wirke (Mailh. p. 30): „La même action de Dieu peut être appelée immédiate et non immédiate, sauf contradiction, selon les divers moyens qu'on aura dessin d'exclure  
 55 ou de ne pas exclure par ces mots-là. Car, lorsqu'il sera question des moyens que les semipélagiens, jésuites et Remonstrants prétendent être nécessaires de la part de l'homme pour rendre la grâce efficace, comme est le consentement de la volonté à se laisser fléchir par la grâce venant de l'homme même, par l'entremise desquels, ils croient que la grâce opère en nous; je dis sans  
 60 hésiter que la grâce ou l'opération de Dieu est immédiate à cet égard ...

Mais quand il s'agira des moyens qui peuvent être employés de la part de Dieu comme le sont sa parole, ses miracles dans le temps qu'il en faisoit, ses châtements, les exemples qu'il nous met devant les yeux et autres moyens semblables, je dis . . . que la grâce n'est pas immédiate à cet égard et que Dieu n'agit pas en nous pour nous convertir sans l'entremise de tels moyens.“ Mit diesen letzteren Ausführungen wird jede neben dem Wort Bekäufung, sondern applizierende Wirkung des Geistes geseignet: nur wenn man die Geisteswirkung nur ganz in der Predigt des Wortes und den begleitenden Umständen erdörfen laße, könne man dem Enthusiasmus entgegen. Die Orthodoxen gebrauchten das Bild: will man ein Siegel auf einen Stein drücken, so muß man zuvor den Stein erwärmen, eben dies letztere wirkt der Geist an unserem Herzen, damit das Wort haften. Pajon versicherte mit einem anderen Bilde (Mailb. p. 111) „que Dieu se servant de la parole pour la conversion des élus, accompagne cette parole de l'action de son Esprit, de même que celui qui abat un arbre à coups de cognée, accompagne la cognée de sa vertu.“ Die wirkende Geisteskraft erscheint also durchaus im Worte und in den von Gott geordneten Umständen geborgen, unter welchen das Wort uns trifft: sie wirkt keinesfalls abgesehen von oder auch nur neben dem allen von ihnen heraus.

Diese Theorie zeigt sich ganz von dem Interesse geleitet, das göttliche Wort der Befehring auf eine nicht mythische, sondern moralische Weise zu erklären. In einem ge wissen Sinne hatte sich die reformierte Theologie wegen des nötigen Gegengewichts gegen den Prädestinarianismus immer für diese formale „Freiheit“ der menschlichen Verhätigung interessiert: man wollte den Menschen nicht zum lapis et truncus machen. In Zaanur hatten Camero und Ampraut (vgl. Bd I, S. 180, 9 ff.) solche Gedanken weiter verfolgt. Pajon verneinte sie nur um den Preis consequent durchzuführen, daß er die Sünde fast als einen rein intellektuellen Defekt wertete. Die menschlichen Kräfte scheinen weniger verloren, als durch die Last der Unwissenheit erdrückt. Trifft nun das göttliche Wort den Menschen unter den entsprechenden günstigen Umständen, so nimmt der Verstand dasselbe auf und der Wille folgt. Dabei gilt jedoch (Mailb. p. 81 f.), „que l'entendement par lequel nous jugeons les choses humaines est la même faculté par laquelle nous jugeons les choses divines.“

Der Alleinwirklichkeit der Gnade tritt dieser Entwurf insofern nicht zu nahe, als es Gott ist, der alle Umstände so geordnet hat, daß in den Erwählten die Erleuchtung durch das Wort zu stande kommen muß. Freilich ist nicht von dem lebendig gegenwärtigen Gott die Rede, sondern nur von dem Schöpfer, dessen Welt auch ohne den fortwährenden concursus divinus, welchen Pajon leugnet, in ihren festgelegten Bahnen bleibt. Ist nach alledem der Pajonismus nach seiner ausgesprochenen Theorie keineswegs pelagianisch, sondern streng deterministisch, so fehlt diesem Gebäude einer scharfen aber kalten Logik doch der Zug persönlicher Berührung mit Gott, welchen die calvinische Orthodoxie verleidigte: in dem Ganzen weht ein deistischer Geist. Pajons Schüler sind auch alsbald weit über ihren Lehrer hinausgegangen und haben sich teils zum Arminianismus, teils auch zum Katholicismus gewendet.

(Alex. Schweizer †) G. J. Karl Müller.

**Palästina.** — Litteratur: Die Schriften zur Palästinaunde vom 1. Jahrhundert an bis 1877 sind aufgeführt von R. Möhrich, Bibliotheca Geographica Palaestinae, 1890; ferner in den jährlichen Litteraturberichten der ZB 1878–1896; in den Archives de l'Orient latin, herausgeg. von Grafen F. Riant 1881 und 1881, für die Jahre 1878–1883; in der Revue de l'Orient latin 1893 ff. und in der Revue Biblique 1892 ff. Für den Inhalt des folgenden Artikels, der nur die natürliche Beschaffenheit und Ausstattung des Landes behandelt, kommen folgende Schriften in Betracht: Ed. Robinson, Palästina, 3 Bde, 1841; derselbe, Neuere biblische Forschungen in Palästina 1852 (1857); derselbe, Einnahme Geographie des heiligen Landes, 1865; C. Ritter, Allgemeine Erdkunde<sup>2</sup>, 1821 ff. Bd XIV–XVII: Versteinernde Erdkunde der Sinaihalbinsel, von Palästina und Syrien 1818–1855; W. Gülich, Description de la Palestine. I. Judée, 3 Bde, Paris 1868–69, II. Samarie, 2 Bde, 1871–72, III. Galilée, 2 Bde, 1880. — Von der Survey of Western Palestine kommen hier folgende Bände in Betracht: Arabia and english Name Lists, collected during the Survey by Conder and Kitchen. Transliterated and explained by E. H. Palmer, London 1881; Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography and Archaeology, by Lieut. C. R. Conder, R. E., and Lieut. H. H. Kitchen, R. E., I. Galilee 1881, II. Samaria 1882, III. Judaea 1883; Edw. Hull, Memoir on the physical geology and geography of Arabia Petraea, Palestine and adjoining districts, 1886. — Trelawney Saunders, An introduction to the survey of Western Palestine: its waterways, plains and highlands, 1881; William R. Thompson, The

- Land and the Book; or biblical illustrations drawn from the manners and customs, the scenes and the scenery, of the Holy Land I—III, 1881—1886; G. Ebers und H. Guthe, Palästina in Bild und Wort I und II, 1883 und 1884; D. Anfel, Grundzüge der Landeskunde des Westjordanlandes. Entwurf einer Monographie des westjordanischen Palästina 1887; M. Portet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris 1884; R. Furrer, Wanderungen durch das heilige Land<sup>2</sup>, 1891; George Adam Smith, The historical Geography of the Holy Land, London 1894; J. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896. — Zeitschriften: Quarterly Statement, Palestine Exploration Fund, London 1865 ff.; Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 1877 ff.; Revue Biblique, Paris 1892 ff.; Revue de l'Orient latin, Paris 1893 ff.; Ebornit der russischen orthodoxen Palästina-Gesellschaft 1883 ff. — Im besonderen zu Abschnitt I: H. Reclaudi Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, Trajecti Batav. 1714; Wd. Neubauer, La géographie du Talmud 1868; J. G. Wegstein, Ueber  $\text{עֲרֵץ}$  Gen XIV, 7 und Palästinas Südgrenze Jos XV, 1—4 in Jrs. Delisch's' Kommentar zur Genesis<sup>4</sup> (1872), 574—590; H. Guthe, H. Clay Trumbulls Kadesch Barnea in JdPZ VIII, 181—232; R. Furrer, Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete in JdPZ VIII (1885), 16—41; J. B. von Kistner in Revue Biblique 1895, 23 ff.; H. Zimmern und H. Windler, Die Keilschriften und das Alte Testament<sup>3</sup>, 1903. — Zu Abschnitt II: E. H. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels. Aus dem Englischen überf., 1876; Edm. Hull, Mount Seir, Sinai and Western Palestine, London 1889; W. Blandenhorn, Die Strukturlinien Syriens und des Roten Meeres, 1893 (Zeitschrift für v. Richtofen); derselbe, Syrien in seiner geologischen Vergangenheit, JdPZ XV (1892), 40 ff.; B. Schwöbel, Die Verkehrswege und Ansiedelungen Galiläas in ihrer Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen in JdPZ XXVII (1904), 1 ff.; W. S. Lynch, Narrative of the United States Expedition to the River Jordan and the Dead Sea, deutsch von R. W. Meißner, 1850; J. de Saulen, Voyage autour de la Mer Morte et dans les Terres Bibliques I et II, 1853; A. Duc de Luynes, Voyage d'exploration à la Mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain, 3 Bde, 1871 bis 1876 (in Bd 3 die geologischen Arbeiten von L. Zartel); zu Bethabara vgl. Meland, Palästina 508 f. 626 f. 631 und Revue Biblique 1895, 502 ff.; zu der natürlichen Sperrung des Jordan Quarterly Statement 1895, 253 ff. und Mt und Nachr. des DFB 1899, 35; D. Fraas, Das Todte Meer 1867; D. Kersten, Umwanderung des Todten Meeres in JdPZ II (1879) 201 ff.; W. Blandenhorn, Entstehung und Geschichte des Todten Meeres 1896 (= JdPZ XIX 1896, 1—59); R. Sackse, Beiträge zur chemischen Kenntnis der Mineralien, Gesteine und Gewächse Palästinas in JdPZ XX (1897), 1—33; J. G. Wegstein, Ueber  $\text{צָרַר}$  (Zoar) Gen XIX, 22 in Jrs. Delisch's' Kommentar zur Genesis<sup>4</sup>, 564—574; L. Gautier, Antour de la Mer Morte, 1901. — Zum Ostjordanlande: J. L. Porter, Five Years in Damascus, 2 Bde, 1855; E. G. Rey, Voyage dans le Haouran etc., Paris 1860; J. G. Wegstein, Reisebericht über den Haouran und die Trachonen, 1860; derselbe, Das bethanäische Giebelgebirge, 1884; Selah Merrill, East of the Jordan, 1881; G. Schumacher, Der Djohlan in JdPZ IX (1886), 165 ff. (auch separat); derselbe, Across the Jordan (Aufnahme des westlichen Haouran mit Beiträgen von L. Diphant und Guy le Strange) 1886; derselbe, Northern Ajlän 1890; derselbe, Das südliche Rajan, 1897 (= JdPZ XX 1897, 65 ff.); dessen vorläufige Berichte über die Aufnahme des 'adischlän finden sich Mt und Nachr. des DFB 1896 ff.; L. Diphant, The land of Gilead, 1880; H. B. Tristram, The land of Moab<sup>2</sup>, 1874; C. R. Conder, The Survey of Eastern Palestine I, 1889; ders., Heth and Moab, 1889; R. Brunnows Reiseberichte in Mt und Nachr. des DFB, 1895 f. 1898 f.; L. Gautier, Au delà du Jourdain<sup>2</sup>, 1896. — Zu Abschnitt III: D. Fraas, Aus dem Orient I u. II, 1867 u. 1878; G. vom Rath, Palästina und Libanon, 1881; M. Stiibels Reise nach der Direct et-Tulul und Haouran, 1882, herausgeg. von H. Guthe in JdPZ XII (1889), 225 ff.; C. Diener, Libanon, 1886; J. Roettling, Geologisch-paläontologisches aus Palästina, 1886 (Zeitschr. der deutschen Geol. Gesellschaft, Bd 38); ders., Geologische Skizze der Umgegend von el-Hammî in JdPZ X (1887), 59 ff.; W. Blandenhorn, Entwicklung des Kreidestems in Syrien, 1890; ders., Die Mineralschätze Palästinas in Mt und Nachr. des DFB 1902, 65 ff.; D. Fraas, Der Schmelz im Jordanthal, in JdPZ II (1879), 113 ff. — Zu Abschnitt IV und V: Leo Anderkind, Der Einfluß der Gebirgswaldungen im nördl. P. auf die Vermehrung der wässerigen Niederschläge daselbst, JdPZ VIII (1885), 101—116; D. Anfel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes (1887), S. 76 ff.; Chaplin-Kersten, Das Klima von Jerusalem, in JdPZ XIV (1891), 98 ff.; Kaffner, Die Meteorologie der Bibel in der Zeitschrift Das Wetter 1892, Nr. 2; H. Hilberseid, Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas in alter und neuer Zeit, in JdPZ XXV (1902), 1 ff.; James Glaisher, Meteorological Observations at Jerusalem, London 1903. — Zu Abschnitt VI und VII: Ol. Celsii Hierobotanicon, 2 Bde, Upsala 1745—1747; P. Forskål, Flora aegyptiaco-arabica, ed. C. Niebuhr, 1775; E. Ledmann, Vermischte Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklärung der heiligen Schrift. Aus dem Schwedischen (Upsala 1785 ff.) von Dr. Gröning, 1786—1795; P. Cuntreia, Flora biblica, Palermo 1861; ders., Fauna biblica, 1880; Edm. Boissier, Flora orientalis, 5 Bde und 1 Supplem.-Bd, 1867—1888; J. Löw, Aramäische Pflanzennamen 1881; J. Nehn, Kulturpflanzen und Haustiere<sup>2</sup>, 1894; C. J. von Klinggröb, Palästina und seine Vegetation in der Leiherr. Botanischen Zeitschr. 1880, 23 ff.; zu C. und W. Barben, Herborisations an Levant., Egypte, Syrio et Méditerranée (1882), vgl.

P. Micherson in *3dPB* VI (1883), 219–229, wo noch andere europäische Schriften angegeben sind; Leo Underkind, Die Fruchtbäume in Syrien, insbes. in Palästina, *3dPB* XI (1888), 69–104; ders., Mitteilungen über harte Bäume in Syrien, *3dPB* XIII (1890), 220 bis 227; H. B. Tristram, The natural history of the Bible, 1882, 3. Aufl., The Fauna and Flora of Palestine 1884 (gehört zu Survey of Western Palestine); G. E. Post, Some account of the Fauna and Flora of Sinai, Petra and Wady 'Arabah 1887 (gehört zu Survey of Western Palestine); G. E. Post, Flora of Syria, Palestine and Sinai 1891 (1896); L. Zond, Streifzüge durch die biblische Flora in Westliche Palästina, *3dPB* von D. Gadenhewer V, 1 (1900); vgl. dazu H. Ehrlich in *3dPB* XXII (1899), 1–10; S. Bocharti Hierozoicon (rec. G. J. M. Neesenmüller), 3 Bde, 1792–1796; L. Zond, Zoologie des Thalmud, 1858; D. Böttger, Die Reptilien und Amphibien von Syrien, Palästina und Cypern, 1880 (Jahresbericht der Zendenbergischen naturhistorischen Gesellschaft, 1879/80); J. G. Wood, Bible Animals, 1883; M. V. El. Jillean, Atlas d'histoire naturelle de la Bible, 1884; M. Nehring, Die geographische Verbreitung der Säugetiere in Palästina und Syrien in Mit und Nachr. des *3dPB* 1902, 19–61 (= *Oriens* Bd 81, Nr. 20); *3dPB* Abschnitt VIII: Weltkarte des Cosmarius, genannt die Peutingerische Tafel. In den Ausgaben des Originals herausgeg. und eingeleitet von M. Müller, Text 1887, Karte 1888; ferner die unten angeführten Karten. — Zu Abschnitt IX: Äthiopien, Die südliche und bürgerliche Beschreibung des römischen Reichs, Bd II (1865), 161–201, 311–388; J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, I<sup>2</sup> (1881), 419 ff.; Mommsen, Römische Geschichte, V (1885), 416–552; P. de Hohen, De Palaestina et Arabia provinciis romanis 1885; ders. in Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der H. Alterthumswissenschaft III (1895), 359–362; Guy le Strange, Palestine under the Moslems (1890), 14–43; W. Guinet, Syrie, Liban et Palestine, Géographie administrative, statistique etc. 1896.

Karten: Map of Western Palestine in 26 sheets (nach den Aufnahmen von E. R. Conder und H. H. Kitchener 1872–1877). Scale: one inch to a Mile = 1:63,360 (1880); Map of Western Palestine, reduced from the one inch map, scale  $\frac{1}{2}$  inch to a mile = 1:168,960 (1881), 6 Blätter: dieselbe Karte, showing water basins in color and sections, ed. Trel. Saunders 1882; Old and New Testament Map of Palestine in 20 sheets 1890, in 12 sheets 1890; H. Richter und H. Guthe, Handkarte von Palästina 1890 (vgl. *3dPB* XIII, 44 ff.); dieselben, Wandkarte von Palästina 1896; Leuzinger und A. Zurrer, Biblisch-topographische Karte von Palästina, 1893; Teilkarten des Sijordanlandes teils in den oben angeführten Schriften, teils in *3dPB* XII (1889), XX (1897), XXII (1899); J. G. Bartholomew und George Adam Smith, A new topographical, physical and biblical Map of Palestine 1901. Eine arabische Karte von Syrien hat die Druckerei der Amerikaner (American Press) in Beirut 1889 herausgegeben.

Der folgende Artikel behandelt I. Name und Grenzen *S.* 557–562, II. Oberflächengestaltung *S.* 562–586, III. Gestein und Bodenbeschaffenheit *S.* 586–588, IV. Klima *S.* 588–591, V. Bewässerung und Fruchtbarkeit *S.* 591–592, VI. Pflanzen *S.* 592–594, VII. Tiere *S.* 594–595, VIII. Wege *S.* 595–597, IX. Politische Einteilungen und Staatstafel *S.* 597–599. Geschichtliches und Topographisches suche man in den Einzelartikeln Pagan, Galiläa, Golanitis, Judäa, Negeb, Peräa, Philistia, Samaria, Trachonitis.

Palästina. I. Name und Grenzen. Der Name P. ist bei uns gegenwärtig in dem Sinne üblich, daß er das Gebiet bezeichnet, das der Schauplatz der biblischen Geschichte, genauer der Geschichte Israels gewesen ist. Dieser Sinn gilt aber nur im allgemeinen, besondere Grenzbestimmungen lassen sich daraus für das Land nicht ableiten. Man schließt z. B. in den Namen das Küstenland am Mittelmeere ein, obwohl dieses für die Geschichte Israels nur wenig in Betracht kommt; ferner wird das Sijordanland dazu gerechnet, das niemals völlig israelitisch war. Am meisten deckt sich der Name mit dem, was man als den jüdischen Teil Syriens bezeichnen kann, nämlich von der Wüste im Süden zu beiden Seiten des Jordans nordwärts bis zum Hermon und Libanon (s. die Art. Bd VII *S.* 758 ff. und Bd XI *S.* 133 ff.). Für diesen Umfang lassen sich auch gewisse natürliche Grenzen angeben, die das Land von den umgebenen Gebieten in deutlicher Weise trennen. Wie im Westen das Meer, so bildet im Osten und Süden die Wüste eine unverkennbare Grenze. Freilich ist dort eine scharfe Linie zwischen Kulturland und Wüste niemals vorhanden gewesen, der Übergang war vielmehr hier ein allmählicher; außerdem ist diese Grenze von den wechselnden Rechtsverhältnissen in jenen Gegenden abhängig, also beweglich. Sie wird entweder von den herrschenden Kulturvölkern in die Wüste hinaus vorgezogen oder von den Beduinen, sobald die Macht eines geordneten Staatswesens nachläßt, wieder in das Kulturland zurückverlegt. Nach Norden zu könnte man in dem vorspringenden Karmelgebirge (s. Karmel Bd X *S.* 80 ff.) eine natürliche Grenze erkennen. Doch würde dies nur für das Gebiet der Küste zutreffen, für das Binnenland nicht; auch hat von jeher eine Straße um den Westfuß des Karmel geführt, so daß von einer völligen Sperrung der Küste nicht die Rede sein kann. Anders-

ist es etwa 20 km nördlich von 'akkā. Hier wird die Küstenebene durch den bis ins Meer selbst vorspringenden dsebel el-muschakkah mit dem Vorgebirge rās en-nākūra völlig abgeschnitten; es gibt keinen anderen Weg nach Norden als über den steil abfallenden Rand des Berges hinüberzusteigen. Hier begann die sogenannte Treppe der 5 Trier, bei Josephus Bell. jud. II, 10, 2 § 188 *λίμας Τριών*, im Talmud *סדר* *למנוחה* oder auch im Plural *למנוחות* (vgl. Neubauer a. a. O. 39. 197). Der Plural wird sich daraus erklären, daß außer dem genannten Vorgebirge rās en-nākūra noch ein zweites, 10 km nördlich gelegenes, rās el-abjad oder das „weiße Vorgebirge“, in ganz ähnlicher Weise von der Straße überschritten wird, nämlich durch in das Gestein 10 eingebaute Stufen (vgl. die Abbildungen bei Ebers-Guthe a. a. O. II, 79. 83). Der oben genannte dsebel el-muschakkah (363 m) erstreckt sich etwa 20 km weit nach Osten in das Land hinein und geht dann in das westliche Randgebirge von Obergalliläa über, das zunächst nördlich, dann nordöstlich zieht bis chirbet selem (674 m) am wādi el-hadseher nördlich von tibnin. Von hier laufen einige Höhenzüge bis zum östlichen 15 Randgebirge von Obergalliläa, dem dsebel hūnin (900 m), das nach Norden zu in den dsebel ed-dahr (600—800 m) übergeht (vgl. unten S. 570). Dieser trennt im Norden wie eine erhöhte Bodenschwelle die Wassergebiete des nahr el-litāni und des Jordans. Damit befinden wir uns am Fuße des Hermon, der oberhalb der Jordanquellen diese natürliche Grenze gegen Norden abschließt. An seinem südöstlichen Fuße 20 beginnt die ebene Landschaft des alten Basan (s. Bd II S. 122 ff.). Damit wären die natürlichen Grenzen des Gebiets, das man Palästina nennt, ungefähr umschrieben.

Der Name P. ist eine Gräcisierung von *פלשתינה* Jos 14, 29. 31, Philistāa, Philisterland; vgl. *פלשתי* Philister Gen 10, 14; Am 9, 7. Josephus, Ant. I, 6, 2 § 136 setzt dafür *Φιλιστινός* und fügt *Παλαιστίνη* als griechischen Namen des Philisterlandes hinzu. 25 Dieser Name läßt sich bis auf Herodot zurückverfolgen; doch finden wir bei ihm schon einen doppelten Sprachgebrauch. Unter den *Σύγοι οἱ Παλαιστινοί* versteht er entweder nur die Küstenbewohner südlich von den Phöniziern III, 5 oder auch zugleich die Bewohner des Binnenlandes II, 104 (also Juden und Samaritaner), und unter *Συγὴ ἡ Παλαιστίνη* meint er teils den Küstenstrich zwischen Phönizien und der damals schon 30 arabischen Wüste (III, 5) am Mittelmeer I, 105; IV, 39; VII, 89, teils auch das Hinterland II, 106, bis nach Arabien III, 91; ja die letzte Bemerkung in VII, 89 scheint selbst Phönizien und das Hinterland in diesen Namen einzuschließen. Die Erweiterung des Sinnes begreift sich leicht daraus, daß man den Namen des Küstenvolkes der Philister auf das Binnenland übertrug (wie z. B. der Name Allemagne, eigentlich Land der 35 Allemen, von den Franzosen auf Deutschland überhaupt angewandt worden ist). Dieser volle Name, von Josephus nur bei Gelegenheit eines Citats aus Herodot (II, 104) berührt Ant. VIII, 10, 3 §§ 260. 262 und contra Ap. I, 22 §§ 169. 171, wird noch von Plinius und Ptolemäus gebraucht. Die kurze Form, *Παλαιστίνη*, setzt Philo für Kanaan. Josephus versteht unter *Παλαιστῖνοι* nur die Philister (vgl. Antiq. V—VII) 40 und unter *Παλαιστίνη* meistens das Philisterland Ant. I, 6, 2 § 136; 12, 1 § 207; II, 15, 3 § 323 etc., selten das Land der Israeliten oder der Juden Ant. I, 6, 4 § 145; XX, 12, 1 § 259. Bekannt ist die Inschrift der Münze, die Vespasian nach der siegreichen Beendigung des jüdischen Aufstandes 70 nach Chr. prägen ließ: *Palaestina* (Palaestina) in potestatem p. r. redacta. Dio Cassius gebraucht *Παλαιστίνη*, römische 45 Schriftsteller Palästina. Für den christlichen Sprachgebrauch ist namentlich Hieronymus maßgebend geworden, der zu Ezech 27 bemerkt: *quibus terra Judaea, quae nunc appellatur Palaestina, abundat copiis*. Man verstand darunter das von den Israeliten oder von den Juden bewohnte Land, ohne seinen Umfang näher zu bezeichnen. Daß man dabei in erster Linie an das Westjordanland gedacht hat, unterliegt keinem Zweifel. 50 Die jüdische Schreibung ist *פלשתינה*, die arabische *filastin*. Vgl. Abschnitt IX.

Zum AT hat das Land den Namen Kanaan. Über die mit diesem Namen in Verbindung stehenden Fragen ist z. T. in dem Art. Kanaaniter Bd IX S. 732 ff. gehandelt worden. Zunächst sei hier daran erinnert, daß sich im AT verschiedene Versuche finden, für Kanaan feste Grenzen zu ziehen, daß namentlich nach Norden hin die Grenze fast 5 offen bleibt Gen 10, 15—19 oder gar bis zum Euphrat ausgedehnt wird Dt 11, 24; Gen 15, 18; Ex 23, 31, und daß im Buche Josua unterschieden wird zwischen dem, was die Israeliten von Kanaan erobert haben Jos 11, 17; 12, 7, und dem, was sie von Kanaan nicht erobert haben, Jos 13, 2—6. Den Israeliten war, wie sich hieraus mit voller Deutlichkeit ergibt, sehr wohl bewußt, daß sie das ganze Land Kanaan nicht 60 besetzt hatten. Es ist daher auch nicht richtig, die Formel „ganz Israel von Dan bis

Beerseba“ 2 Es 24, 2, 15; 1 Kg 4, 25. 5, 5) von dem U. r. d. d. des Landes Manaan zu verstehen; sie bezeichnet vielmehr Nord- und Südgrenze eines von Israel wirklich besetzten Gebietes. Sodann sind hier die im AT selbst vorliegenden Angaben, die Grenzen des Landes Manaan genau zu bestimmen, zu bezeichnen. Sie finden sich Ez 47, 15, 20; 48, 1 ff. und in dem zum Priesterfoder gehörenden Zid Ru 34, 6, 2 Es 24, 15, 21). Für die Südgrenze kommt ferner in Betracht die Linie, die Jos 13, 2, 13, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

Nach Jos 13, 5 hat man ihn nicht als Nordgrenze des von Israel wirklich besetzten Gebietes, sondern des Israel kraft göttlicher Zusage gebührenden, aber nicht eroberten Landes, d. h. des Landes Kanaan, zu verstehen. Der Ausdruck „der ganze Libanon an der Ostseite von Baal Gad am Fuße des Hermongebirges bis zum Zugang zu Hamath“ weist darauf hin, diesen Punkt am Nordende des Libanon (s. den Art. Bd XI S. 133 ff.) zu suchen; auch die Worte Ri 3, 3 weisen vom Hermon bis an das nördliche Ende des Libanon. Zur Bestätigung dient die Stelle Ez 6, 14, die neuerdings allgemein so verstanden wird: „ich will das Land zu einer Einöde und Wildnis machen von der Wüste [im Süden] an bis nach Kibla“ [so statt Dikla!], eine Grenzbestimmung, die mit Am 6, 14 identisch, wohl davon abhängig ist. Denn Kibla lag nach Jer 52, 9. 27 im Lande Hamath, heute rible oder rabli am rechten Ufer des Trontes, am Nordende des Libanon. Josephus hat Ant. IX, 10, 1 §§ 206 f. die Angabe 2 Kg 14, 25 mit Bezug auf Jos 13, 5 ganz richtig als Nordgrenze „Kanaans“ in der Nähe der Stadt Hamath verstanden. Wenn zahlreiche Gelehrte der Gegenwart (vgl. Buhl a. a. S. 66) den Ausdruck auf die „Senkung zwischen dem Libanon und dem Hermon, durch welche man nach Gilechien kam“, beziehen, so steht das im Widerspruch zu den oben angeführten Stellen des ATs. Die Gegend am Nordende des Libanon erlaubt uns auch, den „Zugang zu Hamath“ dort nachzuweisen. Ist der Ausdruck ursprünglich von Westen her, von der Küste aus gemeint gewesen, so kommt das Flußthal des nahr el-kebir in Betracht, das zwischen dem Libanon im Süden und dem Nisairergebirge im Norden scheidet (vgl. Bd XI S. 133), einen bequemen Weg von der Küste ins Innere darbietet und durch eine nur niedrige Wasserscheide vom Gebiet des Trontes getrennt ist. Die Angaben Ez 47, 15 f. und Ru 34, 8 lassen sich für diese Auffassung geltend machen (vgl. Robinson, Neuere bibl. Forschungen 741 f.). Meistens aber ist im AT der Ausdruck von Süden her gemeint. Verfolgen wir den Lauf des Trontes von dem alten Kibla nach Norden, so finden wir 4 Stunden nördlich von höms (= Emesa) oder 10 Stunden nördlich von Kibla eine alte Grenze, die sich durch Höhen, die das Thal des Trontes einengen, kenntlich macht. Es ist die Gegend von er-restun, dem alten Arethusa, wo im 6. Jahrhundert Syria secunda und Phoenice Libanesisa zusammenstießen. Von da bis Hamath sind 4 Stunden. Mag man nun die erste oder die zweite Erklärung bevorzugen, es wird damit an dem Ergebnis nichts geändert, daß in der Nähe der Ebene von höms diese im AT oft genannte Nordgrenze Kanaans zu suchen ist, nicht aber in der Gegend zwischen Libanon und Hermon, die mehr als 200 km in der Zufallslinie von Hamath entfernt ist! Damit ist ein wichtiger Punkt für die Bestimmung der Angaben in Ez 47, 15—17 und Ru 34, 7—9 festgelegt und die Erkenntnis gewonnen worden, daß alle Versuche, diese Nordgrenze südlicher zu ziehen, etwa in der Nähe des nahr el-kasimije und der Jordanaquellen am südlichen Fuß des Hermon, wie es neuerdings von Kauter gethan hat, fehl gehen. Die einzelnen Orte zu bestimmen, ist freilich nicht möglich, zumal da die Texte von einander abweichen. Den Endpunkt der Nordgrenze im Osten, Hazar Enan (so ist nach Ru 34, 9 f. auch Ez 47, 16 zu lesen), darf man gewiß nicht in größerer Entfernung vom Trontes, etwa in karjatän (so Jurrer) ansetzen, sondern ungefähr danach bemessen, daß die Ostgrenze Ez 47, 18; Ru 34, 10—12 das Ostjordanland ausschließt. Das Ru 34, 11 genannte Kibla beruht wahrscheinlich auf einem Mißverständnisse. Der hebräische Text hat freilich קִיבְלָה, d. h. anscheinend den Eigennamen der Stadt Kibla — mit dem Artikel! Um dieser Unform zu entgehen, hat Wegstein in ZATW III (1883), 274 die Vermutung ausgesprochen, daß der Name harbēla auszusprechen und von dem Orte harmel zu verstehen sei, nach dem das eigentümliche Dufmal kämuf harmel am Nordende der bika<sup>2</sup>, des Tieflandes zwischen Libanon und Antilibanos, seinen Namen trägt (Robinson, Neuere bibl. Forschungen 704 ff.). Der Ort liegt etwa auf der Linie, die man im allgemeinen für die Ostgrenze vermuten muß; denn Ru 34, 11 f. (vgl. Ez 47, 18) wird für ihren südlicheren Teil das Ostufer des Sees von Rinnereth, der Jordan und das Salzmeer genannt (Ez 47, 18 l. bis nach Tamar). Damit wären diese merkwürdigen Grenzbestimmungen in der Hauptsache wenigstens erledigt. Namentlich in Betreff der Nordgrenze liegt die Frage nahe, ob sie nur in der natürlichen Bodenbeschaffenheit oder etwa auch in einem Unterschiebe der Bevölkerung ihren Grund hat. Wir sind nicht in der Lage, auf den zweiten Teil der Frage eine Antwort zu geben, da wir über die Bewohner des nördlichen Syriens in der alten Zeit ungenügend unterrichtet sind. Zu beachten ist, daß das Ostjordanland deutlich nicht zu Kanaan gerechnet wird, obwohl doch große Teile vor dem Exil gut israelitisch waren. In den Angaben aus der früheren Zeit tritt diese Einschränkung nicht so scharf hervor. — Der Inhalt dieses Artikels hat jedoch mit diesen



Grenzen Kanaans nichts zu thun; er bestimmet sich vielmehr nach den natürlichen Grenzen, die im Anfang des Artikels nachhaft gemacht wurden.

Über den Namen Judäa für P. ist bereits Bd IX S. 559 gesprochen worden. Bei römischen Schriftstellern, z. B. A. Mianus, De historia animalium VI, 17, wo nichts bei Dichtern findet sich wohl auch der Name Judäa, der eigentlich nach dem Urvater von Hebron seit der nachexilischen Zeit aufkommt, in weiterem Sinn für P., unter Griechen und Römern — man denke an Herodes — einander gleichgesetzt werden. Ein römischer Schriftsteller dehnt andererseits den Namen Phoenice über das jüdische Land aus. So setzt Eusebius, Praepar. evang. X, 5 einander gleich in geschichtlicher Reihenfolge Phoenice, Judaea, Palaestina.

Die Namen, die P. von den Babyloniern und Ägyptern erhalten hat, sind nicht mehr. In der ältesten Zeit begegnet uns die Bezeichnung, die mit den Schriftzeichen MAR.TU und phonetisch A-mur-ru geschrieben wird. Sie umfaßt etwa P. und Phönizien, auch Teile von Cölefyrien und gilt nach Winkler *RAZ* 178 nicht nur als geographischer, sondern auch als politischer Begriff, da sich babylonische Könige den Titel König von Amurru beilegen; doch mag da ein nicht geringes Stück Theorie mitspielen. In der Zeit der Amarna-Briefe wird Amurru auf das Libanongebiet und auf das nördliche Phönizien eingeschränkt, besonders der südlichere Teil des Landes hat ebenso wie auf den ägyptischen Inschriften den Namen Kanaan (vgl. Bd IX S. 732 f.). Durch das ererbende Vordringen der Hethiter von Norden nach Süden (s. Bd IX S. 737 f.) ist es veranlaßt, daß die Ägypter seit Thutlatpilscher III. Syrien und Palästina als das „Land Hatti“ bezeichnen. Bald tritt jedoch dafür auch der Ausdruck ebir nari auf, hebr. עִבְרִי נָרִי, aram. ܥܒܪܝܢܐ, d. i. das Land im Westen (jenseits) des Euphrats. In der persischen Zeit wird er seit Darius I. geradezu der Name der syrischen Satrapie *Esr* 8, 36; *Neb* 2, 7, 9; 3, 7; 1 *Ag* 5, 4 (1, 24); vielleicht auch 2 *Za* 10, 16; aram. *Esr* 1, 10 ff.; 2, 5, 3, 6; 6, 6 ff.; 7, 21, 25. Griechisch steht 1 *Mak* 7, 8 dafür τὸ πέρα τοῦ ποταμοῦ, bei *Esr* und *Neb* einfach πέρα τοῦ ποταμοῦ, 3 *Esr* 2, 17, 21 f. 27 u. s. ζῶντα καὶ πορίζη. Mit dem Sprachgebrauch dieser späteren Zeit hängt es zusammen, wenn Strabo XVI das gesamte Land vom Taurus bis nach Ägypten und Arabien Cölefyrien nennt, darin aber das eigentliche Cölefyrien zwischen Libanon und Antilibanos, Phönizien und Judäa unterscheidet.

Andere Namen appellativischer Art haben einen engeren Sinn. So Land Israels 1 *Ea* 13, 19; 2 *Ag* 6, 23; *Mt* 2, 20 f., Land der Hebräer *Gen* 10, 15; *Jos*. Ant. VII, 6 § 219; 12, 1 § 297 u., auch bei Pausanias VI, 24; X, 12, Land Nabwes *Ho* 9, 3; *Le* 25, 23; *Ps* 85, 2, Haus Nabwes *Ho* 9, 15; *Jer* 12, 7, das heilige Bergland Nabwes *Je* 11, 9; 65, 25, das heilige Land *Sach* 2, 16; 2 *Mak* 1, 7. Sie alle meinen im eigentlichen Sinne nur den Teil P.s, der im Besitz Israels war. Der letztere Ausdruck kommt für die Israeliten dem Lande deshalb zu, weil es Nabwe gehört und er (oder sein Name) darin wohnt. Die Christen haben ihn beibehalten, jedoch in einem anderen Sinne. Sie nennen es deshalb heilig, weil es der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu gewesen ist. Dagegen deckt sich mit Kanaan wieder der Name „Land der Verheißung“ *Hebr* 11, 9; *AG* 7, 5 oder gelobtes Land mit Bezug auf *Gen* 15; 17; *De* 6, 10, 18, 23; *Ez* 20, 12.

Ehe wir zur Beschreibung des Landes P. im einzelnen übergehen, sei noch die Vorstellung des ATs besprochen, daß das Land Israels die Mitte der übrigen Länder bildet. *Ez* 5, 5, oder daß die Israeliten auf dem Nabel (= Mittelpunkt) der Erde wohnen *Ez* 38, 12. Der Gedanke will ohne Zweifel zunächst wörtlich genommen sein; er will aber nicht nach unserer Kenntnis der Erdkugel mehr oder weniger genau mathematisch berechnet werden, wie man im Mittelalter selbst auf starkem Jerusalem als den Mittelpunkt aller übrigen Länder dargestellt hat, er will vielmehr nach der Weltanschauung Israels (vgl. den Art. Völkertafel) verstanden sein. Zur die Bewohner Syriens und P.s gab es in der ältesten Zeit hauptsächlich zwei Seiten, nach denen die Welt eine größere Ausdehnung hatte, nämlich den Norden (oder Nordosten) mit der Kultur des Euphrat- und Tigrislandes und den Süden mit der Kultur Ägyptens. Im Norden war die schreckliche Wüste, im Westen das unbekannte Meer, von dessen Küsten und Inseln man erst nach und nach nähere Kunde erlangte. Zwischen Babylonien und Ägypten lag P. wirklich in der Mitte, wovon sich jeder zwischen beiden Ländern Reisende überzeugen konnte. Wenn *Ez* 38, 12 das Bild des Nabels gebraucht wird, so ist darin zugleich eine Anspielung auf das hoch gelegene Bergland enthalten, das Israels Besitz war. Die Vorstellung ist vielleicht schon bei den Kanaanitern vorhanden gewesen; sie hat aber in

Israel eine erhöhte Bedeutung damit gewonnen, daß sich das Volk wegen seiner höheren Gotteserkenntnis zum Lehrer aller anderen Völker berufen fühlte (Jes 45, 14. 21 ff.; 51, 1 f.). Wie Jes 2, 1—4 zeigt, sah man geradezu in Jerusalem den Ort, von dem aus die rechte Religion den Völkern der Erde zu teil werden sollte. In Anlehnung an diesen Gedanken entstand in der alten christlichen Kirche eine Legende, die noch heute in der Grabeskirche in Jerusalem ihr Denkmal hat. In dem Hauptschiffe sieht man dort auf einem etwa 2 Fuß hohen Ständer aus Marmor eine Halbkugel, die als der Mittelpunkt oder Nabel (*ομφαλός*) der Erde gilt. Die griechische Übersetzung von Ps 74 (73), 12 (*ὁ θεὸς ἐξοργίσato σωτηρίας ἐν μέσσοις τῆς γῆς*) gilt als die Stütze dieser Annahme: die *σωτηρία* ist die Erlösung der Welt durch Christus; sie ist in Jerusalem durch den Tod Christi geschehen, folglich ist die Stätte seines Todes die Mitte der Erde. Bekannt ist, daß die Griechen von dem Heiligtum in Delphi in ähnlicher Weise sagten, dort sei der Nabel der Erde (Pindar, Pyth. 4, 131 und andere Belege bei Meland a. a. O. S. 53 ff.).

II. Oberflächengestaltung. Diese ist von einem großen Bruchsystem abhängig, das sich in der Richtung von Süden nach Norden durch das ganze Palästina und darüber hinaus verfolgen läßt. Es beginnt im Süden bei dem Meerbusen von Misa (s. Clath Bd V S. 285 ff.), erreicht seine größte Breite und Tiefe im Toten Meer und scheint an dem gewaltigen Massiv des Hermon (s. Bd VII S. 758 f.) sein Ende zu finden. In Wahrheit aber setzt es sich an dessen nordwestlicher Seite in der Senkung zwischen Libanon und Antilibanos, el-bikā genannt, sowie im Trontesthale fort und verschwindet erst nördlich von dem alten Antiochia. Dieser mächtige Einsturz der Oberfläche, gleichsam ein breiter, meist von ausgedehnten Steilwänden eingefasster Graben, hat die der syrischen Wüste vorgelagerte, ursprünglich zusammenhängende Kreideplatte in zwei Teile gespalten, die innerhalb Ps als West- und Ostjordanland unterschieden werden. Zu den Linien dieses Bruchsystems gehört auch die Westgrenze des Berglandes und die Küstenlinie. Das Meer hat einst die niedrigste Gebirgsscholle eine Zeit lang überflutet, ist dann zurückgewichen und hat ein neues Ufer, die jetzige Küste, gebildet. Dadurch wurde eine neue Landstrecke trocken gelegt, nämlich die jetzige Küstenebene, die von jungen, kalkig-sandigen Ablagerungen des Diluvialmeeres bedeckt ist. Das gilt jedoch nur für die Länge Ps in der oben S. 557 f. angegebenen Ausdehnung von Süden nach Norden. Von dem Berggebirge rās en-nākūra im Norden bis zur Wüste im Süden dehnt sich zwischen dem Berglande und dem Meere eine Ebene von wechselnder Breite aus, die nur durch das Karmelgebirge unterbrochen wird und im allgemeinen an Ausdehnung nach Süden hin zunimmt. Hier schiebt sich zugleich zwischen das eigentliche Gebirge und die Ebene als Mittelglied ein niedriges Hügel- und Senkenland ein, das auch die Ebene selbst durch verschiedene Bodenschwellen unterbricht. — Das Gebirge des Westjordanlandes läßt sich im großen und ganzen mit einem schief liegenden Dach vergleichen, das von seinem First, der Wasserscheide, aus kurz und steil nach dem Jordangraben hin abfällt, nach Westen hin jedoch eine längere, allmählichere Senkungsfläche hat. Die Wasserscheide, der Rücken des Berglandes, hat daher namentlich für den südlichen Teil des Landes eine große Bedeutung: sie bildet die natürliche Verkehrsstraße für die Bewohner des Gebirges und erweitert sich nicht selten zu kleineren Hochebenen, die für den Anbau des Landes von jeher wichtig gewesen sind. Das Eindringen in das Bergland hat von Osten wie von Westen seine großen Schwierigkeiten, namentlich in dem südlichen, der Landschaft Judäa angehörenden Teile. Nur enge, vielfach gewundene und von steilen Abhängen eingeschlossene Täler bieten einen rauhen Weg zu den Höhen des Landes. Im Süden dagegen ist der Zutritt leichter, da sich die Berge weniger steil aus der Ebene von Beerseba erheben. Nach Norden verläuft das Bergland gabelförmig in die Ausläufer des Karmel und des Gilbeagebirges, senkt sich in der Mitte allmählich zu der dreieckig gestalteten Jesreel-Ebene und erhebt sich dann wieder zu dem Hochlande von Galiläa, das sich als eine Vorstufe zu den hoch aufstrebenden Berggründen des Libanon und Antilibanos betrachten läßt. Hier sind die Berge an zwei Stellen ziemlich leicht zugänglich. Der dsehebel el-šahr zwischen Libanon und Hermon bildet gleichsam eine natürliche Klampe, auf der man aus dem nördlichen Tieflande um Ba'albek zu den Höhen von Galiläa emporsteigt; und die Anfänge des Jordangrabens am südlichen Fuße des Hermon liegen noch nicht so tief, daß eine Überschreitung von Osten nach Westen oder umgekehrt größere Schwierigkeiten ergäbe. In südnördlicher Richtung ist das Westjordanland also im allgemeinen leichter zugänglich als in westöstlicher Richtung. Das ist durch den Verlauf der Wasserscheide gegeben. Freilich sind es nicht offene Wege, die die Natur hier darbietet, sondern in der

Hauptfache raube Bergpfade; aber sie sind doch gangbar. Das Ostjordanland steigt in mehreren Stufen, die von fern gesehen oft nur eine steile Kante zu bilden scheinen, aus dem Jordangraben empor. Seine Höhe erhebt sich im ganzen über die der Berge im Westen des Jordans. Der Einbruch der Erdkruste zu beiden Seiten des westlichen Berglandes, nach dem Meere und nach dem Jordan zu, scheint zugleich eine allgemeine Senkung für dieses herbeigeführt zu haben. In der Nähe des Hermen, an dessen Fuß sich das östliche Hochland unmittelbar anlehnt, finden sich die höchsten Erhebungen (bis zu 1294 m), südlich vom Jarmuk sinkt die mittlere Höhe auf 600–800 m, während südlich vom nahr ez-zerkä der dsehebel ʾoseha wieder zu 1100 m ansteigt und die Hochebene von Moab Gipfel bis zu 900 m aufweist. Das Höhenverhältnis im Westen zeigt im allgemeinen eine parallel laufende Linie. Die Höhen Samariens in der Mitte sind die niedrigeren, während die Gipfel Galilaas im Norden und die Judäas im Süden bedeutend höher ansteigen (s. u.). Nach Osten hin geht das östliche Bergland ohne bedeutende Veränderungen der Oberfläche in die syrisch-arabische Wüste über. Die oben dargestellte natürliche Teilung der Oberfläche des Westjordanlandes läßt sich aus mehreren Stellen des ATs belegen. Das Bergland ist הַרְיַרְדֵּן; das Hügelland zwischen dem eigentlichen Gebirge und der Ebene im Südwesten ist הַרְיַרְדֵּן (1. Mof 12, 38 *Seqmā*), das Niederland, Unterland, oft mit Einschluß der Ebene selbst; הַרְיַרְדֵּן ist die Meeresküste; הַרְיַרְדֵּן ist der Jordangraben; הַרְיַרְדֵּן ist das südliche Vorland. Vgl. die Aufzählungen Dt 1, 7; Jos 9, 1; 10, 40; 11, 2, 16; 12, 8; für den Süden Ps Mi 1, 9; Jer 20 17, 26; 32, 44; 33, 13; Sach 7, 7.

Die natürliche Beschaffenheit der einzelnen Landesteile soll hier in der Reihenfolge geschildert werden, daß zunächst das eigentliche Bergland in der Richtung von Süden nach Norden, einschließlich der Ebene Jesreel beschrieben wird, dann die Ebenen zwischen Bergland und Küste, darauf das Jordantal mit dem Toten Meere, endlich das Ostjordanland.

1. Der Negeb (vgl. Bd XIII S. 692 ff.). Der Kamm des westlichen Berglandes geht im Süden von einem Hochlande aus, das sich westlich über dem wadi el-araba, der Fortsetzung der Jordanspalte bis zum Roten Meere, erhebt. Seine Ausdehnung mißt von Süden nach Norden, d. h. bis zu einer von Beerseba über elhirbet el-milh nach dem Toten Meere gezogenen Linie, etwa 110 km, von Osten nach Westen 60–80 km. Es steht fest, daß dieses Bergland wie der ganze Negeb im allgemeinen wasserarm, kahl und öde ist. Doch ist es im einzelnen durchaus noch nicht zur Genüge bekannt. Das hängt zusammen mit seiner abgesonderten Lage, mit seiner Verlassenheit und Unwegsamkeit. Der südlichste Teil führt den Namen dsehebel el-makrah und bildet die höchste Erhebung der ganzen Gegend (etwa bis zu 1050 m). Wegstein erklärt diesen Namen daraus, daß dieses Hochland die Gegend ist, in der sich die zahllosen Wadi, die Betten der winterlichen Regenwässer, bilden und miteinander vereinigen (von kara „zusammenkommen“). Die größeren Wasserbetten, die zur araba hinabführen, sind von Süden nach Norden gezählt folgende: wadi ghamr und wadi ed-dschirafa, die beide von der Südseite des Hochlandes kommen und sich vereinigen; wadi rāman, wadi abu tarāime und wadi el-fikra, im oberen Teile wadi marra genannt, aus seiner Mitte; zuletzt der wadi el-muhauwat, der von dem nördlichen Teil des Hochlandes bereits in das Tote Meer läuft. Der wadi marra schneidet, wie es scheint, tief in das Gebirge ein, so daß die Wasserscheide an seinen oberen Anfängen etwas nach Westen verschoben wird. Nördlich von der genannten Schlucht nimmt sie jedoch eine nordöstliche Richtung an (etwa auf die Höhe es-sebbe, das alte masāda, am Toten Meere zu). In der Nähe der oben S. 559 genannten Pässe nakb es-gafa und nakb el-jemen trägt ein hervortretender Rücken den Namen kubbet el-baul, weiter nach Nordosten heißen die Höhen dsehebel umm rudschūm. Bei dem ras ez-zuwāra 15–20 km südwestlich von es-sebbe biegt die Wasserscheide scharf nach Nordwesten um und behält diese Richtung bei bis zum tell ʾarad, der südlich von Hebron liegt. Die Thäler, die nach Westen und Nordwesten ihr Gefälle haben, sind hauptsächlich folgende. In den wadi esch-scheraʾif — vermutlich ist darunter der mittlere Teil des wadi el-ʾarisch zu verstehen — mündet der wadi el-kuraije, der mit seinen vermutlichen Nebenbälern wadi el-muzeirifa und wadi mājin die Südseite des Hochlandes entwässert. Von Osten nach Westen, ebenfalls in den wadi esch-scheraʾif, ziehen der wadi dscherur, der dem Grund (d. i. Thal von) Gerar Gen 26, 17 entspricht (Bd XIII S. 693), und die Thäler von dem Bd XIII S. 698 f. beschriebenen Quellengebiete, von ʾain kadis, ʾain el-kadērāt, ʾain el-kasēme und ʾain el-muwēlih. Doch scheint es nicht völlig

sicher zu sein, ob sich diese Täler sämtlich mit dem wādi esch-seherāif vereinigen, ob nicht wenigstens die nördlicheren in den wādi es-serām und durch diesen in den wādi el-abjad geben. Die Anfänge des wādi el-abjad befinden sich dem wādi marra (s. oben) gegenüber; sein Lauf geht ebenfalls in den wādi el-arisch. Von der Nordseite des eigentlichen Hochlandes kommt der wādi rachame, der abwärts die Namen wādi 'asūdseh und wādi chalasa trägt und sich als wādi senī mit dem wādi ghazze (oder zuerst mit dem wādi fara?) vereinigt. Etwa in der Breite des rās ez-zuwēra (s. oben) liegen die Anfänge des wādi el-milh (vgl. Salzstadt und Salzthal Bd XIII S. 696, 19 und IX S. 571, 34—37), der unter anderen von Süden her den

10 wādi 'arāra und von Norden her den wādi karjāten, dann in der Nähe von tell es-seba' (5 km östlich von Beerseba Bd XIII S. 695 f.) den wādi el-chalil von Hebron her in sich aufnimmt. Unter dem Namen wādi es-seba', später vielleicht auch wādi fara, setzt er seinen Lauf nach Westen fort und erreicht in einer Kurve den wādi ghazze südlich von Gaza. Hieraus ergiebt sich, daß vom rās ez-zuwēra an eine lange und

15 nach Westen zu sich verbreiternde Mulde eingesenkt ist, zu der die Regenwasser sowohl des Hochlandes vom Negeb von Süden her als auch des Berglandes um Hebron von Norden her abfließen. Zu ihr gehört das ebene Land um Beerseba (240 m) und um chirbet el-milh (369 m). Das Hochland selbst zerfällt nach Palmer a. a. O. in zwei Teile, südlich und nördlich vom wādi marra. Während der südliche den Namen

20 dschebel el-makrāh führt (s. T. viell. das Gebirge Paran, s. unter Paran), heißt der nördliche dschebel Hadhirā. Westlich hat darin a. a. O. die arabische Form hadrā erkannt und es mit dem biblischen Hezron Jos 15, 25 verglichen. Der wādi rachame ist schon von Palmer a. a. O. auf den Stamm Zerahmeel gedeutet worden; vermutlich ist daher diese Gegend die alte Heimat dieser Geschlechter (vgl. Bd XIII S. 697, 38—44). Die

25 östlichen Abhänge sind sehr öde, nur selten etwas Gebüsch, meist weißer Kalkstein, viele Geröllhaufen (dschorf, plur. dschirāfa), in den Wadis feiner weißer Sand. Erst weiter abwärts zur 'araba hin tritt Sandstein mit rötlicher Färbung zu tage. Der Boden enthält mehr Wasser und trägt daher bisweilen einigen grünen Schmuck von tarfa-Bäumen, d. i. Tamarisken. Auf dem Hochlande selbst, zwischen der Akabbimiteige und

30 Rades, ist nach Ru 34, 4 und Jos 15, 3 die Örtlichkeit Zin (hebr. זִין) zu suchen, deren Umgebung die Wüste (von) Zin genannt wurde. In ihr hat nach Dt 32, 51; Ru 27, 11; 20, 1 Rades gelegen; sie erscheint Ru 33, 36 als mit (der Wüste von) Rades identisch. Die Grenze zwischen Israel und Edom hat also den südlichen Teil des Hochlandes durchschnitten (vgl. Jos 15, 1; Ru 34, 3; 13, 21). An der Südseite des wādi marra

35 erhebt sich ein runder, einzeln stehender Berg, der dschebel madara, mit zahlreichen Steinblöcken überfäet; man hat in ihm wiederholt den Berg Hor an der Grenze Edoms, auf dem Aaron nach Ru 20, 1. 22 f. gestorben sein soll, gesucht. Das kahle Gebirge, das aufsteigt nach Seir Jos 11, 17; 12, 7, ist vermutlich der südliche Abhang oberhalb des wādi el-fikra. Das Hochland wird gegenwärtig von den beni 'azzam oder 'azā-

40 zime-Berümen als ihr Eigentum betrachtet; sie gelten als unfreundlich und mißtrauisch. Man pflegt nach ihnen wohl in neuerer Zeit das Hochland zu benennen. — Die Gegend südlich von dem Hochlande ist der östliche obere Teil der Wasserbetten und -schluchten, die sich zum wādi el-arisch hin senken. Ein Teil von ihr gehörte im Altertum zu der Wüste Paran (s. d. Art.). In den höher gelegenen Strecken sind die Wasserbetten oft

45 sehr flach; ihr Lauf ist fast nur an einer leichten grünlichen Färbung zu erkennen, die von dem spärlichen dort befindlichen Pflanzenwuchs herrührt. Weiterhin nach Westen fassen jedoch oft hohe Klippen von mehr als 100 m Höhe die Sohle des Thales ein, die nicht selten durch den Einfluß von Wind und Wetter in groteske Formen gestaltet worden sind. Der südliche obere Teil des wādi el-arisch schneidet tief nach Süden in

50 die eigentliche Sinaihalbinsel ein, so daß die Grenzen des hier in Frage stehenden Gebiets zwischen Mita und Suez wie ein nach Süden gerichteter stumpfer Keil verlaufen. Sie werden durch eine Wasserseide gebildet, die namentlich gegen Süden und Südwesten steil abfällt. Auch hier ist die Gegend scheinlich unfruchtbar und öde, fast nichts als öde weiße Kieselächen. Sie trägt den Namen hadijet et-tih, d. h. Wüste der Wande-

55 rung (der Israeliten). Wechselvoller wird die Gegend, sobald man von Süden her dem oben besprochenen Berglande sich nähert. An seiner Südwestecke, etwas isoliert zwischen dem wādi el-kuraije und den wādi majm gelegen, erhebt sich der dschebel 'arāif; in seiner Nähe beginnen die Spuren eines ehemaligen festen Wohnens im Lande und einer alten Kultur, von denen schon Bd XIII S. 693, 695 die Rede war, ferner die

60 Täler, die sich durch einigen Wasserreichtum auszeichnen (ebend. 698 f.). Diese waren

einst sorgfältig bebaut und mit Dämmen zur Verteilung des Wassers versehen; man hatte die Abhänge zu Terrassen bearbeitet, wie es für den Westen noch heute z. B. bei Hebron und Bethlehem üblich ist. Dabei erklärt sich wahrscheinlich auch der Name, den die Araber solchen Stellen geben, tešlat el-anab, d. i. Nebenbägel. Bäche sind auch hier selten. Noch heute treiben die Araber an den nordwestlichen Abhängen des Feldbau, meist freilich Viehzucht (Kamele, Schafe, Ziegen). Westlich vom dschebel 'arraf ragen der dschebel iehrimm, weiterhin der dschebel jelek und der dschebel maghara als isolierte Rücken aus der Wüste hervor, ebenso nordwestlich der dschebel hilal. Im übrigen aber tritt nach Westen und Nordwesten die Ebene an die Stelle des Berglandes; sie setzt sich ohne Unterbrechung als dürre Wüste fort bis an die Grenzen des Nildeltas und bis an die Küste des Mittelmeeres. In der eigentlichen badijet et-tih gelten die tijāha, nördlicher bis über Gaza hinaus die terabin.

2. Das südliche Bergland. Die Wasserscheide zieht von tell 'arad (s. oben S. 563) parallel mit der Küste des Toten Meeres nach Norden, sie stellt den Zusammenhang zwischen dem Bergland des Negeb und dem Bergland P's her. Aus den Ebenen von tell el-milh und von Beerseba (s. oben S. 561) erheben sich in nordnordöstlicher Richtung drei Höhenzüge parallel zueinander, die die Wasserscheide in spitzem Winkel treffen oder durchschneiden. Der erste beginnt in der Umgebung von tell el-milh, trifft auf die Wasserscheide südlich von chirbet ma'in (s. Bd IX S. 569, 35–37) bei chirbet bir el-edd und setzt sich in nordöstlicher Richtung am wadi el-wa'ar oder wadi el-malakī, der als wadi chabra ins Tote Meer fällt, eine Zeit lang fort. Der zweite beginnt bei chirbet salantah und zieht östlich vom wadi el-chalil, der von Hebron herabkommt, über juffā (Bd IX S. 569, 51–52) nach tell zif 878 m, wo er sich mit der Wasserscheide vereinigt. Der dritte erhebt sich nördlich von Beerseba, bildet in seinem nördlichen Lauf zunächst die Wasserscheide zwischen dem nach Westen, nach Gaza zu sich senkenden wadi esch-seherfa und dem wadi el-chalil im Osten, nähert sich dann mehr dem wadi el-chalil, zieht westlich an Hebron vorbei und trifft auf die Wasserscheide nördlich von Hebron in der sirat el-bella' 1027 m. Diese hat in einem Bogen Hebron östlich umzogen (über beni na'im 951 m), macht westlich von der sirat el-bella' eine scharfe Biegung nach Norden und behält diese Richtung bis el-chadr (863 m) südlich von Bethlehem bei. Von chirbet bet 'ainun (Bd IX S. 570, 19 ff.), das zwischen beni na'im und der sirat el-bella' gelegen ist, entspringt die Wasserscheide den hohen Bergrücken (940–1000 m) kanān ez-za'feran, der sich bis tekifa (Bd IX S. 570, 35) erstreckt. Diese mit der Wasserscheide parallel laufenden und sich verbindenden Bergkämme bewirken die Eigentümlichkeit der ersten Gruppe des südlichen Berglandes, des Berglandes von Hebron, nämlich daß sich unmittelbar neben der Wasserscheide ziemlich große Hochebenen ausdehnen, die durch ihre Fruchtbarkeit sich auszeichnen. Die südliche ist die Hochebene von Hebron (Gen 37, 14 (bei Luther: Thal von S.)), die hauptsächlich nach Osten und nach Norden hin (er-rame 1020 m) ansteigt, nach Süden sich senkt und von jeher ein natürlicher Kreuzungspunkt der alten Straßen des Landes gewesen ist (vgl. Bd IX S. 564 ff.). Die nördlichere ist die durch ihren Wasserreichtum wichtige Hochebene des wadi el-'arrub mit seinen zahllosen Zweigbächen, der unter dem Namen wadi el-'arēdsche südlich von 'ain dschidi (Engedi Bd IX S. 571, 37–38) ins Tote Meer ausläuft. Sie dehnt sich zwischen hallul (Bd IX S. 570, 5–7) und Tbetoa aus; ihr Wasser wird durch einen wahrscheinlich von Herodes herrührenden Zufuhrkanal nach den salomonischen Teichen und nach Jerusalem geleitet (s. Bd VIII S. 682, 3 ff.). Die zweite Gruppe des südlichen Berglandes, das Bergland von Jerusalem, beginnt bei dem oben genannten el-chadr. Hier trifft ein von Westen herkommender Bergrücken (640–810 m), der zwischen dem wadi ez-sarar im Norden und dem wadi es-sant im Süden scheidet, auf die Wasserscheide und giebt ihr für kurze Zeit eine gerade nördliche Richtung. Dann zieht sie wieder ziemlich gerade gegen Norden, westlich an Bethlehem und an Jerusalem vorbei. Nachdem sie in der Nähe von Jerusalem etwas gesunken ist (817 m), steigt sie bei betin (= Bethel Bd IX S. 576, 7–10) wieder auf 881 m. Für diese Gegend sind charakteristisch teils die geringeren Höhen, die höchste ist der nebi samwil nordwestlich von Jerusalem 895 m, teils kleinere Hochebenen besonders im Westen der Wasserscheide, die nur unbedeutend auf ihre Spitze hinübergreifen. Sie erstrecken sich von el-bire (Bd IX S. 578, 7–10) und dem westlicher gelegenen ramallah südwärts bis an die Nord- und Westseite Jerusalems und bis nach Bethlehem hin. Südwestlich von dieser Stadt hat sie den Namen el-bak'a oder el-buk'a und wird der Rephaimebene Jos 17, 5; Jos 15, 8; 18, 16; 2 Sa 5, 20, 21; 23, 13 seit 60

dem 16. Jahrhundert gleichgesetzt, wahrscheinlich mit Recht. Auch westlich von Bethlehem über bet dschalā nach bittir hin (Vd IX S. 570, 57—571, 3) ist die Bodenoberfläche ziemlich eben. Alle diese Ebenen haben ihre Gefälle durch den wadi bet hanīna (nördlich) und den wadi el-werd (südlich) in den wadi es-sarar. Von der Hochebene des wadi bet hanīna laufen mehrere Höhenzüge nach Westen; sie sind deshalb von Wichtigkeit, weil sie im Altertum und im Mittelalter für die Verkehrswege nach der Küste benutzt wurden. So von ed-dschib (= Gibeon Vd IX S. 577, 16—46) nach dem unteren und oberen Bet Horon, bet 'ur et-tahtā und bet 'ur el-fōka (vgl. Vd IX S. 583, 32—46). Ferner vom nebi samwil über biddū nach Südwesten mit den Dörfern karjet el-'ineb, sārīs (s. Vd IX S. 570, 19—61; 571, 22—26) und bet mahsir. Dieser letztere Rücken ist wahrscheinlich der Berg Ephron, der in der Grenze des Stammes Juda Jos 15, 9 erwähnt wird. Etwa 20 km westlich von der Wasserscheide dehnt sich am wadi selmān südwestlich von Bet Horon die Ebene von jalō (= Ajalon Vd IX S. 581, 15—23) aus, heute merdseh ibn 'omer genannt, 200—250 m hoch. Die dritte Gruppe des südlichen Berglandes, das Bergland von Bethel, umfaßt eine zerrißene und namentlich im Westen der Wasserscheide wenig übersichtliche Landschaft. Ihre Breite ist gering, am Ramm des Gebirges selbst von betin bis zum tell 'asūr (1011 m) etwa 10 km. Der Berg von Bethel 1 Sa 13, 2 (Jos 16, 1?) ist wahrscheinlich der Rücken, der sich von dem Orte betin nordwärts zum tell 'asūr erstreckt. Als ihre Grenzen gegen Norden gelten einerseits der zum Meere sich senkende wadi der ballūt, andererseits der zum Jordan fallende wadi el-'audsehe. Im Westen der Wasserscheide ziehen einige Thäler in der Richtung von Norden nach Süden, sie dienen seit alter Zeit der Straße von Sichem nach Jerusalem. Zu ihnen gehört der wadi ed-dschib, dessen Name vielleicht mit dem Orte *Thyba* zusammenhängt, der nach dem Onomasticon des Eusebius 248; 138 (ed. de Lagarde) 5 römische Meilen oder 7 km am Wege von Gophna (heute dschifnā) nach Neapolis gelegen hat. Dieser Wadi gehört zu dem oberen Lauf des wadi der ballūt und wird in der Nähe des tell 'asūr von steilen Höhen flankiert, die dem tiefen Thale etwa 10 km nördlich von betin bei der Quelle 'ain el-haramije ein malerisches Ansehen verleihen. Im Süden erhebt sich vor der Biegung des Thals nach Westen der burdseh bardawil (d. i. Balduin) zu 792 m, im Osten der burdseh el-lisāne zu 963 m. Weiterhin nach Westen ragen eine große Anzahl einzelner Gipfel zwischen den zur Küste laufenden Wasserbetten empor. Von 'ain sinjā und dschifnā aus (Vd IX S. 583, 7—12) läßt sich ein zusammenhängender Höhenzug verfolgen, über dessen Rücken die römische Straße von Jerusalem nach Cäsarea lief, an tibne vorbei, das wahrscheinlich Thinnath Serab des AT ist (Vd IX S. 583, 12—22). — Das gesamte südliche Bergland senkt sich nach Osten hin zum Toten Meere und zum Jordantal, die erste und zweite Gruppe in drei Terrassen, die dritte Gruppe bei betin in zwei Terrassen, weil die dritte Stufe des Gefalles nördlich von Jericho nach Westen zurücktritt und sich mit der zweiten Stufe verbindet. Die Terrassen laufen mit der Wasserscheide zwischen dem Jordan und dem Mittelmeere ziemlich parallel. Wenn unmittelbar östlich an den Ramm eine Hochebene grenzt, wie zwischen hallūl und tekū'a, so ist der Abfall der ersten Stufe nicht steil, um so steiler jedoch die folgenden Stufen. Der Höhenunterschied zwischen dem Ramm des Gebirges 900—1000 m über dem Mittelmeer und dem Spiegel des Toten Meeres 393 m unter dem Mittelmeere ist an sich schon sehr groß. Welch einen Absturz das Gefälle von der Höhe bis zur Tiefe bildet, läßt sich einigermaßen daraus ermessen, daß die beiden entgegengesetzten Punkte nur 25 km in der Zufallslinie voneinander entfernt sind. Auf ein Kilometer kommt demnach durchschnittlich ein Gefälle von 54 m! Daraus wird es begreiflich, daß hier die Regenwasser über die Oberfläche nur hinschießen, daß von einer eigentlichen Befruchtung des Bodens in der Regel nicht die Rede sein kann, daß die Abhänge mit der zunehmenden Tiefe immer kahler und öder werden. — Das westliche Gefälle hat in der ersten und zweiten Gruppe eine beachtenswerte Eigentümlichkeit. Diese haben nämlich nach Westen hin eine sehr deutliche Grenze in einer Anzahl Seitenthäler, die von Süden oder von Norden her in fast vertikaler Richtung in die nach Westen streichenden Hauptthäler einfallen. Insgesamt stellen sie einen von Norden nach Süden verlaufenden Einschnitt in dem Gebirge dar, zu dem das Bergland von Osten her allmählich abfällt, der aber im Westen meist wieder von steilen Höhen eingefasst ist. In der Richtung dieses Einschnitts tritt wieder die Richtung des Bruchsystems hervor, das die Gestalt der jetzigen Oberfläche Palästinas hervorgerufen hat (s. S. 562). Der Einschnitt beginnt am südlichen Rande des wadi malake, etwa 8 km nordwestlich von bet 'ur et-tahtā, wo der wadi el-muslib von Süden her ein-

mündet; er setzt sich nach Süden fort in den wadi el-miktār und erweitert sich am wadi selmān zu der Ebene von jālo (s. oben S. 566). Die Etsch-aschuwa (s. Bd IX S. 562, 39—41) und artuf bezeichnen die Linie des Einschnitts zwischen dem wadi es-sarar. Im Süden dieses Thaies bildet der wadi en-nalschil, im Süden des wadi es-sarar der wadi es-sūr die Grenze zwischen dem eigentlichen Hochland und den westlichen Vorbergen. Sie steht daher bis zum wadi el-afrandsch (von Hebron nach Bet-dschibrin) völlig fest. Aber auch südlicher noch treten einige Spuren eines abnehmenden, der nach der Küste streifenden Vorberge hervor; so die Höhen von idna, bei 'auwa 456 m, chirbet dschemar 166 m und tell chuwelife. Mit diesem letzteren Punkte befinden wir uns bereits an der Grenze zwischen dem wadi esch-schar'a und dem wadi el-chalil am Südrande des Berglandes (s. oben S. 565). Das niedrigere Hügelland, dadurch diesen Einschnitt von dem eigentlichen Gebirge getrennt wird, ist die Zephela des AT; vgl. unten II, 6.

3. Das mittlere Bergland hat im Norden seine natürliche Grenze an der Ebene Jesreel und zerfällt in zwei Gruppen. Die südliche Gruppe reicht vom wadi der balluṭ im Westen und wadi el-'audsche im Osten bis zum wadi esch-schar'a im Westen und wadi el-humr im Osten. Die große Wasserseide wendet sich etwa 5 km nördlich von dem hebr. tell 'asūr (s. o.) nach Osten und nach anderen 5 km wieder nach Norden bis zu dem bedragenden Gipfel et-tuwanik 868 m. Sie nähert sich also auf dieser letzteren Strecke dem Jordantal, und zwar auf 15—20 km. Die erste Folge davon ist, daß die von Süden nach Norden ziehende alte Verkehrsstraße den Rücken des Gebirges verläßt und unter Benützung einiger Längsthäler, jedoch mit Übersetzung des wadi isch'ar (oder wadi el-bescharāt, des oberen Laufs des wadi der balluṭ), ferner durch den südlichen Gipfel der Ebene el-machna ohne bedeutenden Höhenwechsel die Gegend des alten Sidchem (heute nābulus) erreicht. Die zweite Folge ist, daß sich der Abstieg zum Graben des Jordan in einem schmalen Raume vollzieht und daher sehr schroff wird. Es finden sich Abhänge von 600—700 m Tiefe. Zugleich haben die Thäler bis zum Jordan einen kürzeren Lauf als im südlichen Berglande. Ihre Bildung zeigt eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit. Sie weisen nahe an der Wasserseide eine große Anzahl von reich verzweigten Seitenthälern auf, die sich von Norden und von Süden her mit dem Hauptthal vereinigen, ehe dieses von der ersten Terrasse des östlichen Gefenkes, den äußeren Rand durchbrechend, in die Tiefe des Jordantales hinabsteigt. Das hängt damit zusammen, daß dieser Rand der ersten Terrasse, der Höhenzug östlich von der Wasserseide, näher an diese herangerückt ist und im tuwanik ganz in sie übergeht. Dadurch wird die Terrasse ziemlich schmal, aber ihr Boden ist noch nicht unfruchtbar, weil die Gewässer nicht so schnell von ihr abfließen. Vom tuwanik an nimmt die Wasserseide eine westliche Richtung bis zum Garizim des AT, Mt 9, 7; Dt 11, 29 f., heute dschebel et-tor 870 m, von hier an wieder eine nördliche. Sie durchzieht als ein kaum bemerkbarer Rücken die schmale Ebene östlich von dem heutigen nābulus bei dem Dorfe balata und trug dort einst das alte Sidchem, hebr. schekem, d. i. „Huden“ (des Landes), vgl. d. A. 10 Samaria. Über den Ebal des AT Dt 11, 29 f.; 27, 12 f.; Jos 8, 33, heute dschebel eslamije 938 m, setzt sie sich zunächst in nördlicher Richtung fort. Die Lage der nordwärts streichenden Gesteinschichten bringt es mit sich, daß das unterirdische Wasser am südlichen Fuß des Ebal und ebenso des Garizim nicht hervortritt, wohl aber am nördlichen Abhänge des Garizim, wo es durch den ansteigenden breiten Fuß des Berges in seinem südlichen Gefälle gleichsam gestaut wird und in zahlreichen Quellen an die Oberfläche dringt. Daher ist der nördliche Fuß des Garizim gut bewachsen, während im übrigen beide Berge ziemlich kahl, wenn auch nicht gerade unfruchtbar sind. Die Wasserarmut und die nördliche Lage des Ebal entsprechen der Angabe, daß der Mund des Flusses auf diesen Berg gelegt werden soll, während der Regen dem Berge Garizim zukommt Dt 11, 29, oder wie es Dt 27, 12 f. heißt, daß die den Regen Sprechenden auf dem Garizim, die den Fluch Sprechenden auf dem Ebal stehen sollen Dt 27, 12 f. (anders Jos 8, 33 ff.). Die gesamte westliche Abdachung, die zu der südlichen Gruppe des mittleren Berglandes gehört, zeigt schon mildere Formen als im Süden. Sie bildet eine stark gewellte Oberfläche, in der einige lang gestreckte Rücken deutlich hervortreten; so besonders die Höhen bei dem Dorfe sindschil (792 m), ferner die von dem Dorfe 'akrabe (632 m) und vom Garizim nach Westen streichenden Bergzüge. Die nördliche Gruppe des mittleren Berglandes umfaßt das Gebiet vom wadi esch-schar'a und dem tuwanik an bis zur Ebene Jesreel. Die Wasserseide wechselt auch hier wieder ihre Linie. Während sie bei dem alten Sidchem etwa 30 km vom Jordan entfernt ist, tritt sie ihm im ras-

ibzik und im dschebel fukū'a auf 15 km nahe. Dieser letztere ist der Berg, richtiger das Gebirge (von) Silboa im AT 1 Sa 31, 1; 2 Sa 1, 21. Er streicht zuerst nordwärts, biegt dann nach Nordwesten um und fällt steil zur Ebene Jesreel ab. Sein südlicher Teil ist fruchtbarer als der nördliche. Der Abfall zum Jordan zeigt hier eine gewisse Mannigfaltigkeit. Wir finden vom tuwanik an nicht mehr Terrassen, deren Ränder parallel mit der Wasserscheide und dem Jordan verlaufen, sondern vier in gleicher Richtung, von Nordwesten nach Südosten ziehende 20 km lange Rücken, von denen die drei südlichen im karn sartabe (379 m), im ras umm el-charrube (210 m) und ras umm zoka (256 m) nahe an den Jordan herantreten. Zwischen diesen Rücken breiten sich schöne, offene Täler aus. Das ausgedehnteste ist der wādi far'a, dessen obere breite Seitentäler von nabulus im Süden bis tubas im Norden reichen. Zu seinem Gebiet gehört die fruchtbare, durch ihren Weizen berühmte Ebene el-machna östlich von nabulus. Ihr südlicher Arm dehnt sich 9—10 km lang am östlichen Fuße des Garizim aus, der südöstliche Arm, 8 km lang, berührt die Dörfer sālim und bēdedschan. Sie liegt etwa 550—600 m über dem Meer. Vielleicht ist sie im AT unter dem Namen ḥāṣṣā als Grenze zwischen den Stämmen Ephraim und Manasse östlich von Sichem Jos 17, 7 erwähnt; der Artikel des Wortes scheint nicht auf einen Ort, sondern eher auf eine Gegend hinzudeuten. Am dschebel fukū'a findet sich diese Art der Tälerbildung nicht mehr. Der schmale Abhang (etwa 15 km) zwischen Wasserscheide und Jordan ist von zahlreichen kurzen Tälern durchfurcht, die aus der Höhe von 100—500 m mit starkem Gefälle durch die Ebene von bēsan, dem alten Bethsean Jos 17, 11—13; Ri 1, 27, zum Jordan eilen. In dem westlichen Abhang des Gebirges zweigt sich von der Wasserscheide bei dem Dorfe jāsīd (683 m) ein höherer Rücken nach Westen hin ab, der sich in dem schēch bejazid bis zu 724 m erhebt. Weiter nach Norden sind die Mäcken der Berg- oder Hüggelketten breit und lose gelegt, so daß sich wiederholt fruchtbare Ebenen zwischen ihnen ausbreiten können, namentlich am oberen und mittleren wādi salhab südlich von dschenin. Die letztere hat den Namen sāhil 'arrābe von dem wohlhabenden Dorfe 'arrābe und trägt den tell dōtān, der dem biblischen Orte Dotan oder Dotbaim Gen 37, 14—17 entspricht. Die Höhen bei kefr kūd (bis zu 463 m), die waldige Umgebung des schēch iskander (518 m) bei umm el-fahm und das Hüggelland bilād er-rūha (rōha), das mit dem Ausläufer el-chaschm (169 m) an der Küste endigt, stellen eine lose Verbindung des mittleren Berglandes mit dem Carmel dar (s. d. A. Bd X S. 80 ff.).

Ein Teil dieses mittleren Berglandes hat in der Bibel den Namen Gebirge Ephraim; es fragt sich, welcher? Man wird geneigt sein zu antworten: der von dem Stamm Ephraim bewohnte Teil. Diese Antwort verliert jedoch sehr an ihrer anfangs einleuchtenden Zuverlässigkeit, wenn man sich überlegt, daß Ephraim ursprünglich nicht Name des Stammes ist, sondern Name der Landschaft, die der Stamm bewohnte. Ephraim bedeutet fruchtbares Land, Fruchtland (vgl. ḥāṣṣā und Gen 49, 22) und ist verwandt mit dem Landschaftsnamen Ephraim (Bd IX S. 724, 46—48). Man wird nun unter einem solchen Namen ursprünglich nicht die raube, ziemlich steinige Gegend bei bētin und dem tell 'asūr verstanden haben. Weiter muß man doch daraus, daß später nicht der nördliche, sondern der südliche Teil des Gesamtgebietes von Joseph Ephraim hieß, den Schluß ziehen, daß an dem nördlichen Teil, d. h. an den südlichen Grenzen der Ebene Jesreel, der Name ursprünglich nicht gebastet hat. Die Gegend an der Ebene Jesreel hätte man wohl Ephraim, aber nicht Gebirge Ephraim nennen können. Es ist daher wahrscheinlich, daß diese Bezeichnung eigentlich etwa dem Teile des Berglandes zutram, der sich von el-lubban bis nach jāsīd ausdehnt, mit Ausnahme der niedrigeren Abhänge am Jordantale. Mit der Zeit wurden auch Ortschaften zum Gebirge Ephraim gerechnet, die im Gebiete Benjamin's lagen Ri 4, 5; 1 Sa 14, 22; 2 Sa 20, 21; das erklärt sich daraus, daß mit der Teilung Joseph's in Manasse und Ephraim dieser letztere Name eine weitere Ausdehnung nach Süden hin erhielt, und daß damit auch der Ausdruck Gebirge Ephraim in dieser Richtung vordrang. Das ist ein Sprachgebrauch der späteren Zeit, von dem man nicht ausgehen darf, wenn man die Meinung der früheren Zeit feststellen will. Diese liegt der alten Erzählung Jos 17, 14—18 zu Grunde: Joseph besitzt schon das Gebirge Ephraim; die Erweiterung seines Besitzes geht so vor sich, daß er den höher gelegenen Wald (R. 17) ausrodet und sich dann dort an-  
siedelt; dieser höher gelegene Wald läßt sich nach den natürlichen Verhältnissen nur im Süden des bisherigen Besitzes denken. Mit den Grenzen des Stammes Ephraim Jos 15 f. fällt der Umfang des Gebirges E. nicht von vornherein zusammen.



4. Die Ebene Jesreel (vgl. Bd VIII S. 731 ff.) hat die Gestalt eines rechtwinkligen Dreiecks, dessen Längseite durch dschenin, durch den Abfall der Höhen von kefr kūd und umm el-fahm sowie der bilad er-rūha, endlich durch den südöstlichen Fuß des Karmel gebildet wird. Die östliche Seite grenzt an den dschebel fukū'a (s. oben S. 568), an den dschebel ed-dahī und an den Thabor (vgl. unten S. 571). Von hier aus, wo die rechte Ecke des Dreiecks liegt, läuft die Nordgrenze über iksal und dschebātā an den Fuß des Karmel. Die Ebene liegt 60–75 m über dem Mittelmeere und hat ihr Gefälle nach dem Mittelmeer; alle ihre Wasser werden durch den nahr el-mukattā', durch den Riß des Mt. Si 5, 19–21; 1 Kg 18, 10, dorthin abgeführt. Für die Beschaffenheit und den Anbau der Ebene ist der Umstand von Wichtigkeit, daß ihre Oberfläche an den Rändern höher ist als in der Mitte, daß das Wasser nach der Mitte zusammenläuft und dort oft Sümpfe bildet, so daß die Ebene nur an den Rändern bewohnbar ist. Vermutlich ist das im Altertum ebenso gewesen wie jetzt. Die Wasserreiche befindet sich im Osten, an den tiefen Mulden, die zu beiden Seiten des dschebel ed-dahī den Zugang zu dem Jordantal öffnen. Dieser einzeln stehende Berg bildet ein unregelmäßiges Viereck, das sich mit der ganzen Umgebung nach Osten senkt. Seine bekanntesten Gipfel sind der nebi ed-dahī 515 m, tell el-'addschūd 331 m und kokab el-hawā' 297 m. Das Thal im Süden durchfließt der nahr dschalud (d. i. Geliath), dessen kurzer Lauf von zer'in über besān zum Jordan von einer wichtigen alten Straße begleitet wird; das viel engere Thal im Norden entwässert der wādī esch-scharrār oder wādī el-bīre. Am dschebel ed-dahī zeigt sich mehrfach Basalt; das vulkanische Geröll fällt seit Jahrtausenden in die Ebene Jesreel herab, verwirrt dort und giebt dem Boden seine außerordentliche Fruchtbarkeit.

5. Das nördliche Bergland zerfällt in zwei Teile, in das Bergland von Untergaliläa und Obergaliläa. Das erstere füllt den Raum vom Jordan und vom See Genesareth im Osten bis zur Ebene von Akko im Westen, von der Ebene Jesreel im Süden bis zu den Höhen von er-rāme und bis zum wādī el-'amūd am See Genesareth im Norden. Es zerfällt in mehrere, parallel von Westen nach Osten streichende Höhenzüge; zwischen ihnen liegen kleine Ebenen. Die jüdische Gruppe pflegt man nach Nazareth zu benennen; sie beginnt mit den etwas bewaldeten Hügeln, die an den nahr el-mukattā' oder Riß gegenüber dem Karmel heranreifen (180 m) und nach Osten zu höheren Gipfeln ansteigen. Nördlich oberhalb Nazareths erhebt sich der dschebel es-sīh zu 560 m, der Thabor hat eine Höhe von 562 m, das Der' saronā oberhalb des Sees von Genesareth liegt 272 m hoch. Der Thabor sieht wie ein vorspringender Pfeiler des Berges unmittelbar an der Ebene Jesreel, ein kegelförmiger, schön gerundeter Berg, der noch etwas Wald auf seiner Kuppe trägt. Der Gipfel steht nach allen Seiten hin frei, nur nach Nordosten hängt der Körper des Berges mit dem Berglande von Untergaliläa zusammen. Er besteht aus Kalkstein, doch ist der nordöstliche Fuß mit Basalt bedeckt. Schon das sogenannte Hebräer-Evangelium hat den Thabor als die Stätte der Verkörperung Jesu bezeichnet. Daß diese Annahme sehr bald Beifall gefunden hat, geht daraus hervor, daß vielleicht schon in 1., jedenfalls aber im 6. Jahrhundert der Gipfel zuerst durch Kirchen, dann auch durch Klöster ausgezeichnet wurde, die das Andenken an dieses Stück der biblischen Geschichte festhalten sollten. Die letzte der Kirchen wurde durch den Sultan Bibars 1263 zerstört. Zuerst haben sich die Griechen wieder auf dem Gipfel angesiedelt (seit 1862), dann die Franziskaner. Die letzteren haben neuerdings die Reste der alten Gebäude vom Schutte befreit (vgl. Barnabé, Le Mont Thabor 1900). Gegenwärtig trägt der Gipfel demnach ein griechisch-orthodoxes und ein römisches Kloster mit Kirche. Außerdem hat man aber auch zahlreiche Spuren der einstigen Trübsal, die der Gipfel trug, sowie der Befestigungen, die zum Teil von Josephus angelegt wurden (s. Bd VI S. 342, 43–45), gefunden. Die Annahme, daß der Thabor der Berg der Verkörperung Jesu sei, ist eine grundlose Legende. Durch Eusebius V, 70, 6 und Josephus Vita 37 ist sicher bezeugt, daß der Berg zur Zeit Jesu bewohnt war. Dieser Umstand paßt nicht zu der Angabe der Evangelien Mt 17, 1; Mc 9, 2, daß Jesus die Jünger auf einen hohen Berg „besonders alleine“ geführt habe. Der jetzige Zusammenhang der Erzählungen bei Mt und Mc weist in den Norden des Sees Genesareth, und endlich will doch auch erwogen werden, ob der Berg der Verkörperung überhaupt mit der Geographie etwas zu thun hat. — Der zweite Höhenzug läßt sich als die Berge von tur'an bezeichnen; zu ihm gehört der dschebel tur'an 541 m, der karn hatūn 316 m und die sogenannte menāra („Warte“) am See Genesareth. Die südlich gelegene Ebene ist nur klein und heißt wādī er-rummāne, die nördlich gelegene ist umfangreicher; sie wird sahel el-

battof genannt und entspricht der Ebene Asochis bei Josephus Vita 45. Vielleicht entspricht das Thal Jephthah-El auf der Grenze zwischen Sebulon und Asser Jos 19, 14. 27. Der dritte Höhenzug ist das Hochland esch-schaghür. Es beginnt im Westen bei dem ansehnlichen Dorfe schef a'amr (s. Bd VI S. 343, 50 f.), das nur 41 m über dem Mittel-  
 5 meere liegt, setzt sich ansteigend und in zunehmender Breite nach Nordosten und Osten fort, bis es in den steilen Höhen zwischen dem wadi el-hammam und dem wadi er-rabadje am See Genezareth endigt. In den schwer zugänglichen Höhlen dieser Klippen hatten die „Mäurer“ ihre Verstecke, gegen die Herodes der Große einen mühsamen Kampf führte (Bd VI S. 343, 25—32). Die höchsten Gipfel sind der dschebel ed-dēdebe  
 10 513 m, der dschebel chanzire 402 m und der rās krūmān 554 m; an ihrer Nordseite breitet sich die Ebene von 'arābe aus. Die Wasserscheide wechselt in dem Berglande von Ubergalilāa ähnlich wie in dem Berglande von Samaria südlich von der Ebene Jesreel. Von dem westlichen Fuße des Thabor schiebt sie sich bis in die Nähe von Nazareth nach Westen vor, tritt dann in nordöstlicher Richtung bis zu dem schwarzen  
 15 (vulkanischen) Gipfel des karn hattin zurück, springt wieder nach Westen vor bis in die Mitte des Landes, geht dann in einigen Biegungen wieder nach Osten zurück und vereinigt sich östlich von er-rāme für kurze Zeit mit dem Bergrücken, der die Südgrenze des Berglandes von Ubergalilāa bildet, mit dem dschebelet el-'arūs 1073 m. Von hier ab streicht sie im allgemeinen in nördlicher Richtung 15—20 km bis in die Gegend  
 20 von mārūn er-rās, einige Biegungen abgerechnet, die nach Westen ausweichen, z. B. über den dschebel dschermak 1199 m und über das Dorf sa'sa'. Sie wendet sich dann nach Osten, vereinigt sich bald mit dem östlichen Randgebirge von Ubergalilāa, dessen nördliche Richtung sie teilt, und geht zuletzt, bei chirbet el-menāra und hūnīn (900 m), geradezu in den östlichsten Rücken nahe oberhalb des Jordans über. Sie findet ihr  
 25 Ende in dem dschebel ed-dahr, der zwischen dem nahr el-kāsimije und dem nahr el-hāsbānī trennt (vgl. oben S. 558). Das Zurücktreten der Wasserscheide nach Osten, ihr Zusammenfallen mit dem äußersten Rücken des Gebirges längs der Jordanspalte verleiht dem nördlichen Galilāa eine Oberflächenbildung, die sich von der Eigentümlichkeit der südlicheren Gegenden Ps deutlich unterscheidet: im Süden die Wasserscheide meist in  
 30 der Mitte des Berglandes zwischen der Küste und dem Jordan, hier am Ostrande. Diese Bildung erinnert einerseits an den Aufbau der Libanonlandschaft, indem sich dort ebenfalls der Kamm des Gebirges ohne Mittelglieder zu dem Tieflande der bika' hinabsenkt, wie hier zum Jordan, andererseits hat sie nach Westen hin die Ausdehnung eines ziemlich abgeschlossenen Hochlandes ermöglicht, wie wir es nirgends im Süden westlich  
 35 von der Wasserscheide finden. Die Ränder dieses Hochlandes von Ubergalilāa sind folgende. Der südliche Gebirgszug beginnt in der Nähe von 'akka (karn hennawī 570 m) und läuft ostwärts über den nebi heider 1019 m, über die dschebelet el-'arūs 1073 m, über safed 838 m und über den dschebel kan'an 810 m, bis an den Jordan unterhalb der Brücke (dschisr) benāt ja'kūb. Der östliche Gebirgszug hat im  
 40 Süden eine ziemlich Breite; es gehören zu ihm die Höhen, die den wadi el-wakkās und den wadi el-hindādsh, die bedeutendsten Thäler des östlichen Abhangs, umgeben; so der dschebel safed nordwestlich von dem gleichnamigen Orte (s. Bd VI S. 344, 7—11) mit dem dschebel dschermak auf der Wasserscheide, dem höchsten Berge Galilāas (1199 m). Der dschebel safed zeichnet sich durch seinen Wasserreichtum aus, z. B.  
 45 bei dem Orte mērōn (vgl. Jos 11, 5. 7 „die Wasser von Merom“), und durch seine fruchtbaren Hochebenen, wie merdsch ed-dschisch (Bd VI S. 344, 14—16). Von hier öffnen sich mehrere Wege nach wichtigen Punkten des Landes, so durch den wadi el-karn nach der Küste des Mittelmeeres, durch den wadi el-amūd bei safed ein Abstieg zum See Genezareth, durch den wadi ed-dubbe oder wadi selukije nordwärts zum  
 50 nahr el-kāsimije und dem Gebiete Sidons. In der Nähe der alten Stadt kades (Bd VI S. 339, 16—21) verläuft der östliche Gebirgszug in mehreren Parallelfetten, zwischen denen sich kleine Hochebenen ausdehnen, wie merdsch el-hadire (Bd VI S. 339, 11) und merdsch kades (bis zu 484 m ansteigend). In der Gegend von mēs fällt er mit der Wasserscheide (s. oben) zusammen und erreicht über den dschebel hūnīn  
 55 (900 m) sowie dschebel 'awēda die Hochebene merdsch 'ajūn (Bd VI, S. 339, 26—28) und den dschebel ed-dahr 673 m. Im Westen ist er von niedrigeren Parallelfetten begleitet, zwischen denen der wadi el-'iz akane zu dem nahr el-kāsimije hinabführt. Der westliche Rand Ubergalilāas beginnt im Süden bei dem Dorfe kisrā (768 m) westlich vom nebi heider und zieht nordwärts (oder etwas nordwestlich) etwa der Küste  
 60 parallel über die Höhen tell belāt 616 m, chirbet belāt 752 m, rās umm kabr

715 m, dschebel dschamle 800 m nach chirbet selem 674 m am wadi el-hadschör nördlich von der mittelalterlichen Festung tibnin 766 m (vgl. oben S. 558). Einige Thäler durchbrechen diesen Höhenzug und stellen Verbindungen zwischen dem inneren Hochlande und der Küste her; der wadi el-hubeschije aus der Gegend von tibnin nach Tyrus, der wadi el-ezzije vom dschebel 'adafir 1006 m an die Küste südlich von Tyrus, der wadi el-karn vom dschebel dschermak und von der dschebelet el-'arus an die Küste bei ez-zib (= Adfis II 1, 31; Jos 19, 29). Den Nordrand des Hochlandes von Bergalilaa bilden die Höhen zwischen chirbet selem und humin, die ihr Gefälle bereits nach dem nahr el-kasimije zu senken. Das gesamte Hochland stellt somit ein unregelmäßiges Viereck dar, das im Süden breiter ist als im Norden. Im Innern des Vierecks lassen sich in der Richtung von Südosten nach Nordwesten zwei Bergketten verfolgen; die eine zieht vom dschebel dschermak nach chirbet belat, die andere vom dschebel el-ghäbije südwestlich von kades über den dschebel marün nach chirbet el-jadün bei tibnin. Im Südwesten der ersten Kette, am oberen wadi el-karn, ist das Land flach und öde, mit Ausnahme der Senkung el-buke'a in der Nähe des Dorfes el-buke'a (Bd IV S. 311, 27–30); zwischen beiden Ketten dehnen sich fruchtbare, gut angebaute, auch bewaldete Hochebenen aus. Waldungen finden sich auch am dschebel marün, namentlich westlich davon.

6. Die Ebenen zwischen Bergland und Küste. Sie sind eine Eigentümlichkeit des südlichen Syriens und beginnen unmittelbar südlich vom ras en-nakura oder dem dschebel el-muschakkah (s. o. S. 562). Die erste ist die Ebene von Aeoo (oder 'akka); sie erstreckt sich bis an den nördlichen Fuß des Karmel, hat eine größte Länge von 19 km und eine größte Breite von 6 km. Der nördliche, spitz zulaufende Teil ist fruchtbar und gut angebaut; die Dörfer machen einen freundlichen Eindruck. Der mittlere Teil ist ein sumpfiges, von dem nahr na'amän, dem Belus der Alten, durchflossenes Gebiet zwischen dem Dorfe schefa'amr und der Stadt Aeoo, daher nur an den höher gelegenen Rändern im Osten ergiebig. Der dritte Teil ist die Umgebung des unteren Nisim, ebenfalls sumpfig und ungesund, doch mit reichlichen Graswuchs. — Die Ebene im Westen des Karmel (s. Bd X S. 80 ff.) ist anfangs sehr schmal und erreicht am nahr ez-zerkä, etwa 30 km südlich vom Vorgebirge des Karmel, nur eine Breite von 3–4 km. Sie wird von den Quellschächten des Karmel bewässert und eignet sich zum Anbau. In der Nähe der Ruinen von tantura am Meer, der alten Stadt Dor, wird die Ursprünglichkeit zu suchen sein, die Jos 12, 23 näfat oder näfot dor, vielleicht „die Abhänge von Dor“, genannt (vgl. 1 Kg 4, 11) und Jos 11, 2 von der Zephela und den übrigen Teilen Kanaans unterschieden werden. Ob der westliche Ausläufer der bilad er-ruha, heute el-chaschm genannt (s. oben S. 568), im Altertum dazu gerechnet wurde, läßt sich nicht entscheiden. Der nahr ez-zerkä ist der von Plinius V, 17 erwähnte Krokodilfluß; denn in seinen Sümpfen finden sich noch heute Krokodile. — Südlich von diesem Küstenflusse beginnt die im AT mehrfach genannte Ebene Zaron, hebr. זָרוֹן, also mit dem Artikel (vielleicht = „die Ebene“), ausgezeichnet durch Wasserreichtum und Pflanzenwuchs Jos 33, 9; 35, 2, sowie durch Viehweiden 1 Chr 27 (26), 29. Hl 2, 1 wird besonders die Blume פַּחְחָה dieser Ebene erwähnt; es ist wahrscheinlich darunter unsere Zeitlose, Colehium antumnale (vgl. Löw a. a. O. 171), zu verstehen, die auch heute noch in großen Mengen dort blüht, während Luther nach dem Vorgange der alten Uebersetzungen allgemein „Blume“ dafür gesetzt hat. Dagegen scheint Jos 65, 10 Zaron als ein in der Gegenwart öder, erst in der Zukunft nutzbarer Landstrich gedacht zu sein; doch ist der Name dort wohl nur durch Verlektung des Tertius eingedrungen. Die Ebene dehnt sich nach Süden hin aus bis zur Mündung des nahr rübin und landeinwärts bis zu einer Hügelkette, die sich von er-ramle über tell ed-dschezer (Bd IX S. 581, v. bis 582, 5) nach latrün zieht, d. h. bis an den Fuß des Berglandes. Ihre Länge beträgt etwa 70 km; ihre Breite ist verschieden, bei Cäsarea 12 km, bei Jafa 20 km. Sie steigt ostwärts zum Fuß des Berglandes an, etwa bis auf 70 m. Von ihrer Oberflache kann eigentlich nur im Gegensatz gegen das Bergland gesagt werden, daß sie eben ist; an einzelnen Erhöhungen des Bodens fehlt es nicht. So liegt eine Hügelgruppe östlich von Cäsarea bei kerkür, die gut mit Eichen bewachsen ist. Eine andere erhebt sich zwischen dem nahr iskanderüne und dem nahr el-'audsche, eine dritte östlich von Jafa, die in ihrer östlichen Hälfte noch Reste einer früheren Bewaldung trägt. Während im nördlichen Teile der Ebene viele Strecken nur als Weideland benutzt werden, ist die Gegend zwischen Jafa und er-ramle gut angebaut. Vor dem Thore von Jafa beginnen die ausgedehnten prächtigen Gärten, die, durch zahlreiche Schöpfwerke bewässert, reiche

Ernten namentlich an Drogen bringen. Nördlich von Jafa liegt die Kolonie der deutschen Templer Sarona, zwischen Jafa und er-ramle mehrere jüdische Ackerbaukolonien. In der Nähe der Küste zieht sich eine Kette von sandigen, bisweilen auch felsigen Hügeln hin, die den Abfluß der in der Ebene sich sammelnden Wasser aufhalten und die Bildung von Marschen oder Sümpfen neben den Flußläufen veranlassen. In einigen Stellen hat man diesen felsigen Rand durchbrochen, um das überschüssige Wasser aus der Ebene zu schaffen; so ist der nahr el-kalik ein künstlicher Durchstich, kein natürlicher Abfluß. Das Grundwasser ist daher überall leicht zu erreichen. Man hat aber schon im Altertum offenbar das Wasser aus den Bergen vorgezogen, indem man für Cäsarea Leitungen von mamās und es-sindjane aus dem wadi kudran her erbaute. — Südlich von der Ebene Saron dehnt sich die Ebene der Philister oder die Zephela aus. Dieser letztere Ausdruck begegnet in der deutschen Bibel nur 1 Mak 12, 38, Luther hat in der Regel dafür gebraucht „die Gründe“, jedoch 1 Chr 27 (28), 28; 2 Chr 26, 10; 28, 18 „Aue, Auen“. Das hebräische Wort פְּלִשְׁתִּים bedeutet „Niederland, Unterland“ und ist den der LXX meistens durch ἡ (ῆ) πεδινή wiedergegeben, seltener durch τὸ πεδίον oder durch ἡ περηνία (vgl. oben S. 563). Man hat früher in Betreff der Grenzen dieses Teils von P. sehr geschwankt, indem man meinte, daß die Zephela ein Mittelglied zwischen dem Berglande und der Ebene der Philister bilde, daß daher diese letztere die eigentliche Küstenebene sei, die Zephela aber mehr landeinwärts liege und unmittelbar an das Bergland grenze. Allein diese Meinung ist irrig. Die Aufnahme des Westjordanlandes durch den englischen Palestine Exploration Fund hat völlige Klarheit über die natürliche Beschaffenheit dieses Landstrichs gebracht, und die Angaben des AT stehen mit ihren Ergebnissen vollkommen in Einklang. Eine natürliche Grenze zwischen der Zephela und einer „Ebene der Philister“ giebt es nicht. Diese letztere ist überhaupt keine Benennung, die sich auf die natürliche Beschaffenheit der Gegend stützen könnte. Der von den Philistern bewohnte Landstrich zerfällt in mehrere Ebenen, die in deutlicher Weise durch Hügelreihen voneinander getrennt sind (s. unten). Die schriftlichen Zeugnisse, die wir besitzen, weisen darauf hin, daß man dem Namen Zephela eine weite Ausdehnung nach Westen hin gegeben hat. In den Stellen des AT, die die natürlichen Teile Kanaans aufzählen (s. oben S. 563), findet sich neben den Ausdrücken für Bergland und Küste nur die Zephela, ein besonderes Wort für eine Ebene, die außerdem angenommen werden müsse, jedoch nicht. Das Verzeichnis der Städte Judas in der Zephela Jos 15, 33 ff. greift jedenfalls weit in das westliche Gebiet hinein, ohne daß der Name eines neuen Landesteils angegeben würde (vgl. Bd IX, S. 562 f.). Die „Abhänge“, hebr. מְצָדֹת Jos 10, 40; 12, 8, sind nicht die „Hügel“ der Zephela, sondern die Fußlandschaften des Gebirges. Der Ausdruck „Abhang der Philister“, מְצָדֹת פְּלִשְׁתִּים, Jos 11, 14 bedeutet nichts anderes als die von den Philistern bewohnte Zephela. Endlich geht aus dem Onomasticon des Eusebios und Hieronymus 296; 154 (ed. de Lagarde) hervor, daß noch im 1. Jahrhundert nach Chr. die gesamte ebene Gegend im Norden und Westen von Eleutheropolis (s. Bd IX S. 573, 1—2) den Namen Zephela trug. Von irgend einer Abgrenzung dieses Gebiets nach Westen hin kann demnach nicht geredet werden; die Zephela dehnt sich nach dem Meere hin soweit aus, bis deutliche Merkmale der Küste auftreten, etwa Sanddünen oder felsige Höhen. Von dem östlichen Rande der Zephela, der schon oben S. 566 f. besprochen wurde, laufen verschiedene Höhenzüge in westlicher und nordwestlicher Richtung; sie bilden die Wasserscheide zwischen den zahlreichen Thälern der ziemlich unregelmäßig gestalteten Landschaft. Größere Ebenen breiten sich bei den Orten 'akir (= Ekron, s. Philister), jebnā (= Jabne), esdūd (= Asdod) und 'arāk-el-menschije aus. In der Nähe von esdūd, bei chirbet jasīn 35 m, beginnt ein Hügelrücken, der in südöstlicher und östlicher Richtung allmählich zu höheren Gipfeln ansteigt, wie im tell ibdis 138 m und im schēch 'alī 117 m. Er trennt das Gebiet des nahr sukrēr von dem wādī el-hesī. Weiter südlich dringen die Hügel um 20 km nach Westen vor; die bekanntesten Höhen sind der tell en-nedschile 165 m und der tell el-hesī 101 m. Eine andere Hügelreihe streicht aus der Gegend von esdūd parallel mit der Küste südwärts bis sumsum und der esned; er erhebt sich bis zu 101 und 131 m. Die flachen Rücken am wādī esch scherī'a sind die letzten Ausläufer dieses Hügellandes; weiter südlich beginnt das niedrige Vorland des Negeb (s. oben unter 1 und Bd XIII S. 692 ff.). Jos 11, 16 zählt neben der bekannten Zephela noch eine Zephela des (nördlichen) Berglandes von Israel auf. Eine solche Unterscheidung zwischen einer Zephela des jüdischen und israelitischen Berglandes — das scheint nach dem gegenwärtigen Texte gemeint zu sein — findet sich sonst im AT nicht. Welche

Grenze zwischen Israel und Juda hier ins Auge gefaßt ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang nicht. Jedenfalls ist daran festzuhalten, daß es nördlich vom wadi malake (vgl. oben S. 566) ein Mittelglied zwischen dem eigentlichen Berglande und der Ebene Saron nicht giebt, daß vielmehr dort das Gebirge selbst zur Ebene fällt. Jos 11, 2 gehört die Sephela nicht zum ursprünglichen Terr. Über die Küste ist wenig zu bemerken. Ihre Linie verläuft von tell refah bis zum Marmel ziemlich gerade, ohne nennenswerte Gliederung. Der einzige natürliche Hafen Es ist die Bucht zwischen Acco und Haifa, deren Breite vom Marmel bis nach Acco 12 km, deren Tiefe 1 km mißt. Der Hafen von Acco ist aber durch zunehmende Versandung, die die von Zidon nach Norden flutende Meeresströmung herbeiführt, dann auch durch absichtliche Versandung, die der Trufenfürst Fachr ed-din in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts anordnete, um feindlichen Angriffen zu begegnen, fast unbrauchbar geworden. Daher zieht sich der Verkehr mehr und mehr nach der geschützten Abode von Haifa, an der 1897 aus Anlaß des Besuchs des deutschen Kaisers eine Landungsbrücke, Kaiserladen von den dortigen Deutschen genannt, gebaut worden ist (vgl. Bd X S. 83). An einigen Stellen erhebt sich die Küste steil aus dem Meer, bei 'askalan 52 m, bei Jafa 16 m, bei tanura und 'atlit 4–6 m, bei Acco 30 m.

7. Das Jordantal. In diesem Abschnitt soll von dem Flusse selbst, sowie von seiner näheren Umgebung die Rede sein. Der Name des Flusses, hebr. יַרְדֵּן (meist mit dem Artikel), ist oft mit dem Verbum יָרַד herabsteigen in Verbindung gebracht und mit Bezug auf seinen schnellen Lauf als der „herabfließende“ oder „herabsteigende“ gedeutet worden. Aber abgesehen davon, daß diese Bezeichnung für einen Fluß des Berglandes B. nichtsagend wäre (vgl. Dt 9, 21), will beachtet sein, daß sich der Name Ἰόρδανος nach Homer auch auf Areta findet, was zunächst nicht für semitischen Ursprung geltend gemacht werden kann. Herkunft und Bedeutung des Namens bleibt daher wohl richtiger unentschieden; möglich ist jedoch, daß ihm die Bewohner Manaans eine appellative Deutung gegeben haben, wie der Gebrauch des Artikels zu beweisen scheint (Hi 10, 23 ist der Text verderbt). Unsere Aussprache „Jordan“ wird durch die LXX, durch Josephus, Plinius und Tacitus bezeugt, und ist deshalb wahrscheinlich älter als die der Majoreten (vgl. Mt und Nachr. des DFB 1896, 10 f. 26 f.; Winkler, *Orientalische Forschungen* I, 422 f.). Die Araber kennen wohl noch den Namen urdun(n), nennen den Fluß aber gewöhnlich scharif at el-kebire, d. i. die große Tränke. Der Fluß hat am Fuße des Hermon drei Hauptquellbäche. Der erste ist der nahr el-hasbani, dessen stärkste Quelle aus einer Basaltklippe eine halbe Stunde nördlich von hasbeja am Hermon 520 m über dem Meere hervorbricht. Er durchfließt den wadi et-teim am westlichen Fuße des Hermon (Bd VII, S. 758 ff.), durch den dschebel ed-dahr von dem nahr el-litani getrennt, führt jedoch nur in seinem unteren Laufe beständig Wasser. Der zweite Quellbach ist der nahr el-leddan (oder der kleine Jordan Josephus Bell. jud. IV, 1, 1 § 3; das dort erwähnte Daphne entspricht der etwas tiefer gelegenen chirbet dafne). Er beginnt an dem tell el-kadi, dem alten Dan (Bd VI S. 339, 28–34), einem verlassenen Krater mit zwei Quellen. Die westlichere (155 m) ist von ungewöhnlicher Stärke ('ain el-leddan) und vereinigt sich bald mit der anderen zum nahr el-leddan. Der dritte Quellbach ist der nahr banijas, dessen Quellen sich oberhalb des Ortes banijas befinden (s. Bd VI S. 381, 28–49). Josephus beschreibt wiederholt Ant. XV, 19, 3 § 364; Bell. jud. I, 21, 3 die tiefe, dem Pan geweihte Grotte, neben der jetzt noch Rischen in der Felswand vorhanden sind, in denen die Bilder des Pan und der Echo aufgestellt waren, wie die Reste einiger Inschriften besagen. Von dieser Grotte aus begann nach Josephus Bell. jud. III, 10, 7 S. 509–515 der sichtbare Lauf des Jordan. Er erzählt nämlich zugleich, daß der Terrarch Herodes Philippus, von dem Wundse geleitet, die unbekannte Quelle des Jordan nachzuweisen, in die Phiala, heute birket ram 7 km weiter östlich, habe Spreu werfen lassen, die im Pansion wieder zum Vorschein gekommen sei. Neuere Forscher, wie Ritter a. a. O. XV, 153. 173–177, Robinson in *Neuere bibl. Forschungen* 523 f. und Schumacher *3d DFB IX* (1886), 257, haben gewichtige Bedenken gegen diese Angabe des Josephus geltend gemacht; vermutlich liegt bei ihm ein Irrtum hinsichtlich des Ortes vor. Auch die Beschreibung der Grotte, die wir von ihm haben, paßt heute nicht mehr; wahrscheinlich hat ein Erdbeben die Felsendecke zerrissen, und die herabstürzenden Blöcke haben den Raum der Höhle zum größten Teil ausgefüllt. Zahlreiche Wasseradern, die zwischen den Steinen hervorklinken, treten gegenwärtig etwas unterhalb der Grotte als ein starker Bach zu Tage (329 m); rauschend und schäumend stürzt er über Felsen und Trümmer abwärts, wird aber bald durch das Dickicht von

Pflanzen und Sträuchern, die ihn umgeben, unsern Blicken entzogen. An diesen Ort der rauschenden Wasserfülle versetzt uns der Dichter Ps 12, 7 f. Die drei Hauptquellbäche des Jordan vereinigen sich 8 km südlich von tell el-kādi in einer Höhe von 43 m über dem Meere. Das Gefälle des nahr el-leddān beträgt bis dahin durchschnittlich 11 m auf 1 km, das des nahr bānījās durchschnittlich 45 m. Dann durchfließt der Jordan eine kleine Ebene, die ard el-hüle, deren Name sich als *Ovlabā* bei Josephus Ant. XV 10, 3 und XVII 2, 1 findet, als ארבלה im Talmud (Neubauer a. a. O. 27). Sie ist 25 km lang, 10 km breit, nicht allein durch den Jordan, sondern durch viele kleine von Westen und Osten herabkommende Bäche reichlich bewässert und sehr fruchtbar, aber auch sehr ungesund und deshalb unbewohnbar. Zum Teil ist sie freilich von einem undurchdringlichen Dickicht von Rohr und Papyrusstauden bedeckt, in dem sich zahlreiche Wasservögel tummeln. Das äußerste Ende dieses sumpfigen Gebiets bildet der birnenförmige See bahrat el-hüle, dessen südliche Spitze von den nahe herantretenden Höhen eingegengt wird. Sein Spiegel liegt ungefähr 2 m über dem Mittelmeer (vgl. *Memoirs* I, 195). Sein Wasserstand hat gegenwärtig noch 3—5 m Tiefe, wechselt sehr stark mit der Jahreszeit, geht aber im ganzen immer mehr zurück. Es ist lehrreich, die von Josephus Bell. jud. IV, 1, 1 § 3 angegebenen Maße, die freilich nur als runde angesehen werden dürfen, mit den heutigen zu vergleichen. Er bemisst die Länge des Sees auf 60 Stadien, d. i. 2 Stunden, seine Breite auf 30 Stadien. Heute beträgt seine größte Länge 5,8 km, seine größte Breite 5,2 km; der See ist also im Altertum bedeutend länger gewesen als heute. Josephus kennt ihn als den See der Semchoniten, d. h. der Bewohner eines Ortes (oder einer Landschaft) Semchon; damit stimmt die spätere jüdische Überlieferung insofern überein, als sie unter den verschiedenen Formen des Namens auch die Form סמחון bietet; vgl. Josephus Bell. jud. III, 10, 7 § 515; Ant. V, 5, 1 § 199 und Beer in der Monatschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1860, 111. Dagegen ist es ein Irrtum, das kleine Becken als den See (von) Merom zu bezeichnen; Jos 11, 5. 7 ist nur von den Wassern von Merom die Rede, und darunter sind, ähnlich wie unter den Wassern von Jericho Jos 16, 1, die Quellen und deren Bäche zu verstehen, die bei dem Orte Merom in Obergalliläa fließen (vgl. oben S. 570, 45). Der Jordan tritt aus der Südspitze des Sees wieder heraus und setzt seinen Lauf in einem steinigem Bette fort, von hohen Basaltabhängen umgeben, zwischen denen die Wasser 16 km weit wie in einer großen Stromschnelle hinabgleiten. Circa 2 km südlich vom See überschreitet die alte „Straße nach dem Meer“ (Jos 8, 23), von Damaskus kommend, auf der Brücke (dschisr) benāt ja'kūb den Flußlauf; hier befinden wir uns bereits 13 m unter dem Spiegel des Mittelmeers. Von der bahrat el-hüle bis zum See Genesareth (—208 m), auf einer Strecke von 16 km, fällt der Jordan durchschnittlich 13 m auf 1 km. Bei der Mündung in den See fließt er langsam, weil eine von ihm selbst angelegene Barre ihn aufhält; daher ist er hier meist flach, jedoch breit, bis zu 45 m; freilich wechselt der Wasserstand sehr mit den Jahreszeiten.

Der See Genesareth ist, abgesehen von den Jordansquellen am Fuße des Hermon, der freundlichste Teil des Jordantales. Wenn auch die ihn einschließenden Berge namentlich im Westen nahe und steil an das Ufer herantreten, so zeigt die Randlinie des Sees doch durchweg runde, sanfte Formen. Kleine Ebenen im Westen und Osten zeugen von der Fruchtbarkeit des Bodens und der Milde des Klimas. Die Mannigfaltigkeit der Eindrücke auf das Auge wird dadurch vervollständigt, daß von Norden her das schneebedeckte Haupt des Hermon herüberschaut, während am Westufer in der Nähe von Tiberias schlank Palmen ihre Kronen im Winde schaukeln. Der See ist 20 km lang und in der Nähe von Tiberias 8—9 km breit; ungefähr stimmen dazu die Maße des Josephus Bell. jud. III 10, 7 § 506: 140 Stadien = 26 km lang und 40 Stadien = 7—8 km breit. Sein Wasser ist süß, ziemlich klar und sehr fischreich (s. unten Abschnitt VII). Trotz der tiefen Lage und der Abgeschlossenheit des Sees kommen nicht selten Stürme durch die Schluchten im Norden, Nordwesten und Südosten in den Kessel und setzen das Wasser in bestige Bewegung; vgl. Mc 4, 35—41 und die Beschreibung eines solchen Sturmes auf dem See von W. A. Neumann, Qurn Dscheheradi (1894), 22—28. Nach den Andeutungen der Evangelien wurde zu Jesu Zeit die Fischerei dort lebhaft betrieben; während der letzten Generationen war es oft schwer, auch nur ein Boot am Gestade aufzutreiben; erst neuerdings steigt die Zahl der Fischerboote wieder langsam. Der See hat seinen Namen stets, wie es scheint, von einem benachbarten Orte oder einer Landschaft getragen. Im AT heißt er See von Kinnereth oder Kinneroth Jos 12, 3; 13, 27; Mt 34, 11. Das war der Name einer Stadt nördlich von Kaskath Jos 19, 35

(s. Bd VI S. 343, 6), nach 1 Kg 15, 20 auch der Name eine Wösend. Im NT heißt er See (von) Genezareth, griech. *Terrysaroth* Mc 6, 53; Mc 11, 31; Lc 5, 1. Doch ist die ursprüngliche Form des Namens *Terrysaroth* 1 Mat 11, 7; Josephus Bell. jud. III 10, 7. 8, hebr. תַּרְיָסָרֹתַיִם im Thargum und in der Mišna; die erste Silbe wird das hebräische gan = Garten sein, die zweite Silbe enthält vielleicht einen Eigennamen. Dieses Wort bezeichnet eine kleine Landschaft an der westlichen Seite des Sees nahe an seinem Nordende Mt 14, 31; Mc 6, 53, deren Fruchtbarkeit von Josephus a. a. O. in überschwenglichen Worten gerühmt und auch im Talmud (Menbauer a. a. O. 170) erwähnt wird. Man nennt sie heute el-ghuwer, d. i. das kleine (Ghor d. i. unten). Sie dehnt sich vom wādi el-hammām nördlich von Tiberias aus bis 'ain et-tine oder bis zum chān minje in einer Länge von 5 km und einer Breite von 1,5 km. Sie wird teils von dem Bach der Quelle el-mudawwara, teils durch die Mündungen der Thäler wādi er-rabadije und wādi el-amūd bewässert. Zur Zeit des Josephus brachte eine Leitung auch das Wasser der sehr starken Quelle von Kapernaum nach dieser Ebene, worüber schon Bd X S. 28 f. Genaneres mitgeteilt worden ist. Seit der Zerstörung dieses Kanals wird der Anbau der Ebene nach und nach zurückgegangen sein, heute ist er ganz vernachlässigt. Vermutlich ist Kinnereth (Kinneroth) im NT der Name derselben Ebene, die später Gennesar hieß und heute el-ghuwer genannt wird. Außerdem wird der See im NT auch galiläisches Meer genannt Mt 1, 18; 15, 29; Mc 1, 16; 7, 31, mit dem Zujaze von Tiberias Jo 6, 1, oder Meer bei Tiberias Jo 21, 1. Letzteres ist sein Name bis heute geblieben, arabisch bahr tabarija. Die kleine Ebene an der Nordostseite des Sees heißt el-bateha oder el-ebteha. Ihre Länge von Westen nach Osten beträgt 7 km, ihre Breite schwankt zwischen 2 und 5 km. Der Boden ist schlammig, nahe am See sehr humpfig; durch die jährlichen Ablagerungen mehrerer dort mündenden Thäler hebt er sich allmählich. Der Anbau der Ebene liegt in den Händen der dort streifenden Beduinen; sie ernten im Mai schon Getreide, dann Weichkorn und pflanzen schließlich in dem aus nahen Quellen stets neu bewässerten Boden Gemüse und Melonen. Am Ufer lag wahrscheinlich Bethsaida, auf einer Terrasse der sanft ansteigenden Höhen Julias, die von Herodes Philippus gebaute Stadt (vgl. Bd VI S. 380 f.). Die ganze Ostküste umsäumt eine schmale, fruchtbare Ebene, an deren Ostrande die Berge des Dscholān steil aufsteigen. In der Regenzeit erhält der See von Westen und Osten bewässernde Zuflüsse, im Sommer jedoch ist es in der Hauptsache nur der Jordan, der das Becken speist.

Der Jordan beginnt seinen Lauf aufs neue an der Südwestecke des Sees. Er fließt zuerst nach Westen, biegt jedoch sehr bald nach Süden um und behält diese Richtung, 25 von unzähligen Windungen abgesehen, im allgemeinen bis zum Toten Meere bei. Die Nebenflüsse von Westen her sind nicht bedeutend; ihre Namen sind wādi feddschas, wādi el-bire, nahr dschalūd, wādi ed-dschozele (= wādi far'a), wādi el-kelt. Von Osten her kommen der nahr jarmūk oder scheriat el-menādire, wādi jabis, wādi 'adschlūn, nahr ez-zerkā, wādi nimrin, wādi el-kefren. Der Jarmūd (so schon in der Mišna Para VIII, 9) mündet etwa 8 km südlich vom See Genezareth und enthält hier mindestens ebensoviel Wasser als der Jordan selbst. Er entwässert ein sehr großes Gebiet, das von der Landschaft dschedur im Nordosten bis zur ledschah und dem dschebel haurān im Osten, ferner bis zur Steppe el-hamād und dem Lande es-suwēt im Südosten reicht. Minus V, 18, 71 nennt ihn Hieromices. Im jebstān 45 Tert des NT wird der Fluß nicht genannt; doch ist die Frage, ob er nicht Gen 31, 21 und 2 Sa 8, 3 ursprünglich gemeint war. Der nahr ez-zerkā entspricht dem Nabbel des NT; denn dieser soll nach Dt 2, 37; 3, 16 das Gebiet der Ammoniter (s. Bd I S. 455 f.) berühren, was auf den nahr ez-zerkā zutrifft. Sein Quellgebiet liegt nämlich in der Nähe von Rabbath Ammon, heute 'ammān, etwa 900 m über dem Meere. 60 Er wendet sich von dort nach Nordosten, dann nach Nordwesten, nimmt südlich von dem alten Gerasa (s. Berāa) eine westliche Richtung an und wendet sich in einem immer tiefer werdenden Bette zwischen steilen Ufern dem Jordantal zu. Er erreicht den Hauptfluß bei der Furt ed-dāmīje (—319 m). Der Lauf des Jordan selbst beträgt vom See Genezareth bis zum Toten Meer in der Lufflinie etwa 110 km; er fällt von 208 m 55 bis —394 m. Sein Bett und seine Umgebung ist völlig anders als bisher. An die Stelle der felsigen, festen Ufer ist ein loser Mergel und Lehm Boden getreten. Die Flußrinne, die die Wasser sich darin wühlen, ist veränderlich. Das Wasser ist nicht mehr klar, sondern hat von dem Lehm eine schmutzig gelbe Farbe, die das Urteil des Hauptmanns Naeman aus Damaskus 2 Kg 5, 10. 12 als durchaus begründet erscheinen läßt. 60

Hier breitet sich eine meist ausgedehnte Uferlandschaft aus, die zwischen der bahrat El-hüle und dem See von Tiberias völlig fehlt. Sie zerfällt in zwei Teile, die der arabisches Sprachgebrauch wohl unterscheidet. Die gesamte weitere Uferlandschaft heißt el-ghor, d. i. Einsenkung; man versteht darunter den gewaltigen Graben überhaupt, der durch den Einsturz der Erdoberfläche hier entstanden ist, die gesamte tief unter dem Meerespiegel liegende Fläche, einschließlich des Sees Genezareth und seiner nächsten Umgebung (vgl. oben S. 575, 9). Die vom Jordan durchflossene Sohle des Grabens heißt dagegen ez-zor. Darunter versteht man nicht nur das eigentliche Flussbett, sondern auch den üppig wachsenden Bestand von Bäumen, Gesträuchern und Schilf, der von mancherlei Tieren, namentlich von Wildschweinen und Vögeln, belebt wird. Das prächtige Grün thut dem menschlichen Auge in der meist öden Umgebung merklich wohl. Im NT findet sich dafür einige Male der Ausdruck „die Pracht des Jordan“ (Luk 11, 3, wo nach Jer 49, 19; 50, 41 (12, 5) auch Löwen verkümmern und sich noch bis ins 12. Jahrhundert auch andere Raubtiere gehalten haben sollen. Für gewöhnlich ist das Wasser des Jordan durch dieses dichte Grün stark verdeckt. Nach der Regenzeit steigt es jedoch bisweilen so hoch, daß die Bäume am üblichen Ufer bis an die Gipfel unter Wasser gesetzt werden; vgl. Mt und Mchr. des DPW 1897, 30 und 1 Chr 12 (13), 15; Sir 24, 36 (26). Die weitere Uferlandschaft ist bis jetzt nur an der Westseite genauer bekannt. Die Aufnahme der Ostseite durch den deutschen Verein zur Erforschung P.s ist zwar bis zum nahr ez-zerkā von Norden her vollendet, jedoch noch nicht veröffentlicht worden. Die Breite und Beschaffenheit der Uferlandschaft im Westen ist sehr wechselnd, hauptsächlich weil der Fuß der Berge oft vor- oder zurücktritt. Südlich vom See Genezareth umgibt den Jordan eine Ebene, die anfangs nur 2—4 km breit ist. Sie erweitert sich zuerst in der Nähe des alten Bethjean, heute besan (s. Samaria), wo der nahr dschalūd mündet, östlich von dem dschebel fukū'a, dem Gebirge von Gilboa im NT. Die Ebene hat die Gestalt eines großen Dreiecks, dessen nördliche Seite 20—24 km, dessen östliche Seite bis zur Mündung des wādī māleh 18 km mißt. Eine hohe Terrasse durchzieht sie, auf der der alte Weg von nābulus (Sichem) her zu dem Dorfe besān an der Nordostecke führt. Das ganze Gebiet ist überreich an Wasser und zeigt zahlreiche Spuren alter Kanäle. Im Osten des Jordan ist hier die Ebene etwa 3 km breit. Von der Mündung des nahr dschalūd an ist das Bett des Jordan von 40—50 m hohen steilen Rändern eingefasst, deren lose Mergelschichten leicht vom Wasser unterwaschen werden, dann in das Flussbett stürzen und den bisherigen Lauf des Jordan verschieben. Zwischen wādī el-māleh und wādī abu sidre treten auf eine Strecke von 18 km die letzten Ausläufer des westlichen Berglandes so nahe an den Jordan heran, daß für eine Ebene kein Raum bleibt. Südlich vom wādī abu sidre erweitert sich wieder der Raum zwischen dem Jordan und dem Fuß des Berglandes bis zu einer Breite von 8—10 km. Der Boden erhebt sich wiederholt zu kahlen Höhen von Mergel. Zu beiden Seiten des karn sartabe dringt das ghōr, die Senkung der Oberfläche, tief in die offenen Thäler des Berglandes ein (vgl. oben S. 568, 10); dort hat es einst gut bewässerte Niederlassungen gegeben, wie die Reste der Wasserleitungen bei karāwa und chirbet fasā'il (= Phasaelis Josephus Bell. jud. I, 21, 9) beweisen. Die Höhen, die das Flussbett überragen, sind an der Westseite bisweilen so fest und massig, daß die Nebenflüsse sie nicht durchbrechen können, sondern eine Strecke lang dem Jordan parallel laufen, ehe sie sich eine Bahn zu ihm brechen. Besonders deutlich macht das der untere Lauf des wādī fār'a, wādī ed-dschōzele genannt. Etwa gegenüber befindet sich die von Zeit zu Zeit wechselnde Mündung des nahr ez-zerkā, dessen Breite im Sommer 8—10 m beträgt, während der Jordan hier bis zu 10 m breit ist. Im Winter bildet die ganze Umgebung im Osten einen großen See, der watāt el-chatalān genannt wird (vgl. Mt und Mchr. des DPW 1899, 33 ff.). Nördlich von Jericho ist dem eigentlichen Fuße des Gebirges ein kleines Hügelland vorgelagert, das von dem wādī el-'audsche durchschnitten wird. Die nächste Umgebung Jerichos, vom wādī en-nuwēime an, ist eine nach dem Jordan zu geneigte ebene Fläche, die der untere Lauf des wādī el-kelt durchzieht. Zur Zeit des Herodes und noch später war diese Gegend sorgfältig bewässert und wegen ihres reichen Ertrages berühmt und begehrte (vgl. Bd IX S. 574 f.). Weiterhin zum Ufer des Toten Meeres wird jedoch der Boden unfruchtbar und tot, weil die Lauge des Toten Meeres schon hier allem Leben und Wachsen ein Ende bereitet. Diese Strecke heißt im NT die Ebene Achor, die Ho 2, 17; Jes 65, 10 als Beispiel für eine trostlose Einöde gebraucht wird. Ein großer Steinhaufen, wie es noch jetzt dort solche giebt, galt als das Grab Adams Jos 7, 24 ff. Sie lag auf der Grenze zwischen Juda und Benjamin Jos 15, 7,



nithin südlich von Jericho. Die Mergelbänke, die von Zaid bis zum Jordan lange Zeit begleitet haben, treten bei Kasr el-Jehud von ihm zurück und enden auf den Fuß des Berglandes zu, mit dem sie sich vereinigen. An mehreren Stellen (Dt 2, 1; Jos 1, 1) ist der Breite von Jericho, erhebt sich in einiger Entfernung ein zweiter Meeresspiegel (Gen 1, 1) höher als das jetzige Gestade des Flusses ist und jetzt nur selten (Gen 1, 1) erreicht wird. In ihrer Höhe breitet sich die trockene, meist wüste Gegend (Gen 1, 1) den Namen הַרְרָה, die Steppe, die Wüste, hat. Hauptsächlich ist es die Umgebung des Toten Meeres im Norden und Süden gemeint; noch deutl. bei Jericho, der Jordanspalte im Süden des Toten Meeres diesen Namen, (wadi) el-araba. Dadurch ward der Ausdruck auch auf nördlichere Strecken zu beiden Seiten des Flusses (Gen 1, 1) Dt 2, 8; 3, 17; 2 Sa 2, 29; 1, 7. Man sieht daraus, daß schon zur Zeit Josaphat die Beschaffenheit des Tieflandes am Jordan im wesentlichen die gleiche war wie jetzt. Daß es in der Araba auch wasserreiche und fruchtbare Gegenden gab, ist dadurch nicht ausgeschlossen. Eusebius gebraucht in seinem Onomasticon (ed. de Lagarde 211 f.) für das Tiefland des Jordan den Ausdruck ἀβύσσος, d. i. Schlucht, Thal, Senkung; wir finden ihn schon bei Diodor (II, 18, 9; XIX, 98, 1) und Josephus (Ant. XVI, 5, 2 § 115; Bell. jud. I, 21, 9 § 418), später auch bei Theophrast (hist. plant. II, 6, 8; IX 6, 1). Er ist deshalb von einiger Wichtigkeit, weil er sachlich auf dasselbe hinauskommt, wie die Bezeichnung der Araber el-ghor. Als parallele Auffassungen lassen sich aus dem AT auführen, daß Dt 34, 3 der Ausdruck הַיַּרְדֵּן für die Umgebung Jerichos steht und Jos 13, 7 das Tiefland am Jordan הַיַּרְדֵּן genannt wird. Der gewöhnliche Name הַרְרָה zeigt keine Spur von dieser Auffassung der Landschaft. Die Beschaffenheit des Bodens im Westen und Osten des Jordan ist oberhalb des Toten Meeres ziemlich gleich. Der Tase von Jericho mit den Quellen 'ain es-sultan und 'ain duk entspricht im Osten die „Breite Sittim“ Nu 33, 19, hebr. שִׁטִּים הַרְרָה, d. i. die Aue der Magzen, oder nur הַרְרָה Nu 25, 1; Mi 6, 5, nach Josephus Ant. VI, 1 § 160 Stadien = zwei Stunden östlich vom Jordan. Das ist das Mblā Perāas Bell. jud. II, 13, 2 § 52, heute die Tafen tell kefren und tell rame am Fuße der östlichen Höhen. Die Gegend westlich heißt הַרְרָה הַיַּרְדֵּן, die Steppen von Jericho Jos 5, 10; 2 Kg 25, 5, östlich הַרְרָה הַיַּרְדֵּן, die Steppen Moabs Nu 22, 1; 26, 3. 63; 31, 12; Zuthers Übersetzung des Wortes durch „Blachfeld“ oder „Gefilde“ trifft nicht das Richtige. Neben dem Ausdruck „die Steppe“ findet sich im AT auch der Name הַרְרָה, vollständig הַרְרָה הַיַּרְדֵּן. Das Wort הַרְרָה bedeutet ursprünglich eine runde Scheibe, von einer Gegend Kreis, Umkreis; hier also Umkreis des Jordan, griechisch ἡ περιχώρος τοῦ ἰορδάνου Mt 3, 5. Man scheint darunter nicht die ganze Araba verstanden zu haben, vielleicht mehr den südlicheren, breiteren Teil des den Jordan umgebenden Tieflandes, nördlich etwa bis zum Zabbok 1 Kg 7, 46; 2 Sa 18, 23, südlich bis zur Gegend der untergegangenen Städte Sodom und Gomorba Gen 19, 21. 28 f.; 13, 12. Dt 34, 3 wird erläuternd hinzugefügt „das Tiefland von Jericho bis nach Boar“. In anderen Stellen ist nur die Umgebung von Jericho damit gemeint Neh 3, 22; 12, 28. — 1 Mat 5, 52 = Jos. Ant. XII, 8, 5 § 318 hat die Umgebung von Bethjean den Namen „die große Ebene“, der sonst der Ebene Jesreel beigelegt wird. Ant. IV, 6, 1 § 100 wird so die Gegend zwischen dem östlichen Berglande und dem Jordan Jericho gegenüber genannt, Bell. jud. IV, 8, 2 § 455 f. hingegen das Tiefland zwischen den Höhen im Süden und Westen von dem Dorfe Ginnabris (am See Genezareth) bis zum Asphaltice, dessen Breite auf 120 Stadien (= vier Stunden), dessen Länge auf 1200 Stadien (= 10 Stunden) angegeben wird. Die Breite ist das Doppelte der Entfernung zwischen Jericho und dem Jordan, die Länge erscheint als etwas zu hoch gegriffen (doch schwankt die Messung).

Der Jordan kann im Sommer an zahlreichen Stellen überdritten werden. Die Furten werden freilich ungangbar, sobald die Regenzeit eine stärkere Steigung des Wassers herbeigeführt hat. So berichtet Dr. Schumacher Mt und Nadr. des DFF 1899, 35 f., daß noch im Juni das Fährboot bei der Furt ed-damije von den Karawanen benutzt werden muß, daß die Furt also erst später gangbar wird. Die Zahl der Furten über den Jordan ist im ganzen ziemlich groß. Zwischen der bahrat el-hule und dem See Genezareth giebt es fünf, zwischen diesem und dem Toten Meere 51. Nur der letzteren Strecke sind sie sehr ungleich verteilt: Bethjean gegenüber sind sie sehr häufig, dagegen fehlen sie ganz für eine längere Strecke südlich vom nähr ez-zerkā; Jericho gegenüber giebt es wieder fünf. Die heutige Übergangsstelle nahe sachlich von der Mündung des nähr ez-zerkā, die Furt von ed-damije, entspricht der ma'barat ha-'adama 1 Kg 7, 46; 2 Chr 4, 17 (nach verbessertem Text), der Furt von Adama, neben der Salomo

die in Erzguß auszuführenden Werke für seinen Tempel herstellen ließ. Der heutige Name einer anderen Furt nördlich von der Mündung des nahr dsehalüd, nämlich machadät (d. i. Furt) 'abāra hat Anlaß gegeben, das Bethabara Jo 1, 28 zu vergleichen, nämlich den Ort jenseits des Jordan, da Johannes taufte. Freilich versteht ihn das Onomasticon des Eusebius ed. de Lagarde 240 (108) von der Stelle des Jordans ufers bei Jericho etwa anderthalb Stunden oberhalb des Toten Meeres, die noch heute von den Pilgern zur Jordantaufe benutzt wird. Aber diese Stelle kann Jo 1, 28 nicht gemeint sein, da die Taufstätte des Johannes nach Jo 10, 40; 11, 6 ff. 17 drei Tagesreisen von Bethanien am Oberg entfernt war, und die Erzählungen Jo 1, 35—2, 12 in die Nähe von Galiläa weisen. Wie Origenes zu Jo 1, 28 angiebt, lasen fast alle Handschriften *ἐν Βηθανίᾳ πέραρ τοῦ Ἰορδάνου*, nur wenige *ἐν Βηθαβαρᾷ*. Die Kirchenväter aber bevorzugten die letztere Lesart, weil es nach dem Zeugnis des Origenes ein Bethanien am Jordan nicht gab, wohl aber andere ihm von einem Bethabara dort erzählt hatten. Die Lage der machadät 'abāra läßt sich mit den Jo 1, 10 f. angegebenen Entfernungen bis Bethanien wohl vereinigen. Man muß freilich, wenn man Jo 1, 28 von ihr verstehen will, gegen den besser bezeugten Text entscheiden; doch muß man andererseits zugeben, daß er für uns ebensowenig verständlich ist wie für Origenes. Beth Bara Mi 7, 24 ist vermutlich Textfehler für Bethabara und wäre ebenfalls von dieser Furt zu verstehen. Mi 12, 5 f. meint wohl Furten in der Gegend der Mündung des nahr ez-zerkā, während Jos 2, 7; Mi 3, 28; 2 Sa 19, 19. 32 ff. von Übergängen in der Nähe von Jericho reden. Verbreitet ist die Meinung, daß solche auch nach Jos 3 f. für die Überschreitung des Jordan durch die Israeliten in Betracht kommen. Aber der Text redet nicht von Furten, sondern davon, daß Israel auf dem vom Wasser entblähten Boden des Flussbettes hinüberging. Danach ist es wahrscheinlich, daß sich die Erzählung an eine natürliche Erscheinung anlehnt, die mit der Beschaffenheit des Jordanbettes aufs engste zusammenhängt und neuerdings wieder bekannt geworden ist. Der arabische Geschichtsschreiber Howairi aus dem 14. Jahrhundert berichtet für das Jahr 1267, also für die Zeit des Mamlukensultans Bibars, daß dieser bei dem heutigen tell ed-dāmiye eine fünfbojige — noch jetzt vorhandene — Brücke über den Jordan hatte bauen lassen, deren Pfeiler jedoch nachgaben und deshalb verstärkt werden mußten. Als man mit dieser schwierigen Arbeit beschäftigt war, hörte das Wasser des Jordan in der Nacht des 8. Dezember auf zu fließen, so daß das Bett trocken wurde. Man nutzte diesen unerwarteten Vorteil nach Kräften aus, um die Brücke zu sichern. Einige flussaufwärts ausgesandte Reiter stellten fest, daß ein hoher Hügel an dem westlichen Ufer in das Bett des Flusses gestürzt war und sein Wasser wie durch einen natürlichen Damm gestaut hatte. Zehn Stunden lang blieb das Bett trocken; dann kam das Wasser wieder mit gewaltiger Wucht heran, doch ohne der Brücke Schaden zu thun. Nach Schumachers Untersuchungen in dieser Gegend finden noch heute größere und kleinere Erdstöße dort beständig statt. Die lockeren Mergelmassen, die in einer Höhe von 15—20 m die Ufer umgeben, stürzen, sobald sie genügend unterwaschen sind, teils in den Jordan, teils in den nahr ez-zerkā hinab, verstopfen das alte Flussbett und nötigen die Wasser, sich ein neues Bett zu bahnen. Solche Erscheinungen waren im Altertum den Anwohnern des Flusses ohne Zweifel bekannt, und der Wortlaut von Jos 3, 16 paßt zu einem solchen Vorkommnis aufs beste, während von der Benutzung einer Furt nichts gesagt wird. — Diese Brücke kann jetzt ihrem Zweck nicht mehr dienen, da sich der Jordan inzwischen ein anderes Bett gesucht hat, das 38 m von ihr entfernt ist, und der nahr ez-zerkā, den sie ursprünglich auch überspannt zu haben scheint, jetzt 2½ km oberhalb der Brücke mündet. Zwei andere Brücken werden noch jetzt von dem Verkehr benutzt; die erste hat den Namen dsehisr benāt jakūb, d. i. Brücke der Töchter Jakobs, etwa 4 km südlich von der bahrat el-hule (s. ZDPW XIII, 74); die zweite heißt dsehisr el-medschāmī, d. i. Brücke der Vereinigungen, etwa 10 km südlich vom See Genezareth und 251,45 m unter dem Spiegel des Mittelmeeres gelegen (Mt und Nachr. des DFB 1902, 21). Vor 7—10 Jahren hat die türkische Regierung eine kleine Brücke in der Nähe von Jericho über den Jordan gelegt, die für Reiter und Fußgänger den Verkehr zwischen den beiden Ufern erleichtert (s. ZDPW XX, 31).

8. Das Tote Meer. Dieser uns geläufige Name findet sich in der Bibel nicht. Am häufigsten findet sich dafür die Benennung Salzmeer, יַם־מֶלַח, die in der LXX durch ἡ θάλασσα ἡ ἀλμυρῇ (oder τῶν ἀλμῶν) wiedergegeben wird; vgl. Mt 24, 3, 12; Jos 15, 2. 5; 18, 19. Sie dient Dt 3, 17; Jos 3, 16; 12, 3 zur Erklärung eines anderen, also wohl älteren Namens, nämlich יַם־הַיַּרְדֵּי, d. i. Meer der (Jordan-)Steppe

(s. oben), den Luthar durch Meer am (im) Gefilde überlegt, und die LXX *Ασφαλ* als Eigennamen behandelt hat. Außerdem findet sich Ez 17, 10, Sach 2, 20, Sach 11, 18 die Bezeichnung *אֲשַׁפְלִי*, „das östliche Meer“, im Genes. 2, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100. § 474 ff. vgl. Ant. I, 9, 1 § 171 zurück; sie wird auch von Euseb. V, 10 u. a. gebräucht. Im Talmud ist teils Salzmeer, teils See von Jordan (Abd. 1, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100). Der Name „Totes Meer“ findet sich bei Justinus und Hieronymus, er ist wohl namentlich durch Hieronymus zu Ez 17, 18 in die christliche Literatur eingedrungen worden (vgl. die näheren Nachweise bei Meland a. a. O. 238 ff.). Die Araber nennen das Tote Meer bahr lūt, See Lots (vgl. Gen. 19).

Das Becken des Toten Meeres ist die Vertiefung des breiten Grabens, den der Jordan durchfließt. Seine größte Länge beträgt 78 km, seine größte Breite, etwa von 'ain dschidi (= Engedi Bd IX S. 571, 37–48) bis zur Mündung des Jarmuk am Südufer, 17 km. Sein dunkelblauer Wasserpiegel liegt 393,8 unter dem Mittelmeere. Die Tiefe seines Beckens ist sehr verschieden, die von Süden her in den See vordringende dreieckige flache Halbinsel el-lisān (d. i. die Zunge) bezeichnet die Grenze zwischen dem tieferen Teile des Beckens im Norden und dem flacheren Teil im Süden. Während der Boden im nördlichen Teile bis zu –793 m sinkt, hat das Wasser im südlichen Teile nur eine Tiefe von 1–6 m. Das nördliche und südliche Ufer ist flach; das letztere kann man geradezu als einen salzigen Morast bezeichnen, arabisch es-sebcha, der in der Regenzeit völlig unter Wasser gesetzt wird und nur im Hochsommer zugänglich ist. Er ist das Mündungsgebiet mehrerer Täler, die aus dem Hochland des Neger (s. oben S. 563), aus dem wādi el-araba und vom Hochlande des alten Edom die Wasser in den See führen. Ihre Namen sind von Westen nach Osten wādi el-fikra, wādi ed-dschob, wādi el-chansire und wādi el-kurahī. Der letztere heißt in seinem oberen Laufe wādi el-ahsā (oder el-hasā) und entspricht wahrscheinlich dem Bache Zared, der nach Dt 2, 13 f. vgl. B. 9. 18 die Südgrenze Moabs gegen Edom bildete und als Lagerstätte Israels genannt wird Num 21, 12. Wenigstens ist dieses Thal noch heute die Grenze zwischen dem Gebiete von el-kerak und ed-dschibāl (vgl. Gebal 2 Bd VI S. 386). Der Weidenbach, der Jes 15, 7 als Grenze zwischen Moab und Edom genannt wird, hebr. *אֲשַׁפְלִי*, entspricht vielleicht dem unteren Teile dieses Flußthaltes, der bereits zum Gebiete des Ghör gehört und vermöge seines heißen Klimas mit einer Art Weispappel, arabisch gharab (*Populus euphratica*), an seinen Ufern bewachsen ist. Der große Graben setzt sich im Süden des Toten Meeres fort und heißt heute noch wādi el-araba (vgl. oben S. 577). Damit deckt sich im Wortlaute genau der Ausdruck *אֲשַׁפְלִי* Am 6, 14, den man bisher meistens mit dem oben genannten Weidenbach Jes 15, 7 zusammengestellt hat. Unter Vergleichung der jüngeren Parallelstelle Ez 6, 11 (s. oben S. 560, 7) ist es jedoch nicht unwahrscheinlich, daß der Prophet Amos das Ende des Toten Meeres meint in demselben allgemeinen Sinne, in dem Ezechiel dafür „Wüste“ als Südgrenze Kanaans setzt. Der Boden des wādi el-araba steigt gegen Süden an bis zu einem das breite, steinige Thal durchziehenden Rücken, der er-rischa genannt wird und die Wasserscheide zwischen dem Toten Meere und dem Roten Meere bildet, 250 m über dem Meeresspiegel. Er ist 120 m von jenem, 60 m von diesem entfernt. Es würde uns jedoch über den Rahmen dieses Artikels hinausführen, wenn wir auf eine nähere Beschreibung auch dieses Thals eingehen wollten. Neben wir daher zum Salzmeer zurück! Das westliche und östliche Ufer des Sees wird von hohen und steilen Bergen begrenzt. Sie müssen als die Ränder dieses Einsinkens stehen gebliebenen Schollen der Oberfläche angesehen werden; was einst zwischen ihnen lag, sank in die Tiefe und lagert jetzt unter dem Wasserpiegel. Einige Höhenangaben mögen die Lage der Gipfel, die im Westen an den See herantreten, zu diesem selbst veranschaulichen. Der Paß von ez-zuwēra et-tahtā (+ 50 m) liegt 141 m über dem Spiegel des Sees, es-sebcha (vgl. Bd IX, S. 572, 11–21; +125 m) 519 m, der Gipfel nördlich von dem wādi es-sejāl (+ 350 m) 714 m, 'ain dschidi (+ 207 m) 187 m, ras el-feschicha (+162 m) 556 m über dem Wasser des toten Meeres. Zur Veranschaulichung diene der dschebel karantal (+98 m) oder Quarantania, angeblich die Stelle des 1400jährigen Fastens Jesu vor seiner Versuchung Mt 1, 1 ff., der sich um 318 m über das Tiefland von Jericho (–250 m) erhebt. Ein plötzlicher Abbruch dieser Höhen in den See findet in der Regel nicht statt, wenn rās el-feschicha an treten sie sogar weiter vom Ufer zurück. Die östliche Randspalte stellt sich als ein ganz einseitiger Abbruch dar, der in seinem nördlichen Teile, bis zur Halbinsel el-lisān, so steil zum Toten Meere abfällt, daß

auch nicht für den schmalsten Weg Raum bleibt. Von jener Halbinsel jedoch führt ein Weg zwischen dem See und dem Abhange der Berge nach dem wādi el-'araba. Die Höhenunterschiede sind im Osten bedeutender; die Gipfel der Berge liegen 800—1000 m über dem Mittelmeer, also 12—1100 m über dem Salzsee. An der Bruchlinie unten zeigt sich hier das alte Grundgebirge, nämlich nubischer Sandstein, im Süden auch altvulkanische Breccien mit Porphyritgängen, während im Westen nur Cenoman- und Senonschichten sichtbar sind.

Das Wasser des Toten Meeres ist eine äußerst konzentrierte Mutterlauge. Chemische Analysen seines Wassers sind seit langer Zeit bekannt; man vgl. z. B. O. Fraas, Das Tote Meer, (1867), 13. Außer den eigentlichen Salzen sind hauptsächlich Chlor und Brom, Natrium, Magnesium, Kalium und Calcium nachgewiesen. Der Salzgehalt des Wassers wechselt nicht nur an verschiedenen Stellen der Oberfläche, er wächst auch mit der zunehmenden Tiefe. Über die Entstehung dieser Mutterlauge herrscht nicht der geringste Zweifel. Zwei Ursachen wirken zusammen: einerseits der eigentümliche Mineralreichtum der zufließenden Gewässer, in denen man sämtliche in dem Seewasser enthaltenen Elemente nachzuweisen vermocht hat, andererseits die stetige Verdunstung der zugeführten Wassermengen in der trockenen, heißen Luft, die in dem tiefen Kessel des Toten Meeres lagert. Dieser wird dadurch gleichsam zu einer natürlichen Salzpfanne, in der durch Erhitzung das Wasser verdunstet, während die mineralischen Bestandteile zurückbleiben. Das hohe spezifische Gewicht des Wassers läßt ein Versinken organischer Körper überhaupt nicht zu. Die notwendige Folge dieser Tatsache, die schon im Altertum Aufsehen erregte (vgl. z. B. Josephus Bell. jud. IV, 8, 4), ist die, daß größere Tiere überhaupt nicht im Wasser des Sees leben können. Der Salzgehalt des Wassers ist sechsmal stärker als im Ocean; er verwandelt die unmittelbare Umgebung in eine unfruchtbare Wüste. Jedoch hat man neuerdings in dem Oberflächenwasser und in dem Schlamm des nördlichen Ufers Mikroben von Tetanus zc. (pathogene Bakterien) nachgewiesen. Überall jedoch, wo weniger salzreiche Wasser höher liegende Orte des Ufers befruchten, gedeihen tropische Gewächse, tummeln sich Vögel und Insekten der tropischen Zone, auch Fische, die aber im Wasser des Toten Meeres selbst augenblicklich sterben. Solche Orte sind namentlich Engedi und die Mündungen der wasserführenden Thäler des Ostufers.

Die Entstehung des Toten Meeres wird im AT Gen 13, 10; 19, 25 mit dem Untergang der Städte Sodom und Gomorrha in Verbindung gebracht. Ja Gen 14, 3 nennt uns sogar den Namen der Ebene, die jetzt von den Fluten des Salzmeeres bedeckt wird, nämlich Siddim. Das sind ursprünglich kanaanitische, von Israel übernommene Sagen. Dazu mag hier die Vermutung Menans in seiner *Histoire du peuple d'Israel* I, 116 erwähnt werden, daß die eigentliche Aussprache des Gen 14, 3 angeführten Namens hasch-schedim gewesen sei, so daß man es mit einer Ebene „der Dämonen“ zu thun hätte. Die Antwort, die die wissenschaftliche Untersuchung des Salzmeeres und seiner Umgebung über die Frage seiner Entstehung gegeben hat, ist eine ganz andere. Danach ist das Tote Meer im engsten Zusammenhang mit dem Einsturz des Jordangraben entstanden, als dessen tiefster Teil es anzusehen ist. Man hat deshalb auch den Gedanken zurückzuweisen, daß das Salzmeer als ein Melitensee, d. h. als ein Rest des Weltmeeres aufgefaßt werden müsse; der Ocean habe einst von Süden her seine Wellen bis in die Jordanklammung hineingewälzt, sei später zurückgegangen und habe dann den salzigen See mitten im Festlande zurückgelassen. Diese Annahme läßt sich mit der aus Kreidestein gebildeten Wasserscheide im wādi el-'araba (vgl. E. 579, 42) nicht in Einklang bringen, da diese niemals von den Meeresswogen überschritten worden ist. Der Geologe, der sich zuletzt mit der Frage der Entstehung des Toten Meeres beschäftigt hat, M. Blandenhorn, setzt den Einsturz des Jordangraben an den Schluß der Tertiärperiode; die tiefste Stelle des Thales bildete sich an der Stelle des heutigen Salzmeeres, in ihr fanden die meteorischen Gewässer der Umgegend ihr natürliches Sammelbecken. Dieser Binnensee war seichter als das jetzige Tote Meer, die Wassermenge jedoch sehr groß und besonders durch die Thermen, die mit dem Aufreißen der Spalten aus dem Innern der Erde hervorbrachen, stark mit mineralischen Salzen versetzt. Der Wasserspiegel wird sich in jener Periode von der heutigen Höhe er-rische im wādi el-'araba bis in die Nähe des Sees Genezareth ausgedehnt haben. Zu dieser Annahme sieht man sich veranlaßt durch Ablagerungen des damals noch nicht so salzigen Seewassers, die an den Abhängen des wādi el-'araba etwa 426 m über dem heutigen Spiegel des toten Meeres gefunden worden sind. In einer darauf folgenden Trockenzeit, während der die Wasser zurückgingen, bildete sich das große Steinsalzlager am südlichen Ende des Sees, von dem die eine Hälfte heute

als dschebel usdum, d. i. Sodomsberg, den See um 180 m. überragt, die andere Hälfte in unbekannter Ausdehnung, vielleicht bis zur Halbinsel el-lisān, in die Tiefe gesunken ist. Eine zweite feuchte Periode, die der zweiten Eiszeit Europas entsprechen würde, führte wieder ein Steigen des Seewassers herbei, und dieses legte an seinem Rande Gips, weißen Kalkmergel und Geröllmassen ab, die sich jetzt an allen Zeiten des Salzmeeres in der Höhe von 180—270 m über dem heutigen Wasserspiegel nachweisen lassen. Diese Ablagerungen pflegt man als die Hochterrasse der lisān-Schichten zu bezeichnen. Sie sind mit dem Beginn einer zweiten Trockenzeit auf den Kläfen und Abhängen der umgebenden Höhen zu Tage getreten. Während dieser Periode haben sich vielleicht noch weitere Einstürze in dem Boden des Beckens vollzogen, so daß dieses eine größere Tiefe erhielt. Während einer dritten Megenseit bildete sich die sogenannte Niederterrasse der lisān-Schichten, die sich gegenwärtig in verschiedenen Stufen, 50 m und 150 m über dem Wasserspiegel, vorfinden. Sie zeichnen sich, abgesehen von ihrem regelmäßigen, fein verteilten Gips- und Salzgehalt, besonders durch das unregelmäßige Vorkommen von Schwefel und Asphalt aus (s. Abschnitt III). Das sechste und letzte Stück der Geschichte des Toten Meeres gehört wieder einer Trockenperiode an, in der die Gewässer sich zurückgezogen haben und zu der schweren Lauge konzentriert sind, die wir jetzt dort antreffen. Sie fällt mit der sogenannten historischen Zeit im allgemeinen Sinne zusammen und ist durch die Zerstörung der einstigen Diluvialmassen im Süden des Sees gekennzeichnet. Dies geschah durch ein mit Erdbeben verbundenes Einsinken, ein Ereignis aus dem Anfang der Alluvialepoche. Ob man nur an einen Einbruch der Hochterrasse oder an ein abermaliges Versinken der im Süden des Sees etwa neugebildeten Niederterrasse zu denken hat, muß dabei unentschieden bleiben. In die Zeit des Alluviums, dem am Jordan die Bildung des heutigen eigentlichen Flußbals, ez-zōr genannt, zufällt, gehören am Toten Meer die niedrig gelegenen Uferpartien, die an der durch das ausgeworfene Treibholz gebildeten Flutmarke kenntlich sind. Denn der Wasserstand wechselt einerseits jährlich bis zu 2 m etwa, je nach der regnerischen oder trockenen Jahreszeit, andererseits aber auch, wie es scheint, in längeren Perioden; so konnte der südliche Teil um 1820 noch durchschritten werden, was jetzt nicht mehr möglich ist. Im Süden des Sees finden sich die alluvialen Schlammablagerungen auf dem Boden der sebeha (s. oben S. 579), die noch ganz in die Hochflutgrenze des Sees hineinfällt. Sie stößt, wie es scheint, z. T. unmittelbar an den plötzlichen Abfall der Hochterrasse; das spricht für die Annahme, daß ein Teil der Hochterrasse jetzt in der Tiefe unter der sebeha begraben ist.

Zu dieser jüngsten Geschichte des Toten Meeres, also in den Anfang der Alluvialezeit gehört nun nach Blandenhorn der Untergang der Städte Sodom und Gomorra. Das AT sagt von ihnen, Gott habe sie „umgestürzt“ (Am 4, 11; Jes 13, 19; Dt 29, 22; Jer 49, 18; 50, 40. Nach Dt 29, 22; Hes 11, 8; Gen 10, 19; 11, 2. 8 kommen hinzu Adama und Zebeim, so daß man nebst Zoar fünf Städte erhält, die Pentapolis Weisß. Sal. 10, 6. Die Lage von Zoar kennen wir mit Sicherheit. Josephus setzt es Bell. jud. IV, 8, 4 § 482 an das Süden des Asphaltsees, ebenso das Onomasticon des Eusebius ed. de Lagarde 261; 139; nach dem arabischen Geographen Mukaddasi lag es an der Handelsstraße von aila = Elath über el-ghamr bei Petra und Hebron nach Jerusalem, vier Tagereisen von aila, zwei Tagereisen von Jerusalem, in einer sehr heißen und ungefunten, aber Gewinn bringenden Gegend am Toten Meere; der König Balduin I. berührte Zoar auf seinem Zuge gegen Petra, nachdem er Hebron und den dschebel usdum am Toten Meere passiert hatte, und bevor er das arabische Gebirge bestieg. Es muß demnach an der Südostseite des Salzmeeres oberhalb der sebeha in der Gegend der chirbet es-sāfīje angesetzt werden. Da es nach Gen 19, 20 nahe bei Sodom lag, so müssen auch Sodom und Gomorra nach der israelitischen Sage dort gesucht werden. Ob an der Stelle der heutigen sebeha oder nördlicher, an der Stelle des südlichen Seecendes, der sich mit der wechselnden Tiefe von 1—6 m zwischen der Halbinsel el-lisān und der sebeha ausdehnt, vermag freilich niemand zu sagen. Jedenfalls ist es ein beachtenswerter Zug der Sage, daß sie nicht auf den nördlichen Teil des Sees hinweist, sondern auf den südlichen, der auch nach dem geologischen Befunde solche Veränderungen aufweist, die in die menschlichen Erinnerungen hineinragen konnten. Über den hier in Betracht kommenden Vorgang äußert sich Blandenhorn in folgender Weise: „Es war eine plötzliche Bewegung der den Thalkörper bildenden Scholle der Erdkruste im Süden des Toten Meeres nach unten, ein selbstverständlich mit einer Katastrophe oder Erdbeben verbundenes Einsinken längs einer oder mehrerer Spalten, wodurch die Städte zerstört und „umgekehrt“ wurden, so daß nun das Salzmeer davon Besitz ergreifen“

tennte“ . . . „Von einer vulkanischen Eruption, dem Ausbruch eines Vulkans unter den Füßen der Sodomiter oder dem Erguß eines glühenden Lavaströmes, kann im Ernste nicht die Rede sein“. Gen 19, 21 redet von Schwefel und Feuer, die Gott vom Himmel habe herabkommen lassen, B. 28 von Rauch, der von dem Lande aufgestiegen sei; auch diese Züge der Sage, die sich z. T. Weish. Sal. 10, 6 f. und bei Josephus Bell. jud. IV, 8, 1 wiederfinden, glaubt Blandenhorn durch die Begleiterscheinungen solcher tektonischer Erdbeben beleuchten zu können. Er weist darauf hin, daß die in der Tiefe eingeschlossenen Gase, Thermen, petroleum- und asphalthaltigen Massen bei einem Einsturz der Erdkruste dem Druck der einsinkenden Schollen auszuweichen und durch die neu geöffneten Spalten an das Tageslicht emporzusteigen pflegen. Kohlenwasserstoff und Schwefelwasserstoff sind brennbar, sie können sich sogar unter gewissen Umständen von selbst entzünden. So konnte die ganze Luft über der geöffneten Spalte plötzlich in Flammen stehen, die emporgestiegenen Asphalt- und Petroleummassen in Brand geraten, so daß sich Rauch bildete. Solche Erscheinungen in der Luft sind mit einem starken Schwefelgeruch verbunden; die Sage nimmt an, daß sie vom Himmel herabgeschickt worden wären, weil ja die anderen atmosphärischen Erscheinungen, wie z. B. der Regen, Hagel und Schnee, von oben herab zu kommen pflegen.

Das Tote Meer mit seiner Umgebung ist ohne Zweifel die großartigste Landschaft P.s. Sie erregt weithin die Aufmerksamkeit des Wanderers und zieht ihn in ihre geheimnisvolle Tiefe hinab. Wer von einem Aussichtspunkt des westlichen Berglandes zu ihr hinabgeschaut hat, fühlt sich hauptsächlich durch zwei Eindrücke gefesselt, durch das tiefe Blau des Wasserspiegels, das dem Auge so freundlich zwischen den grauen Bergen hindurch entgegensteht, und durch die hoch emporragenden Spitzen und Klippen des östlichen Ufers, die fast täglich von der Nachmittags- und Abendsonne mit den farbenreichsten Glutern umspielt werden. Das Bild, das sich dem Beschauer unten am Nordufer des Sees darbietet, entbehrt freilich der lieblichen Züge; er sieht sich in einer einsamen Umgebung, er nimmt nichts wahr von Spuren menschlichen Schaffens. Die Stille, die ihn umgibt, der nackte Boden unter ihm, neben und über ihm, die Salzkruste, auf der seine Füße stehen, geben es ihm zu verstehen, daß das Leben hier keine Heimat hat (vgl. E. 17, 8—12). Der Eindruck ist ernst, aber er hält den Beschauer fest durch seine Größe. Der mächtige, stolze Aufbau der Höhen neben dem ruhig liegenden See zieht die Augen staunend nach oben und verkündigt uns, daß wir vor einem Wunderwerk der Natur stehen. Wenn schon die Rittige der Nacht ihre dunklen Schatten über den See und seine Ufer ausbreiten, so leuchten die Klippen über uns noch lange aufs Prachtigste in den Strahlen der Abendsonne. Es kann nicht überraschen, daß seit alter Zeit Sagen und Fabeln diesen merkwürdigen Ort umgeben und sich lange im Gedächtnis der Menschen erhalten haben. Wie sie im Munde der Juden fortlebten, zeigt Weish. Sal 10, 6 f. und Josephus Bell. jud. IV 8, 4. Die „Pflanzen, die zur Unzeit Früchte tragen“, sind von dem echten Sodomäpflstrauch, *Aselepias gigantea*, arabisch 'oschr, zu verstehen (vgl. Bd IX S. 575, 51—57). Die „hochragende Salzsäule“ ist das versteinerte Weib Lots Gen 19, 26. Solche „Salzsäulen“ bilden sich an dem östlichen Abhange des Salzberges, des dschebel usdum am Südwestende des Toten Meeres, stets aufs neue. Die Salzfelsen sind senkrecht zerklüftet und reich an Höhlungen; von der Bergmasse lösen sich leicht prismenförmige Stücke los, die infolge der fortschreitenden Verwitterung zu isolierten Salzsäulen werden und allerhand auffallende Formen annehmen, so daß sie an menschliche, besonders an Frauengestalten erinnern. Derartige Bildungen wechseln von Jahr zu Jahr, sie entstehen und verschwinden wieder, da sie ihrer salzigen Natur nach sehr vergänglich sind. Übrigens kommen solche isolierte Felsbildungen auch bei Dolomit- und Sandsteinschichten am Toten Meere vor; diese Nadeln haben längeren Bestand. So wird jetzt ein Sandsteinsäulen am Eistufer südlich von der Mündung bei den Arabern bint schoch lag, „Tochter Lots“, genannt. Am Westufer finden sich ebenfalls solche Dolomitsäulen (s. Blandenhorn a. a. S. 31). Auch bei griechischen und römischen Schriftstellern waren teils wahre, teils fabelhafte Angaben über die Eigentümlichkeiten des Toten Meeres bekannt; vgl. Heland a. a. S. 241 ff. In der Gegend beginnt man sich um die Mineralreichheit des Toten Meeres und seiner Umgebung zu kümmern; vermutlich ist die Zeit nicht fern, in der diese Schätze für die Industrie ausgebeutet werden. Das Salz vom Toten Meere wird schon seit langer Zeit in Palästina verwertet. Bei günstigem Wetter fährt auch ein türkischer Regierungsdampfer auf dem See, um den Verkehr mit der Garnison in el-kerak oberhalb des südöstlichen Ufers zu vermitteln.

9. Das Eistordland. Dieser Teil P.s ist bedeutend gleichförmiger gestaltet.

Es ist im wesentlichen ein zusammenhängendes Hochland, das nach Osten zu mit wechsellagerter Ausdehnung in die Wüste übergeht, nach Westen zu durch Klüftebäler, die zum Teil weit und reich verzweigt sind und sich ein tiefes Bett zum Nord zu graben haben, in mehrere Landschaften geschieden ist und sich im Innern wiederholt zu langgestreckten Bergketten erhebt, die die Wasserscheiden zwischen den zahllosen, nach allen Seiten fließenden Wasserläufen bilden. Die Aufnahme und Kartierung des Gebiets hat der Deutsche Verein zur Erforschung P.s seit 1885 in Angriff genommen. Zu seinem Auftrage hat Dr. G. Edermacher in Haifa die Strecken vom Fuße des Hermen bis zum nahr ez-zerkā während der Jahre 1885—1902 vermessen. Doch sind die Karten und genaueren Berichte darüber nur z. T. veröffentlicht. Zwischen dem nahr ez-zerkā und dem wādī el-mōdschib hat Cl. R. Conder auf Kosten des Palestine Exploration Fund in London 1881 ein Stück Landes aufgenommen und seinen Bericht darüber 1889 herausgegeben. In dem Lande südlich vom wādī el-mōdschib haben M. Brunnow 1895 und gemeinsam mit M. v. Domszowski 1897 f., ferner M. Masf 1898 sowie 1900 ff. Reisen unternommen; die Berichte darüber sind noch nicht erschienen. Die Beschreibung des T. jordanlandes beschränkt sich daher im folgenden nur auf die Hauptflüsse, soweit sie bekannt sind. — Nach den oben angegebenen Merkmalen läßt sich das T. jordanland in vier Hauptteile zerlegen. Der erste ist das Gebiet nördlich vom Jarmuk, zu dem der Tscholan, die Mukra, die Lebšah und der dschebel haurān gehören, der zweite ist der 'adschlam zwischen dem Jarmuk und dem nahr ez-zerkā, der dritte ist die belka zwischen dem nahr ez-zerkā und dem wādī el-mōdschib, der vierte ist der Bezirk el-kerak zwischen dem wādī el-mōdschib und dem wādī el-hasā (s. oben S. 579). Der erste Teil hat eine bedeutend weitere Ausdehnung nach Osten hin als die übrigen, der Raum zwischen der Wüste und dem Jordantal ist also im Süden bedeutend schmaler. Der nördlichste Teil hat niemals einen gemeinsamen Namen gehabt, was sich aus der verschiedenen Beschaffenheit der dazu gehörenden Landschaften leicht erklärt. Diese sind von Westen nach Osten gerechnet folgende. Über dem oberen Lauf des Jordan und dem See Genezareth erhebt sich das Hochland des Tscholan, das seinen Namen von der im NT erwähnten Äpfel- und Weinstadt Golan Jos 20, 8; 21, 7; Dt 1, 13; 1 Chr 7, 71 erhalten hat (vgl. Bd II S. 425, 14—19 und unter Golanitis Bd VI S. 378 ff.). Es beginnt am südöstlichsten Fuße des Hermen, durch eine niedrige Wasserscheide von dem nördlicheren Gebiet wādī el-'adscham getrennt, und senkt sich von Norden und Nordosten nach Süden und Südwesten. Seine durchschnittliche Höhe beläuft sich auf 700 m, im Nordosten erheben sich jedoch eine Reihe von erloschenen Vulkanen, die in mehreren Gruppen die Westseite des wādī er-rukkād begleiten. Die bedeutendsten sind tell esch-schecha 1291 m, tell abu en-nedā 1257 m, hāmī kursu 1198 m, tell el-faras 918 m. Die Lavamassen dieser Vulkane bedecken das ganze Hochland, den nördlichen und mittleren Teil in gewaltigen Blöcken und Brocken, die den Anbau, ja selbst das Hirtentum erschweren, den südlichen in einer sandig sich anfühlenden, dunkelbraunen Erde, die außerordentlich ertragsfähig ist. Diese beiden Teile pflegt man deshalb als den steinig und den ebenen Tscholan voneinander zu unterscheiden. Jener ist reich an beständigen Quellen und deshalb ein begehrtes Weideland der dort zeltenden Beduinen. Ackerbau findet nur an den steinfreien Stellen statt, selbst z. B. in dem geräumigen Krater des tell abu en-nedā, stets mit bestem Erfolg. Dieser sowie der südlichere tell abu 'l-chanzir sind noch von ansehnlichen Eichenwäldern umgeben, und auf den Abhängen des tell el-ahmar, des hāmī kursu und der schafet es-sindjani wächst dichtes Eichengestrüpp. Das sind nur die geringen Reste von dem mächtigen Baumwuchs, der früher das Hochland bedeckt hat. Es führte vor hundert Jahren davon noch den Namen tulul el-husch, d. i. „die Waldböden“, der jetzt nicht mehr gebräuchlich ist. Der ebene Tscholan ist nicht sehr wasserreich, die Quellen treten meist am Abhang des Plateaus zu Tage; deshalb liegen hier die Dörfer, in denen sesshafte Bauern wohnen, die freilich den ebenen Boden verhältnismäßig nur wenig abgewinnen. Die Abhänge am Jordan bis zum nahr el-hule hinab sind ziemlich steil. Die Täler, die sich zum See von Tiberias öffnen, sind nicht sehr lang, höchstens 22 km, einige recht steil und tief, z. B. der wādī el-jehudije, dessen Wände im obersten Drittel aus Basalt bestehen, während die unteren Teile von Kalkstein gebildet werden. Die Senkung des Hochlandes zum See von Tiberias und zum Jarmuk ist anfangs steil, weiter abwärts flacher. Auch im südlichen Tscholan finden sich noch einige Wäldchen. — Südlich vom oberen wādī er-rukkād hebt sich eine Hochebene aus, ed-dschedur genannt, die die Wasserscheide zwischen dem Gebiet um Damaskus und dem Jordan bildet. Sie scheint im NT nicht erwähnt zu werden; es ist

aber wohl möglich, daß sie dort in den Namen *Basan* mit eingeschlossen ist. Es handelt sich hier nur um ihre südliche Abdachung, die als die Grenze der *nukra* in Frage kommt. Denn das was die arabischen Beduinen *en-nukra* nennen, ist ohne Zweifel der *Basan* des *AT* in eigentlicher Sinne. Über die Grenzen und die Beschaffenheit dieser Landschaft ist schon Bd II S. 122 ff. das Nötige gesagt worden. An die *nukra* stößt im Osten die *ledschäh*, eine merkwürdig zerrissene und daher fast unzugängliche Gegend, über die man den Artikel *Trachonitis* vergleiche. Die *Lavamassen* der *ledschäh* stammen von dem *dsehebel haurän* oder *dsehebel ed-drüz*, der weiter südwärts die Ostgrenze der *nukra* bildet. Während diese eine durchschnittliche Höhe von ungefähr 700 m hat, steigen die vulkanischen Gipfel dieses Gebirges bis zu reichlich 1800 m empor. Der Rücken ist breit und flach. Während die Steigung von Westen her allmählich verläuft, ist der Abfall nach Osten ein ziemlich rascher, allerdings in verschiedenen Terrassen. Die höchsten Gipfel liegen in der Mitte und im Norden, tell *ed-dschēnā* 1802 m, *dsehebel el-kulēb* 1724 m, tell *dschuwēlil* 1749 m, *abu fāse* 1735 m, *tulūl el-'adsehēlāt* 1515 m, *abu fūmēs* 1511 m. Der südliche Teil ist im ganzen niedriger, doch ist er weniger bekannt. J. G. Wehstein hat in seiner kleinen Schrift „Das batanäische Giebelgebirge“ zu Ps 68, 15—17 darauf aufmerksam gemacht, daß das dort erwähnte Gebirge *Basans* nur der *dsehebel haurän* sein könne. Mit dem Namen *Salmon* vergleicht er den *Mont Asalamanos* des Ptolemäus V, 15 (Varianten: *Alsalamos* und *Alsadammos*), und den *Musdruf* Giebelgebirge, hebr. מִשְׁדְּרֹף הַגִּבְעִים, versteht er von den zugespitzten Kraterwänden des *Haurän-Gebirges*. Der Name *Salmon* (= schwarzer Berg) würde dann der ältere, der Name *haurän* der jüngere sein. Übrigens wird *haurän* — freilich ohne den Zusatz *dsehebel* — auch auf die im Westen vorgelagerte fruchtbare Ebene angewandt, so daß *en-nukra* und *haurän* zusammenfallen. Dagegen hat das Ez 17, 16 und 18 vorkommende Wort *Hauran*, richtiger *Haveran*, mit dieser Gegend gar nichts zu thun; es gehört zur Nordostecke der von diesem Propheten gezogenen Grenzen *Manaans*, die nach dem oben S. 559 f. Gesagten bedeutend weiter im Norden und Westen zu suchen sind. — Im Süden des *dsehebel haurän* und der *nukra* dehnt sich die Steppe *el-hamād* aus, die sich durch ihre hellgelbe Erde deutlich von dem vulkanischen Boden der *nukra* unterscheidet. Ihre Nordgrenze wird bekannt und soll in feuchten Jahren recht ergiebig sein; doch fehlt es völlig an fließendem Wasser und an Quellen. Der Boden besteht nur zum Teil aus Thon, einen wesentlichen Bestandteil liefert die Verwitterung der Silikatgesteine. Auch die Vegetation, Gräser und salzhaltige Pflanzen, spricht dafür, daß hier die Wüste beginnt. Weiter westlich erhebt sich eine Hügelgruppe, *ez-zumal* genannt, etwa 100 m über die Ebene von *der'a* oder *der'at* (= *Ezrei* Bd II S. 425, 6—14), 700 m über das Mittelmeer. Ihr nördlicher Teil liegt zwischen *turra*, *der'a* und *er-ramta*, ihr südlicher dehnt sich bis über *el-efden* hin aus und endet an der heutigen Pilgerstraße. Die größte Breite beträgt etwa 12 km, ihre Länge 60 km. Nur die nördlichen Abhänge, die an die genannten drei Städte grenzen, sind bebaut, sonst ist alles öde und menschenleer und vermutlich auch stets so gewesen; denn der Boden ist völlig wasserarm und besteht aus unfruchtbarem Kreidemergel und Feuersteinen. Die Hügel bilden den Übergang zu der Kalksteinformation des *Abchlunggebirges*. — Abgesehen von den kürzeren Thälern des *Dscholan*, die ihre Wasser in den *Jordan* oder in den *See von Tiberias* führen, vereinigen sich sämtliche Wasserbetten dieses nördlichsten Teiles des *Syriordanlandes* zu dem *jarmūk* oder der *sheher'at* (Tränke) *el-menādīre*, wie er nach einem anwohnenden Beduinenstamm benannt zu werden pflegt (vgl. v. S. 575). Seine Hauptzuflüsse sind folgende: der *nahr er-rukād* aus dem oberen *Dscholan*; der *nahr el-allān* aus der Quelle *es-saehr* am Flüsse des tell *el-hārāra* an der Grenze des *dschēdūr*, er gilt jetzt als die Südgrenze des *Dscholan*; der *wād el-ehrer*, der obere Lauf des *jarmūk*, dessen Mündung ebenfalls im *dschēdūr* liegen; der *wād el-baddsche* aus der *bahrat el-baddsche* bei *el-muz'rib*; der *wād ed-dahab*, dessen Quelle am Fuße des tell *el-kulēb* liegen soll; endlich der *wād ez-zēdi*, der nördlich von *salehad* im *dsehebel haurän* beginnt und sich bei tell *esch-schihab* mit dem *wād ed-dahab* vereinigt. Andere Zuflüsse erhält der *jarmūk* von Süden her aus dem *dsehebel 'adschlūn* (s. unten).

Der *'adschlūn*, das zweite Gebiet des *Syriordanlandes*, beginnt im Norden an dem tiefen Bett des *jarmūk* und dehnt sich südwärts bis zum *nahr ez-zerkā*, dem *Zabot* des *ATs*, aus. Im unteren Lauf des *jarmūk*, bereits 176 m unter dem Mittelmeere, breitet sich eine kleine tesseliforme Ebene aus, fast ganz an dem rechten Ufer des Flusses, auf der die berühmten *Thermen*, arabisch *el-hammi*, hervorstechen. Es sind im ganzen



sechs heiße Quellen, fünf auf der rechten, eine auf der linken Seite des Flusses. Das Wasser der Quellen zeigt eine verschiedene Zusammensetzung und große Unterschiede in der Temperatur, von 18,75° C. bis zu 25° C. berab. *Ita.* (Z. B. X (1887), 59 ff. Während die Abhänge des Dschebel recht steil sind, ist das flachere Meer etwas sanfter an. Die Höhe der Landschaft liegt ziemlich weit nach Osten aus, sie bildet die Wasserscheide zwischen dem Jordan im Westen, dem Jarmuk im Norden und Nordosten und dem nahr ez-zerkä im Süden und hat im nördlichen Teile den Namen dschebel 'adsehlün, im südlichen, etwas nach dem Jordan verstreuten Teile den Namen dschebel moe'rad. Von el-huqn 672 m steigt der Rücken in südlicher Richtung an. Die Gipfel räs harakla, räs innuf, umm ed-deredsch, ras el-tauadik und el-menara bezeichnen den Lauf der Wasserscheide zwischen den zum Jordan fließenden Thälern und den Zuflüssen des wadi warran, der in nördlicher Richtung unter dem Namen wadi esch-schellale zum Jarmuk führt. Das Gebirge ist gut bewaldet, der dichtste Bestand von Eichen und Tannen ist oft undurchdringlich, der Boden mit Moos bedeckt. Etwa von säkib an zieht der dschebel moe'rad, die Fortsetzung des Rückens, nach Südwesten und endet in dem tell ed-dahab, der zwei Höhen umfaßt, die steil in das Bett des nahr ez-zerkä abfließen. An der nördlichen Seite des Höhenzuges, 3 km südöstlich von radschib, finden sich die Spuren eines alten Eisenbergwerkes, heute mughäret el-warda genannt. Es erinnert an den Eisenberg des Josephus Bell. Jud. IV 8, 2 § 15-1 (*τὸ Σιδηροὺν χαλουργεῖον ὄρος*), der sich freilich bis in die Arabitis hinein ausdehnen soll. Nach Osten hin geht der dschebel 'adsehlun in ein wellenförmiges Hügelland über, das bei en-nu'eme und bröka im Norden beginnt, bei belila und kaskafa in einzelnen Höhen bis zu 750 m und 850 m steigt und dann gegen den nahr ez-zerkä hin abfällt. Seine Breite von Westen nach Osten beträgt 12-15 km: bei dem Berge tell el-chanäsire und dem südlicher gelegenen rihab sinkt die mäßige Gebirgslandschaft zu der Steppe el-hamad hinab. Der südliche Teil hat eine Anzahl Quellen, der nördliche Teil ist wasserlos. Diese ganze Gegend, heute das Gebiet der beni hasan oder auch bilad es-suwet genannt, gehörte in den späteren Zeiten der Römerherrschaft und in den ersten Jahrhunderten der arabischen Zeit zum wohl gesicherten Kulturlande, wie die Reste der alten Straßen und Kastelle beweisen, befindet sich aber jetzt in der Gewalt der Beduinen, die nur hier und da einige Dörfer besiedelt haben. Die Abhänge zum nahr ez-zerkä sind zum Teil wasserreich und gut bewaldet, oft aber auch völlig kahl, namentlich wenn die eisenzerhaltigen Sandsteinschichten hervortreten. Die obersten und untersten Teile des Gebirges sind sehr steil, die mittleren weniger. Im Westen des dschebel 'adsehlün und dschebel moe'rad dehnt sich zunächst ein von vielen Wasserbetten durchschnittenes, bisweilen quellenreiches Hochland (6-700 m) aus, das noch stattliche Reste alter Wälder trägt. Je mehr man sich dem Jordan nähert, desto kahlere werden die Abhänge, desto steiler, felsiger und tiefer werden die Schluchten. Die wasserreichen Zuflüsse des Jordan sind von Norden nach Süden der wad el-arab, der wadi jabis, der wad kefrindsehi oder wad 'adsehlun und der wadi radschib.

Zwischen dem nahr ez-zerkä und dem wadi el-modschib liegt die Landschaft el-belkā. Südlich von dem ersten Flusse erhebt sich der Boden mäßig steil und ziemlich angebaut zu dem dschebel dschil'ad. Der Name ist offenbar das Gilead des AT, worüber man den Artikel Beräa vergleiche. Das Gebirge dehnt sich merkwürdigerweise in der Richtung von Westen nach Osten aus, so daß sein nördlicher Fuß den Abhängen zum nahr ez-zerkä entspricht. Es hat seine höchste Erhebung im Westen, nämlich den dschebel oschä' (= Hoja), von dessen Gipfel (1096 m) sich ein großer Teil des übersehen läßt, vom Toten Meer bis zum Hermon. Im Osten senkt sich das Gebirge zu einer ziemlich ausgedehnten Hochebene namens el-buke'a, die etwa 610 m hoch liegt, nach Norden und Osten abfällt und nach Süden zu der Wasserscheide ansteigt, die das Quellgebiet des nahr ez-zerkä von den Wasserläufen trennt, die in südwestlicher Richtung zuerst zum Jordan führen. Sie liegt westlich von den Ruinen adschelbat (= Zegaba Mi 8, 11) und hat Höhen, die sich bis zu 1052 m und 1086 m erheben. An ihrer östlichen und südöstlichen Seite liegt das Quellgebiet des nahr ez-zerkä, der anfangs östwärts, nach der Wüste zu, fließt, sich dann nach Norden und Nordwesten wendet, von dem südlichen Fuß des dschebel hauran den wadi ed-dul' aufnimmt und dann in vielen Windungen westwärts dem Jordan zufließt. An ihrer westlichen Seite dehnt sich das Quellgebiet des wadi schu'ab aus, der von dem dschebel oschä herabsteht und bei tell nimir, in die Jordanebene eintritt, etwas südlicher das des wadi sir, der den

wadi hesban aufnimmt und über tell kefrēn dem Jordan zufließt. Von der genannten Wasserseide zieht ein hoher Rücken südwärts bis nach ma'in oberhalb hes wadi zerkā ma'in der von 970 m bis auf 870 m sinkt und das Gebiet der kürzeren und längeren zum Jordan führenden Täler voneinander trennt. Der südlichere Teil der Hochebene wird durch den w. heidān oder w. el-wāle durchschnitten und senkt sich zum tiefen Bett des w. el-mōdsehīb, das bei 'ar'air schon 100 m unter dem Mittelmeere liegt. Vgl. weitere Angaben in dem N. Moab Bd XIII S. 192 ff.

III. Gestein und Boden. Die Hauptmasse des Landes besteht aus Kalkgebirgen, deren Stoff zur Zeit der Kreideperiode gebildet wurde. An den Bruchstellen neben der Jordanspalte tritt östlich vom Toten Meere als Grundlage ein dunkler, eisenchüssiger Sandstein zu Tage, der sogenannte nubische Sandstein. Unter ihm lagern permokarboneische Kalk- und Sandsteine und unter diesen das kristallinisch-altvulkanische Grundgebirge mit Gängen von Porphyrit und Diorit. Eisenchüssiger Sandstein ist auch am nördlichen Gehänge des nahr ez-zerkā festgestellt, doch noch nicht genauer untersucht worden. Das zu Tage liegende Gestein gehört überwiegend der oberen Kreide an, die mit den Namen Senon, Turon und Cenoman belegt zu werden pflegt. Einige Marmorarten finden sich, der weichere Nubistenmarmor, arabisch malake, und der härtere Merineemarmor oder Santa Croce-Marmor, arabisch mizzi helu. In die Tertiärzeit werden ferner solche Basaltergüsse gesetzt, die sich deckenförmig auf den höheren Teilen des Kreideplateaus und einzelnen heute isolierten Tafelbergen ausbreiten. Von ihnen sind zu unterscheiden spätere Lavaergüsse, die in die zum Jordan oder zum Toten Meer gerichteten Thalfurden hinabfloßen und heute zum Teil wieder vom Wasser erodiert sind, so im wadi zerkā mā'in in Moab und im Bett des jarmūk. Denn ihre Lagerung setzt jene Thalfurden voraus, die doch vor der Entstehung des Toten Meeres (s. oben S. 580 f.) nicht vorhanden waren. Wenn nun auch diese Lavaergüsse in die spätere Zeit des Diluviums gesetzt werden, so gilt es doch als unwahrscheinlich, daß die vulkanischen Eruptionen, denen sie ihr Dasein verdanken, schon in die Zeit des Menschen fallen. Auf der Westseite des Toten Meeres sowie auf dem ganzen östlichen Abfall des Gebirges zum Jordan giebt es nordwärts bis zum nahr dsehālūd bei hesān nirgends Spuren von ehemaligen vulkanischen Eruptionen in Gestalt von Lava, Schlacke oder Asche. Die entgegenstehenden Angaben von Reisenden aus früherer Zeit beruhen auf Irrtum. Tagesgen ist der tell el-'addeshūl auf dem dschebel ed-dahī ein alter Krater, und die Lavaerde erstreckt sich bis in die Ebene Jesreel. Nordöstlich vom Thaber, sowie zwischen Nazareth und dem See von Tiberias befinden sich weite Strecken dunkler, vulkanischer Erde, der karn hattin 318 m ist ein Basaltgipfel, in der Umgebung von safed und nördlicher, s. B. bei tell el-kaḏī (S. 573, 40), ist das Kalkgebirge von vulkanischen Ergüssen durchbrochen. Über die Krater des Tscholan und des Haurangebirges mit ihren weiten Lavafeldern, namentlich der ledsehāh, war schon oben S. 583 f. die Rede. Auch in Moab befinden sich nicht nur in den Gehängen der Täler zum Toten Meer, sondern auch eben auf dem Kreideplateau Basaltdecken, so bei dibān und am dschebel schihān. Die Feuersteinlagen der Kreide wurden schon in der Tertiärperiode durch die Kraft des Wassers zertrümmert und mit Kreidemergeln mörtelartig verklebt. So entstand die Feuersteinbreccie, die sich als eine Oberflächentrübe bei Jerusalem, in der Wüste Juda, aber auch im 'adsehlūn häufig findet und von den Arabern wegen ihrer Feuerfestigkeit nari genannt wird. Das Bergland sowohl im Westen als auch im Osten des Jordan ist sehr reich an Höhlen. Eine der größten ist die mugharet eharetūn, die Höhle des hl. Ehariton, deren Name auf das Anachoretenwesen in der Wüste Juda zurückgeht (vgl. Bd IX S. 572, 29—59). Sie ist zum Teil von Tobler untersucht worden (Topographie von Jerusalem II, 510 ff.). Die Geburtsstätte Jesu in Bethlehem ist eine alte Höhle (s. Bd II S. 669, 19 ff.). In der Umgebung von bēt dsehibrin (Bd IX S. 573, 8—23) befinden sich zahlreiche Höhlen, von denen viele künstlich erweitert und geschmückt sind. Der Marmel war bekannt durch seine Höhlen und deshalb als Versteck beliebt Am 9, 3, wie denn diese Eigentümlichkeit des Landes in seiner Geschichte eine große Rolle gespielt hat. Flüchtlinge und Kriegsscharen fanden dort Sicherheit, Familien ihre einfachsten Wohnungen, Tote ihr stilles Grab. Sage und Legende haben häufig die Höhle zum Schauplatz ihrer Erzählungen gewählt. Auch der Umstand, daß die Bäche des Gebirges oft eine Zeit lang von der Oberfläche verschwinden und weiter unterhalb als eine starke Quelle wieder hervorbrennen oder überhaupt im Tieflande erst wieder sichtbar werden, ist durch das zerklüftete und höhlenreiche Gestein bedingt.

Erdbeben sind in P. wie überhaupt in Syrien nichts seltenes gewesen. Soweit sie

in die Grenzen menschlicher Geschichte fallen, hat man nicht an vulkanische Eruptionen zu denken; die Krater sind längst ausgebrannt, die vulkanische Kraft scheint erloschen zu sein. Es handelt sich vielmehr um Erdbeben tektonischer Art, d. h. um Erdbeben, die durch Bewegungen von Schollen der Erdkruste an Erdspalten hervorgerufen werden, oder es ist der Oberflächenboden infolge unterirdischer Ausbildung, oder Auslaugung von Gips-, Kochsalz- und Kalklagern eingestürzt. Fälle der letzteren Art sind nur von lokaler, mehr untergeordneter Bedeutung. Fälle der ersteren Art hingegen kommen für das ganze syrische Land in Betracht, das durch die gewaltigen, in südöstlicher oder in südwestlich-nordnordöstlicher Richtung streichenden Spalten seine gegenwärtige Oberflächengestalt erhalten hat. Ein solches Erdbeben hat vermutlich den Untergang von Sodom verbeigeführt (s. o. S. 581 f.). Das AT erwähnt solche Ereignisse 1 Sa 11, 15 und Am 1, 1 (Zach 14, 5), das NT Mt 27, 51. Propheten und Dichter haben die Schrecken eines Erdbebens oft verwendet, um den gewaltigen Eindruck der Erscheinung Gottes zum Gericht zu erheben (Mi 1, 3 f.; Jes 13, 13; 24, 19 f.; Ez 38, 19 ff.; Ps 109, 8. 16; 111, 1. 6 f.). Diener a. d. 258 ff. unterscheidet zwei Schütterzonen, die anfänglich einander parallel laufen, sich zuletzt jedoch unter schiefem Winkel schneiden. Die eine zieht sich von Diarbekr am oberen Tigris über Urfa (Edessa), Membidisch am Euphrat und Aleppo nach Antiochia, wendet sich dann nach Süden und begleitet die syrische Küste bis Askalon und Gaza. Sie wird bei Aleppo von einer zweiten Erdbebenlinie gekreuzt, die etwa in der Gegend von 'ain tab im nördlichen Syrien beginnt, sich in südlicher Richtung fortsetzt, bis sie mit der bika zwischen Libanon und Antilibanon und der Jordanspalte zusammenfällt. Seit dem Anfang unserer Zeitrechnung sind für die erste Zone 33, für die zweite Zone 11 größere Erdbeben bekannt. Manche blühende Ortschaften sind ihnen zum Opfer gefallen. Die letzten größeren Erdbeben sind die der Jahre 1834 (Jerusalem) und 1837 (Galiläa).

Bisher galt P. als ein an Mineralien armes Land. Das alte Eisenbergwerk des Ostjordanlandes ist neuerdings von Schumacher wieder aufgefunden worden. Doch ist nicht bekannt, ob der dortige Eisenstein als abbaufähig in der Gegendpart gelten kann. Dagegen ist man neuerdings auf die Mineralische des Toten Meeres und seiner Umgebung in höherem Grade aufmerksam geworden und erwägt bereits den Gedanken, sie für die Industrie auszubeuten. An den Ufern des Salzmeeres finden sich Petroleum, reiner Asphalt und Asphaltkalk. Das Wasser des Toten Meeres wirft gelegentlich Asphalt in großen Massen aus. Er steigt aus dem Seegrunde empor, wahrscheinlich an einer Spalte, die den Boden des Sees seiner ganzen Länge nach durchzieht. Aufsteigender Asphalt ist ferner an mehreren Stellen des Ufers vorhanden. Asphaltkalk lagern in der Wüste Juda in großen Mengen, namentlich bei dem muslimischen Wallfahrtsorte nebi müsä; der Gehalt an Bitumen ist verschieden. Hochprozentige Phosphate lagern im Ostjordanlande. Kreidephosphate lagern neben den Asphaltkalken in der Wüste Juda; sie zeichnen sich äußerlich durch zahlreiche Fischreste, besonders Wirbel und Kieferknochen aus. Außer Steinsalz und Chromoxyd findet sich in den Schichten der sogenannten Niederterrasse (s. oben S. 581, 11) gediegener Schwefel in walnuß- bis eigroßen Knollen von weißlichgelber Farbe, die lose im freidigen Mergel liegen und gewöhnlich noch von einer härteren Schale aus Mergel oder einer Gipskruste umgeben sind. Die Entstehung dieses Schwefels hängt direkt mit dem ehemaligen oder jetzigen Empheritigen des Schwefelwasserstoffs in den zahlreichen Thermen an den Ufern des Toten Meeres zusammen, in direkt mit dem Bitumen und Gips in den Senkenschichten der Grundschollen. Die Gen 14, 10 erwähnten „Rechbrunnen“, richtiger Asphaltbrunnen, sind vielleicht davon zu verstehen, daß sich früher durch die Diluvialbildungen der Hoch- und Niederterrasse hin durch Petroleum- und Asphaltmassen ergossen haben. Die Mineralische des Wassers im Toten Meere selbst sind Chlorkalium mit Chlormagnesium, Brommagnesium und Natrium.

Der Boden, den das Land zum Anbau darbietet, ist von sehr verschiedener Art. Die gegenwärtigen Verhältnisse des Ostjordanlandes sind einer Humusbildung auf dem kahlen Gebirge nicht günstig. Eine starke Ablagerung von vegetabilischen und animalischen Bestandteilen, die durch Vermoderung in Humus übergehen konnten, findet dort überhaupt nicht statt, und wenn im Sommer etwas, das der Vermoderung entgegengelt, auf dem glatten Felsboden liegen bleibt, so wird es sicherlich im Winter durch die starken Regengüsse abwärts getragen, sei es in die felsartigen Einsenkungen der Berge, sei es in die tiefen Thäler und die Ebenen. Im Ostjordanlande scheint es damit noch etwas besser zu stehen. Der Wald ist dort noch reichlicher vorhanden, und der Felsboden in

6, dessen harter bewachsen. Wenn z. B. unter den Bäumen des dschebel 'adschlün Moos wächst (M. und Nachr. des DVV 1897, 2), so geht daraus hervor, daß sich dort eine wenn auch nur feine Humusschicht auf dem Felsen gebildet hat. Anders steht es mit dem Humus, der durch Verwitterung des anstehenden Gesteins erzeugt wird. Wenn sich die Oberfläche des Felsens unter dem Einflusse der Feuchtigkeit und der Luft auflöst, so bleibt eine rote lehmartige Erde zurück, die außerordentlich fett ist und zäh an ihrem felsigen Mutterboden klebt. Man findet sie in einer Dicke von 2—20 cm auf dem Felsen überall da, wo eine Spalte oder Senke es ihr möglich macht, sich zu halten. Wenn ein solcher Boden gehörig befeuchtet wird, so lohnt er den Anbau in gutem Maße. Daß es den Feldern, die solchen Boden haben, an Steinen nicht fehlt, braucht kaum gesagt zu werden. Der Bauer wirft sie häufig beim Pflügen an den Rand und schichtet sie dort zu trockenen Mauern auf, die für sein Feld den Zaun ergeben und oft die Wege auf beiden Seiten einfassen (vgl. M. 22, 24). Viel fruchtbarer ist der durch Verwitterung der Lava entstandene Boden. Doch gilt für ihn noch mehr, daß er nur nach reichlicher Durchfeuchtung bearbeitet werden kann und ergiebig ist, denn im Hochsommer pflegt er infolge der ausdörrenden Hitze in so breite Spalten auseinander zu reißen, daß der Huf eines Pferdes darin stecken bleiben kann. An vielen Stellen des Landes, z. B. in der Küstenebene und im Jordantal, ist der Boden überhaupt schlecht, Mergel oder Sand; daran vermag auch die beste Bewässerung nichts zu ändern.

IV. Klima. Über die klimatischen Verhältnisse P.s sind wir noch nicht genügend unterrichtet. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas hat seit 1895 einige ständige Stationen für meteorologische Beobachtungen im Westjordanlande eingerichtet; die Beobachtungen sind aber noch nicht abgeschlossen und auch noch nicht bearbeitet. Über das Jordantal und das Ostjordanland liegen zuverlässige Beobachtungen überhaupt nicht vor. Für das Klima von Jerusalem sind jedoch ziemlich ausreichende Nachrichten vorhanden, da hier durch den englischen Palestine Exploration Fund schon längere Zeit meteorologische Beobachtungen angestellt worden sind. Auch über einige andere Orte verdanken wir der genannten englischen Gesellschaft klimatische Nachrichten. Die Ergebnisse dieser unvollständigen Beobachtungen müssen daher vorläufig für das ganze Land dienen.

Das Westjordanland liegt größtenteils in dem 31° und 32° nördlicher Breite. Es gehört zum nördlichen Subtropengebiet und teilt im allgemeinen das Klima der Mittelmeerländer. Die nach dem Äquator zunehmende strenge Teilung des Jahres in eine regenlose, heiße und in eine regnerische, kühlere Hälfte trifft also auch P. Jedoch treten gewisse Unterschiede im Klima je nach den einzelnen Teilen des Landes hervor. An der Küste ist es milder und gleichmäßiger, im Berglande rauber und wechselnder, das Jordantal nähert sich tropischen Verhältnissen, während für das Klima des Ostjordanlandes die größere Entfernung vom Meer und die größere Nähe der Wüste von Bedeutung sind.

Während die mittlere Jahrestemperatur an der Küste 20,5° C beträgt, bemißt sie sich in Jerusalem (vgl. d. M. Bd VIII S. 672 f.) nur auf 17,1°. Die Wärme steigt auf dem Berglande vom April bis zum Mai sehr rasch, von 14,7° auf 20,7°, sinkt bis zum Oktober niemals unter 20°, erreicht ihre größte Höhe im August mit 24,5°, fällt im November auf 15,5° und ist am niedrigsten im Februar mit 8,8°. Die heißesten Tage, gewöhnlich im Mai, Juni und September, haben eine Schattentemperatur von 37°—41°, die kältesten im Januar eine solche von —4°. Es giebt jedes Jahr Reif und Eis in Jerusalem, doch hält sich letzteres länger als einen Tag nur an kalten, vor der Sonne geschützten Stellen. Die Schwankung der Luftwärme innerhalb eines Tages ist oft sehr groß; sie ist am geringsten im Dezember, Januar und Februar (7,7° — 7,4°), am stärksten vom Mai bis Oktober (12,8° — 13,1°); das Monatsmittel beträgt 22,2°. Dieser Wechsel ist deshalb so stark, weil die Luft durch die starke Wärmestrahlung der Erdoberfläche eine rasche Abkühlung erfährt. Des Klima hat also bedeutende Gegensätze und ist darin der Gesundheit nicht zuträglich. Die möglichen Gefahren werden aber dadurch gemindert, daß gerade in den heißen Monaten der Feuchtigkeitsgehalt der Luft gering ist. Einige Zahlen aus Schumachers Berichten über seine Arbeiten im Ostjordanlande will ich neben die obigen stellen; sie eignen sich freilich zur Vergleichung nur wenig, da sie nicht wie jene ein Mittel darstellen. In Irbid maß Schumacher am 5. Mai 1898 morgens früh 4° C, im mittleren Thal des nähr ez-zerkä am 10. Mai 1898 nachmittags 5 Uhr 37° C; in der Landschaft es-suwet am 29. August 1900 morgens 14°, mittags 12°; bei el-chanzire im westlichen 'adschlün am 11. Oktober 1896 nachts 10°.

bei Tage 30—33° im Schatten. Die Regenmenge zwischen Tag und Nachttemperatur scheinen im Esjordanlande demnach fast noch härter zu sein. Der mittlere Luftdruck beträgt in Jerusalem 696,0 mm, während der Regenzeit 696,7 mm, während der regenlosen Zeit 694,2 mm.

Die Winde P.s. hängen mit den Windverhältnissen der Mittelmeer- und vorwiegend aufs engste zusammen. Dort weht in den Sommermonaten, besonders im Juli und August, der Passat, dessen Richtung infolge von verschiedenen zusammenwirkenden Ursachen teils eine nördliche, teils eine nordwestliche oder selbst nordöstliche ist. Er bringt Niederschläge nicht mit sich, weil er aus kühleren Breiten in wärmere Breiten kommt, daher als relative trocken erscheint. Aus diesem Grunde hat Jerusalem und das westliche Bergland von Mai bis Oktober vorwiegend trockene Winde aus Nordwest, West und Nord; sie verlangsamen die Temperaturzunahme und vermindern die Wärme. Jedoch stellen sich im September und Oktober nicht selten östliche und südöstliche Winde ein, die zur Steigerung der Hitze beitragen. Im Winter dagegen dringt das Gebiet des Antipassats weiter nach Süden vor und dehnt seine Herrschaft über das südliche Europa und nördliche Afrika aus. Da er aus wärmeren Gegenden in kühleren vordringt, so bringt er über die Mittelmeerlande reichlichen Regen. In P. herrschen daher in dieser Zeit die West und Südwestwinde vor, die dem Lande den Regen bringen (vgl. Z. 12, 51). Abgegeben von diesen Verhältnissen kommt für das Esjordanland noch ein besonderer, ziemlich regelmäßiger Wechsel zwischen Land- und Seewinden in Betracht, der sich teils in einer jährlichen, teils in einer täglichen Periode bemerklich macht. Durch ihn erhalten die oben geschilderten großen Luftbewegungen eine Ablenkung, eine Kräftigung oder auch Schwächung. In der heißen Jahreszeit erwärmt sich das syrische Kreidegebirge viel rascher, als das Mittelmeer. Dann steigt die heißere Luft von dem Festlande in die Höhe und strömt in den oberen Schichten nach dem Meere ab, während die unteren Luftschichten von dem kühler geblienen Meere dem Festlande zufließen. Im Winter ist es umgekehrt: das ziemlich warme Mittelmeer sendet dem Lande wärmere, das Land dem Meere kühleren Winde. Der tägliche Wechsel zeigt dieses Spiel der Luftströmungen im kleinen: bei Tage senken sich die wärmeren oberen Luftschichten vom Lande aus nach dem Meere zu, während die kälteren vom Meere aus in das Gebiet des verminderten Luftdrucks auf dem Lande eindringen; in der Nacht umgekehrt. Um 9 oder 10 Uhr vormittags wird an der Küste eine leichte Brise gefühlt, sie dringt langsam gegen das Bergland vor, erreicht dessen Höhe um Mittag oder noch später und weht bis nach Sonnenuntergang (vgl. H. 2, 17). Dann beginnt der kühleren Landwind gegen das Meer zu streichen. Dieser tägliche Wechsel der Luftströmung hat für das Land große Wichtigkeit; er mildert die Hitze, bringt Feuchtigkeit und nächtlichen Thau und damit Erfrischung für alles Lebendige. Zuweilen ereignet die Begegnung der beiden Luftschichten heftige Wirbelwinde, die eine Stunde oder noch länger andauern. — Über die Verteilung der Winde auf die Monate s. die oben angegebene Literatur. Der Nordwind ist kalt (Hi 37, 9), der Westwind feucht, der ziemlich seltene Südwind warm, der Ostwind trocken. Dieser ist im Winter anregend und sehr willkommen, wenn er nicht zu stark ist. Im Sommer aber ist er sehr beschwerlich wegen seiner großen Hitze und Trockenheit, auch wegen des Staubes, den er oft mit sich führt. Noch mehr ist dies der Fall bei dem Südostwind; er trocknet die Schleimhaut der Luftwege aus und verursacht Entzündungen, erzeugt die größte Müdigkeit, Kopfweh, Bellemmung der Brust, beschleunigten Puls, Durst, selbst wirkliches Fieber. „Er trocknet die Möbel aus, daß sie krachen, krümmt die Bücherdecken und die in Rahmen hangenden Bilder und versengt förmlich ganze Felder von jungem Getreide“ (3dP. XIV, 107). Vgl. Ez 17, 10; 19, 12; Jon 4, 8. Das ist der Schirocco oder Sirocco, ein aus dem arabischen scharki (= östlich) entstandenes Wort. Da er auch sehr heftig auftreten kann und Wirbelwinde verursacht, die Menschen und Tiere umwerfen, dabei feinen Staub und Sand durch die Luft treibt, so ist es begreiflich, daß er von jeher als der verderbliche Wind gegolten hat (vgl. Jer 18, 17; Ez 27, 26; Hi 1, 19; 15, 21).

Die regnerische, kühleren Zeit umfaßt die Monate Oktober bis Mai und zerfällt in drei Abschnitte. Der erste fällt zusammen mit dem sogenannten Herbstregen, hebr. חֹשֶׁן und חֹשֶׁן, griech. ποσειδώνος Ja 5, 7; darunter sind die ersten Regenfälle im Herbst vom Oktober oder November bis Mitte Dezember zu verstehen, die das ausgetrocknete Land anseuchten und den Beginn des Pflügens ermöglichen. Der zweite Abschnitt umfaßt die starken Winterregen (hebr. חֹשֶׁן), die den Boden sättigen und die Brunnen, Teiche und Cisternen wieder füllen; sie pflegen in der Zeit von Mitte Dezember bis Mitte oder Ende März zu fallen. Der dritte Abschnitt ist die Zeit des Frühlingsregens, hebr. חֹשֶׁן, griech. ὦρος.

ἄρτος Za 5, 7, im April und Mai; er läßt die Halme des Weizens in die Lehren schießen und setzt die Pflanzen überhaupt in den Stand, die heißen Tage des Frühsommers zu ertragen. Während die mittlere jährliche Niederschlagsmenge in Jerusalem 581,9 mm beträgt, beläuft sie sich in Nazareth auf 611,7 mm. Man hat diesen Unterschied daraus erklären wollen, daß die Umgebung von Nazareth stärker bewaldet ist (3dPV VIII, 101 ff.). Mit größerem Recht darf jedoch zur Erklärung dieses Unterschiedes darauf verwiesen werden, daß Nazareth reichlich 100 km nördlicher liegt als Jerusalem, daß seine Entfernung vom Meere bedeutend geringer ist, und daß die Wasserscheide erst 12 km östlich von Nazareth läuft, während Jerusalem sogar schon etwas östlich von ihr gelegen ist. Vermutlich wird die Niederschlagsmenge an Orien, die eine noch südlichere Lage als Jerusalem haben, z. B. in Beerseba, geringer sein als dort. Die einzelnen Abschnitte der Regenzeit sind durch eine oft lange Reihe von trockenen Tagen getrennt. Die annütige Beschreibung des Frühlings HZ 2, 11 f. meint die Zeit nach dem Schluß des Winterregens. Die Verteilung der Niederschläge auf die einzelnen Monate des Jahres ist für das Land nicht günstig. Die gesamte Regenmenge Jerusalems fällt in 52,4 Tagen und verteilt sich auf die einzelnen Monate so, daß 67,5% aller Niederschläge in den Monaten Dezember bis Januar fallen. Vom Mai bis September regnet es fast gar nicht; die regenarme und die heiße Zeit fällt demnach zusammen, ein Umstand, der dem Gedeihen der Pflanzen schließlich ein Ende bereitet. Um so wichtiger ist für das Land der Thau des Sommers, der das Leben der Pflanzen nicht unwesentlich verlängert. Wasser, das verdampfen könnte, ist freilich zu der Zeit in dem dünnen Lande nicht vorhanden; aber die westlichen Seewinde bringen eine so beträchtliche Feuchtigkeit mit sich, daß es in der Nacht namentlich im Frühjahr, aber auch im September und Oktober zu reichlichem Thaufall kommt (vgl. HZ 5, 2; Hi 29, 19). Bisweilen herrscht sogar bei Tagesanbruch ein dichter Nebel, den erst die Sonne allmählich zerstreut. Wenn die trockenen Südostwinde wehen, so zehren diese alle Feuchtigkeit der Luft auf, dann giebt es auch keinen Thau (vgl. 1 Kg 17, 1; Hag 1, 10). Die Regenzeit ist zugleich die Zeit der stärksten Bevölkerung, sie fällt in die Monate November bis März, während sie im Juli am geringsten ist. Im Sommer, unter der Herrschaft des Passats, kommen Gewitter nicht vor; daher gelten 1 Za 12, 17 f. Donner und Regen in der Weizenernte als erschreckende Zeichen. In den übrigen Monaten sind Gewitter nicht selten, am häufigsten im April und Mai. Der Schnee ist in P. ein fast regelmäßiger Wintergast, doch bleibt er selten einige Tage lang liegen. Wie der Hagel in alten Zeiten bekannt war Hi 38, 22; Hag 2, 17; Jes 30, 30, so stellt er sich auch noch heute im Winter ein.

Für die klimatischen Verhältnisse des Jordantals sieben nur wenige Angaben zur Verfügung, und diese betreffen hauptsächlich den südlichen Teil bei Jericho. Die Temperaturen sind sehr hoch; auf Grund einer Berechnung (nicht Beobachtung!) glaubt man für das Nordufer des Toten Meeres eine mittlere Jahrestemperatur von 24,1° C annehmen zu müssen. Das wäre eine Wärme, die etwa der des nördlichen Wendekreises (Nubien) entspricht. Schnee gilt in Jericho als unbekannt; dagegen soll er in Tiberias bisweilen vorkommen. Schumacher maß in schüni an der östlichen Seite des Jordans etwa hesan gegenüber am 17. Februar morgens 7 Uhr 13° C, vormittags 10 Uhr 41°. Die Niederschläge werden vermutlich gering sein. Die Weizenernte fällt bei Jericho in die erste Hälfte des Mai. Die Winde des Berglandes streichen in flachem Bogen über das Jordantal hinweg. Am Jordantal selbst wehen im Sommer Südwinde, im Winter Nordwinde; wahrscheinlich hängt diese Erscheinung mit den Luftdruckverhältnissen über dem Toten Meere zusammen.

In neuerer Zeit ist wiederholt die Frage verhandelt worden, ob sich das Klima P.s in geschichtlicher Zeit verändert habe. Nach den Vorstellungen, die man sich im Anschluß an die herkömmliche Meinung von der Fruchtbarkeit des Landes (s. unten) gebildet hatte, glaubte man, die natürlichen Bedingungen des Landes müßten günstigere sein, als man sie jetzt vorfindet. Wenn man aber die hier einschlagenden Aussagen der Bibel genau prüft, so deuten gerade sie auf die klimatischen Verhältnisse hin, die sich noch jetzt im Lande finden. Die jetzige Erforschung des Landes würde gar nicht in der Lage sein, mit Hilfe der heutigen Zustände die des Altertums zu deuten und zu verstehen, wenn sich nicht die Zustände im wesentlichen gleich geblieben wären. Zu einem Punkt ist allerdings eine Veränderung eingetreten: der Wald im Westjordanlande ist geringer geworden. Das M. kennt noch größere Bestände an Baumbuchs, als jetzt im Lande vorhanden sind (vgl. Jos 17, 15; Jer 1, 7, 29; Jer 9, 18; 10, 34). Ferner legt die genauere Kenntnis des Ostjordanlandes den Schluß nahe, daß das Gebirge im Westen des

Jordan einfließt, d. h. in sehr alter Zeit, ebenso verwalder sein; in E. m. meastlich, daß mit dem Abnehmen der Bewaldung eine Verringerung des Niederschl. vorhanden gewesen ist; von größerem und deshalb wirksamem Umfang war die Abnahme der Niederschl. im Klima schwerlich sein. Eher läßt sich vermuten, daß sich der Niederschl. der letzten Zeiten gegen früher etwas vermindert hat, daß er scharfer geworden ist. Die Abnahme der mittleren Jahrestemperatur ist deshalb noch nicht anzunehmen.

V. Bewässerung und Fruchtbarkeit. An beständig bewaldeten Orten ist B. arm, und die wenigen, die es hat, lassen sich für die Bewässerung des Landes nicht verwerten. Der Hauptfluß B.s, der Jordan, hat nach dem oben S. 575 ff. Gesagten ein zu tiefes Bett, als daß von dort her etwa Kanäle über das Land schütten könnten. Selbst eine Veriefelung seiner Umgebung konnte mit Benutzung des Jordankwassers nur unter großen Schwierigkeiten durchgeführt werden. In der Geschichte des Landes ist auch kein derartiger Versuch bekannt. Die anderen „Flüsse“, wie der Jisdon und der nahr el-audsche, laufen in tief liegenden Ebenen neben der Küste. Nur die anstößenden Fluren wäre ihr Wasser verwendbar, für das Bergland nicht. In der Küstenebene ist jedoch an Grundwasser durchaus kein Mangel, so daß sich in der Ebene Zonen z. B. nicht selten Sümpfe bilden. Hier handelt es sich daher schon mehr um Entwässerung des Bodens. Im Berglande selbst sieht man sich lediglich auf zwei Bewässerungsmittel angewiesen, auf die Quellen und auf den Regen. Einige Teile B.s sind nun an Quellen durchaus nicht arm. Sie brechen nicht auf den Höhen, sondern meist in den Thälern des Gebirges oder am Fuße der Berge hervor. Am häufigsten finden sie sich in den östlichen Teilen von Galiläa, ziemlich häufig am südlichen und südöstlichen Rande der Ebene Jesreel, zahlreich auch noch in der Umgebung von nabulus (= Tichon, i. Samaria). Von hier ab nach Süden werden die Quellen seltener und zugleich armer an Wasser. Jedoch zeichnet sich die Umgebung von Hebron wieder durch größeren Quellenreichtum aus. Im Norden dieser Stadt findet sich viel Wasser in den Anfängen des wädi el-arrüb und südwestlich von ihr im wädi ed-dilbe; dieser hatte noch im Oktober 1874 auf eine Strecke von 5 km fließendes Wasser. Die Quellen spielen daher in der kleinen und großen Geschichte des Landes eine hervorragende Rolle. Sie sind die von der Natur gewiesenen Orte zur Besiedelung, ihre Benutzung hat oft Anlaß zum Streit unter den nächsten Anwohnern gegeben und ist nicht selten durch genaue Vorschriften für die Bewohner des Orts geregelt, ihr Besitz bedeutet geradezu die Herrschaft über die nächste Umgebung, so daß sie selbst für die Kriegführung im Lande von ausschlaggebender Bedeutung sind (vgl. Bd VIII S. 676, 2—5). Die gegenwärtige Ausnutzung der Quellen ist eine ärmliche. Neben ihnen steht etwa ein steinerner Trog, viel leicht ein alter Sarkophag, zur Tränke für das Vieh. Nur selten ist die Quelle gut gefaßt und ordentlich überbaut, wie z. B. in Nazareth. Aber gar nicht selten sind die Reste von älteren Bauten, die man zu besserer Verwertung des Wassers oder zur Verschönerung des Orts ehemals, besonders zur Zeit der Römerherrschaft, ausgeführt hat. Für eine Sammlung des Regenwassers etwa durch Thalsperren oder in Teichen geschieht gegenwärtig so gut wie nichts. Man behilft sich mit den alten, oft recht verfallenen Teichen, die aus früheren Zeiten sich erhalten haben. Doch wendet man in der Gegenwart die Cisternen, die in großer Anzahl aus dem Altertum vorhanden sind, auf dem Berglande mehr Aufmerksamkeit zu, setzt sie wieder in den Zustand oder legt auch neu an. Ebenso werden die alten Brunnen bisweilen wieder hergestellt. Vgl. über solche Anlagen den Art. „Wasserbau“. Der größte Teil des Regenwassers fließt daher unbenutzt durch die Thäler zum Jordan oder in das Tote Meer, um dort zur salzigen Lauge zu werden, nach Westen dagegen in die Küstenebene, wo es sich als Grundwasser in den Boden vertieft und in der Regel leicht durch Gruben (vgl. 2 Ma 3, 16) oder Brunnen erreicht werden kann. Hieraus ergibt sich, daß die Bewässerung des Berglandes durch Quellen bei weitem nicht ausreicht, und daß gegenwärtig nur wenig geschieht, um die jährliche Regenmenge für das Land zu verwerten. Da nun die Quellen nichts anderes sind als in unterirdischen Kammern aufgespeichertes Regenwasser, das an der Erdoberfläche tritt, so liegt es auf der Hand, daß der Wohlstand des Landes in der Hauptsache doch von den jährlichen Niederschlägen abhängig ist. Bleibt der Regen übermäßig aus, so verarmen die Quellen. Dann leiden Menschen und Vieh (vgl. B. 12, 2) unter dem Mangel, der Boden ist so trocken und hart, daß er nicht bewirtschaftet werden kann. Im Saen ist nicht zu denken, die Ernte schlägt fehl, und ein allgemeiner Hungertod ist die Folge. Dem entspricht es, wenn im AT so häufig von Dürre und Hungersnot im Lande Israels die Rede ist; vgl. 2 Sa 21, 1; 1 Kg 17 f.; Am 4, 7 f.; Jer 14, 2—6. Das Lob des

Landes Dt 8, 7 hat gegenüber der Wüste sein Recht. Im allgemeinen trifft jedoch die Dt 11, 10—12 gegebene Charakteristik des Landes mehr zu, es ist von dem Regen des Himmels durchaus abhängig. Vgl. VI, Pflanzen.

Unter den Quellen P.s befinden sich eine Anzahl Thermen, arab. el-hammi. Die 5 bekanntesten sind die südlich von der Stadt Tiberias gelegenen. Zwei von diesen Quellen sind gefaßt und geben ihr Wasser an Badehäuser ab, die man als das alte Bad und das neue Bad zu bezeichnen pflegt. Das Wasser des neuen Bades mißt  $59\frac{1}{2}$ — $60\frac{1}{2}$ ° C., das des alten 58° C. Eine in der Nähe hervorkommende Quelle hat sogar eine Wärme von 63°. Von den heißen Quellen im Jarmuthale war oben S. 584 f. die Rede. Sie 10 werden von den Eingeborenen gebraucht, entbehren jedoch jeder baulichen Ausstattung. Im Thal des wādi zerka ma'in in Moab brechen auf der Strecke einer Stunde eine Anzahl heißer Quellen hervor, die unter dem Namen hammām ez-zerkā zusammengefaßt werden. Die heißeste hat eine Temperatur von 62,8° C. Sie entsprechen der Kallirhoë des Altertums, bei der Herodes der Große einst Heilung suchte Josephus 15 Bell. Jud. I, 33, 5 § 657; Ant. XVII, 6, 5 § 171. Auch an der Mündung des wādi zerka ma'in ins Tote Meer sind mehrere heiße Quellen neben kalten. Man hat längst darauf aufmerksam gemacht, daß sich diese Thermen in der Nähe der Jordanspalte und des Toten Meeres befinden, und glaubt daher, ihr Aufsteigen mit der Geschichte dieses Einbruchs in Verbindung bringen zu sollen. Die Bruchspalten gingen weit in die Tiefe 20 und veranlaßten das Aufsteigen der im Erdinnern gebundenen Kohlen- und Schwefelwasserstoffe. Rostling und Blandeborn sehen das Hervorbrechen der Thermen an das Ende des Diluviums. Viele Thermen mögen seitdem schon erkaltet sein, und wahrscheinlich setzt sich dieser Vorgang, das Sinken der Temperatur, noch jetzt fort. Zahlreiche Quellen in der Nähe des Jordanthals fallen in der Gegenwart durch ihr warmes Wasser auf, 25 sie sind vermutlich anfangs richtige Thermen gewesen.

Die Frage der Ertragsfähigkeit des Landes ist bereits in dem Art. Ackerbau Bd I S. 135 besprochen worden. Die Meinung ist weit verbreitet, daß P. ein sehr fruchtbares Land sei; sie stützt sich wohl in erster Linie auf die bekannte Aussage des ATs, daß P. 30 ein Land sei, das von Milch und Honig fließt Ex 3, 8. 17; 13, 5; Nu 13, 27; 14, 8 u. c. Freilich läßt sich aus Nu 16, 13, wo die Redensart auch auf Ägypten angewandt ist, schließen, daß man sie bereits in Israel in einem allgemeineren Sinne von jedem Lande gebrauchte, das seinen Bewohnern reichlich zu leben gab. Damit ist aber ihr ursprünglicher Sinn durchaus noch nicht festgestellt. Milch und Honig sind nicht Erzeugnisse des Ackerbaus. Die Milch gehört zur Viehzucht, für P. mehr zur Zucht des Kleinviehs, als 35 des Rindviehs. Der Reichtum eines Landes an Milch besagt nur, daß es vortreffliche Weiden für das Vieh besitzt. Der Honig kommt hier nicht in Betracht als Erzeugnis der Biene; zucht — diese war im Altertum in P. nicht üblich —, sondern ist „wilder Honig“ Mc 1, 6; Mt 3, 4, Honig, der von wilden Bienen in Felsspalten Dt 32, 13; Ps 81, 17 oder in Erdspalten, vielleicht auch in hohlen Bäumen 1 Sa 14, 25 f. bereitet 40 wurde. Sind die Waben eines solchen Baues voll, so fangen sie an zu fließen. Diese Erscheinung, die sich noch heute in P. (aber auch in anderen Ländern) beobachten läßt, erklärt den Ausdruck „das Land fließt von Honig“ aufs Wort. Der „Honig“ hat demnach mit der menschlichen Bearbeitung des Landes gar nichts zu thun. Milch und Honig kann es auch dann noch in einer Gegend geben, wenn ihre regelrechte Bebauung durch 45 Menschen aufgehört hat (vgl. Jes 7, 15. 21—25). Es ist daher schwerlich richtig, wenn man diese Redensart so versteht, als ob sie ursprünglich eine Aussage über reiche Erträge eines Landes infolge menschlicher Bebauung habe machen wollen. Wahrscheinlich hat der Ausdruck seine Wurzel in den mythischen Vorstellungen von einem himmlischen Lande der Götter, dessen Schätze auch auf der Erde überall da hervortreten, wo eine Gottheit gegenwärtig ist oder wohnt; die Beispiele, die H. Wiener im Rheinischen Museum für Philo- 50 logie Bd 57 (1902), S. 177—195 besonders aus der Sage und dem Kultus des Dionysos angeführt hat, weisen deutlich darauf hin. Danach würde die Redensart vermutlich an gewisse natürliche Erscheinungen eines Landes anknüpfen, nicht an die Erzeugnisse, die menschlicher Fleiß dem Boden entlockt. Weiter würde daraus folgen, daß die Beziehung 55 dieses Ausdrucks auf P. viel älter ist als die Geschichte Israels. Er scheint im Altertum nicht nur von P., sondern auch von anderen Ländern gebraucht worden zu sein.

VI. Pflanzen. Des Raumes wegen können Pflanzen und Tiere (s. unter VII) hier nur kurz behandelt werden. Die Pflanzenwelt schließt sich am engsten und deutlichsten an die Bodenbeschaffenheit und die klimatischen Verhältnisse eines Landes an. 60 Sobald der „Frühregen“ (s. S. 589, 54) den ausgedörrten Boden benetzt hat, beginnen die



Pflanzen ihm sein grünes Kleid zu weben, und wenn im Herbst die Zone warmer scheint, so durchflechten es Tausende von Blumen mit ihrer bunten Pracht. Selbst die Felsplatten und Felsrizen erleben ihren Frühling. Aber er ist nicht von langer Dauer. Die brennenden Sonnenstrahlen und der heiße Wüstenwind vertrocknen die blühenden Fels des bunten Gewandes bald; bleiben nur einzelne grüne Flecken übrig, die von den starker hervortretenden Grau des Kalksteins fast verschwinden. Im Herbst und in den kühleren Theilen des Berglandes bleibt dies einseitige Grau Monate lang. Die Farbe der Landschaft, hier und da von einzelnen grünen Bäumen unterbrochen, wo Wasser fließt, da wachsen und blühen selbst im Spätherbst Blumen und Sträucher in üppigem Wuchs. Sonst aber herrscht unter den Pflanzen in der regnerischen und feuchten Jahreszeit ein allgemeines Absterben, bis ein neuer Frühregen sie wieder zum Leben erweckt.

Die Flora des Landes ist reich an Formen und Arten. Die Gegenseite P. in Lage, Oberflächebildung, Bodenbeschaffenheit und Klima bringen es mit sich, daß neben den südeuropäischen Gattungen tropische Arten im Jordantal, aber auch Strepfen und Wüstenpflanzen sich finden. Eine große Anzahl von Pflanzen, die jetzt im Lande wachsen, sind erst im Lauf der Geschichte eingeführt worden. Welche Waldbäume auf der Halbinsel ursprünglich heimisch gewesen sind, wird erst die genauere Kenntnis der Waldungen des Sijerdanlandes lehren. Im Westen des Jordan trifft man einige Waldgruppen am Karmel und in seiner südöstlichen Umgebung, ferner am Thaber und in Obergaliläa. Die Bäume, die sich hier finden, sind zunächst mehrere Eichenarten: die immergrüne Kermeseiche, *Quercus coccifera*, arab. sindjan; die Knervereiche, *Quercus aegilops*, arab. mellul, auch ballot, in Nordsyrien 'aks. Dazu kommt die Terebinthe, *Pistacia terebinthus*, arab. butm; wie sich die ältesten Namen für Eiche und Terebinthe zu den genannten Baumarten verhalten, ist sehr unsicher. Von Nadelholzarten kommen vor die Cyresse (selten), *Cupressus sempervirens*, im Sijerdanlande die Tanne (wahrscheinlich Edelanne), ferner die Seetrande oder Aleppoiefer, *Pinus halepensis*, arab. snobar. Außerdem sind zu nennen Pappeln, *Populus alba*, die *Pistacia Lentiscus* (der Mastixbaum), der Erdbeerbaum, *Arbutus unedo* und *Arbutus Andrachne*, arab. kekab, der wilde Johannisbrotbaum, *Ceratoria siliqua*, arab. eharrüb, die Tamariske, arab. tarfa, in der Nähe des Toten Meeres *Populus euphratica*, eine Art Weispappel, arab. gharab. Die meisten dieser Arten wachsen auch in Buschform und bedecken als Gestrüpp oft bedeutende Strecken, z. B. im ebenen wadi el-'arrüb nördlich von Hebron, auf dem südlichen und westlichen Abhänge des Thaber und am Karmel sowie in seiner weiteren Umgebung. Diese sog. Macchien sind zum Teil die Reste früherer Hochwaldungen; gegenwärtig tragen namentlich die Ziegen, die dort ihre Weide suchen, dafür, daß das Buschwerk niedrig bleibt, so daß nur selten ein Baum daraus in die Höhe wächst. Hier finden sich häufig die *Phillyrea media*, arab. assembläs, der Storax (*Styrax officinalis*), Schwarzderne und Weißderne, der Judasbaum (*Cereis siliquastrum*), die Cistrose (*Cistus*) mit ihrem einst so berühmten Harz, dem Ladanum (2. Gen 13, 11), der Stachys (Genista), Verbeei, wilde Olivenbäume, Myrthen, Kaperstrauch (*Capparis spinosa*) und viele Weidenarten. Die Sümpfe an der Küste, ferner die Quellgegenden des Jordan und die bahrt el-hule sind bestanden mit vielen Arten von Büschen (*Juncus*) und Hebr (*Arundo*), auch mit der Papyrusstaude. An den Bächen wächst häufig der Oleander mit roten und weißen Blüten, auch *Vitex agnus castus* (Abrahamsbaum). Weiden im eigentlichen Sinne giebt es in P. nicht. Eine ziemlich fest geflochtene Kammarbe findet man in einer kleinen Eichenwalde zwischen Haifa und Nazareth, sicherlich auch noch an anderen Stellen; aber es sind Ausnahmen. Daß das Gras zu Heu geschnitten wird, ist nicht unüblich. Es geschieht wohl am unteren Rison in der Nähe von Haifa, aber wegen des feuchten Bodens wird das Heu nicht sehr geschätzt. Dagegen werden gerh. Streden des Landes im Frühjahr zu Matten, die in ziemlich losem Wuchs teils durch perennierende Gräser, besonders durch eine große Zahl von Kräutern und Blumen in ein prächtiges Laub gebildet werden. Liliaceen, Leguminosen, Umbelliferen, Labiaten sind überall vertreten. Wir finden viele Bekannte aus unserer Heimat wieder und auch noch viele neue selbst, so doch ihre nahen Verwandten. Die Herbstzeitlose (*Colchicum autumnale*) und mit der habassaelet des Mts verglichen (s. o. S. 571); doch denken wir an ein Karzäse (*Narcissus Tazetta*). Hyacinthen, Ranunkeln, Tulpen, Anemonen (*Anemone coronaria*) und Adonisrosen (*Adonis palaestina*), Schachteln (*Frideae*), Gelbblumen (*Chrysanthemum*), Geranien und Aukundsblumen (*Orehis*) mischen ihre bunten Farben Blüten unter einander.

Nast neben allen Ortschaften finden sich größere oder kleinere Fruchthaine. In ihnen überwiegt der Ölbaum oder Olivenbaum, arab. zētūn, mit zahlreichen Arten; er hat wahrscheinlich in Syrien seine Heimat, jedenfalls kommen dort besonders starke und schöne Exemplare vor. Außer dem wilden Oleaster giebt es noch einen mit dem Olivenbaum entfernt verwandten Baum oder Strauch, die Ölweide, *Elaeagnus angustifolia*; er wächst gern an Gräben und Hecken (vgl. Esr 8, 15). Der Feigenbaum (*Ficus carica*, arab. schedscherat et-tin) kommt häufiger einzeln vor als in Gruppen. Der Aprikosenbaum (*Armeniaca vulgaris*, arab. mischmisch) ist in P. nicht sehr verbreitet, dagegen werden viele Agrumen-Arten gezogen: Apfelsinenbaum, Citronen- oder Limonenbaum, 10 Pomeranzenbaum, Süßcitronenbaum, Citronatbaum (neuhebr. etrog) und Mandarinenbaum. Die Granathäuser, arab. rummān, tragen besonders große Früchte. Neben Wallnuß-, Pfirsich-, Mandel-, Pistazien- und Quittenbäumen sind die eigentlichen Obstbäume zu erwähnen (Pflaumen, Birnen, Äpfel, Kirschen). Bananen finden sich in den Gärten von Jafa und Akko. Der weiß- und schwarzbeerrige Maulbeerbaum (*Morus alba* und *nigra*, 15 arab. schedscherat et-tūt) und die Sykomore oder der Maulbeerfeigenbaum (*Ficus sycomorus*, arab. dschummēz) sind jetzt nicht häufig. Der edle Johannisbrotbaum ist wegen seines immergrünen dichten Laubes und wegen seiner vollen Krone einer der schönsten Bäume des Landes; seine Schoten werden unter den Treibern Lc 15, 16 zu verstehen sein. Die Dattelpalme, *Phoenix dactylifera*, arab. nachl, ist jetzt mehr 20 Zierbaum, als Fruchtbaum (s. den Artikel „Palme“). Zu den Fruchtobstbäumen gehören auch einige Dornbäume: der sogenannte Dornkronenbaum (weil von ihm die Dornkrone Christi angefertigt worden sein soll), *Zizyphus spina Christi*, arab. nabk, hat kleine apfelartige Früchte; der *Zizyphus lotus*, arab. sidr, mit pflaumenartigen Früchten und *Crataegus monogyna*, arab. za'rūr, mit fleischigen hochroten Früchten und starken 25 Doppelsteinkernen. Über Getreide und Gartenfrüchte s. Ackerbau (Bd I S. 130); über die Rebe s. Weinbau.

Die Gegend der Steppen- und Wüstenvegetation ist das Jordanthal mit der Umgebung des Toten Meeres, der Negeb und die Grenzgebiete des Ostjordanlandes an der Wüste. Sie beginnt jedoch bereits östlich von der Wasserscheide des westlichen Berg- 30 landes. Der Baumwuchs fehlt fast gänzlich. Um so zahlreicher sind die kleinen stacheligen Buschgewächse, „Dornen und Disteln“ nach Luthers Übersetzung. Zu den ersteren zählen das auf dem ganzen Gebirge weitverbreitete *Poterium spinosum*, arab. billān, ferner zahlreiche *Astragalus*-Arten (*Tragant* Gen 43, 11), *Rhammus*, *Paliurus*, *Rubus*, *Zizyphus*. Nicht selten ist der Ginsterstrauch, hebr. עֵשֶׂר 1 Kg 19, 4, arab. 35 retēm, dessen botanischer Name *Retam raetam* ist. Von Wachholder kommen *Juniperus phoenicea* und *J. oxycedrus* vor. Die Beifuß-Arten (*Artemisia*) sind zahlreich. Von Akazien sind zu nennen *Acacia tortilis*, arab. sant, und *Acacia Seyal*, die Schirmakazie, arab. sejal. Über die Rosen von Jericho, über den Balsam und die Sodomäpfel s. Bd IX S. 575.

40 VII. Tiere. Über Esel, Hund, Kamel, Maultier, Pferd, Taube s. die betreff. Art.; für die Haustiere vgl. Viehzucht. — Wie die Flora P.s verschiedenen Himmelsstrichen angehört, so ist es ähnlich mit der Fauna. Die Säugetiere des nördlichen P. sind von denen des südlichen so verschieden, wie man es kaum anderswo auf einem so kleinen Gebiet beobachten kann. Jene gehören zur paläarktischen Region, diese zur äthiopischen 45 Region (d. h. Sinaihalbinsel, Ägypten und Arabien). Einige Arten deuten Beziehungen zu Arabien, Mesopotamien oder Indien an. Die Grenze zwischen den Vertretern der paläarktischen und denen der äthiopischen Region läuft ungefähr vom Südrande des Karmel nach dem Süden des Sees Genezareth. Das Übergangsgebiet dehnt sich nach beiden Seiten hin aus. Von den Säugetieren P.s gehören zur paläarktischen Region 50 das Reh, Damwild, Wühlmaus (*Arvicola*), Zwerghamster, Siebenschläfer, Baumschläfer, Eichhörnchen (arab. sindschāb), Ziesel (*Spermophilus*), Blindmaus (*Spalax Ehrenbergi*), Hermelin, Steinmarder, Sumpfluchs, Dachs und Bär. Zur äthiopischen Fauna sind zu rechnen die Stachelmäuse (*Acomys*), Springmäuse und Rennmäuse, die feiste Sandmaus (*Psammomys obesus*), der schwarzschwänzige Gartenschläfer (*Eliomys melanurus*), Stachelschwein, Klippichliefer (*Hyrax syriacus*, arab. wabr), Steinbock 55 (*Capra bedouin*), Gazelle (*Gazella dorcas*), Wildkatze (*Felis bubastis*), Steppenkatze (*Felis maniculata*), Wüstenluchs (*Felis caracal*), Panther (*Felis pardus*), Füchse (*Vulpes nilotica*), Spitzmaus (*Sorex crassicaudus*), Igel (*Erinaceus brachydactylus*), Schneumon, Ginsterkatze (*Genetta vulgaris*), Wildschwein. A. Nehring glaubt 60 in einigen Säugetieren Vorposten der sogenannten indischen Region zu erkennen, nament-

lich in einer Art von Feldratten (Nesokia); auch jehem. V. mit dem tierlichen vorderindischen Wolfe übereinzustimmen, wie auch das V. zur arabischen Zippe gehören mag, während vom Schatal eine Art nach Agaveh, V. ander nach Indien weist. Kledermäuse sind sehr zahlreich sowohl im Z. als auch im W. Das zahme Schwein wird nur von Christen gehalten, es gilt für unrein.

Ähnlich wie bei den Säugetieren läßt sich auch in der ornithologischen Zugehörigkeit zu verschiedenen Regionen beobachten. Von den Vögeln sind die Anzahl Zugvögel, die P. nur auf der Wanderung berühren; einige von ihnen treten, auch unsere Nachtigal, die im April P. besucht und am Jordan brütet. Man zählt Grasmücken in großer Anzahl von der Sylvia cinerea bis zur S. Hypolaes olivetorum. Die Kohlmeise, der Blauspecht und Zauntenig, die Nachtigal, der Fink (Anthus), der Pirol (Oriolus galbula), der Bürger, die palästinenische Nachtigal oder bulbul, Schwaben, der Fink in zahlreichen Arten, unser Haussperling, zugleich aber der viel schöner aussehende Passer moabiticus, der Ammer (Emberiza hortulana) und der reizende Tropenvogel Cinnerys Oseae am Toten Meer (sonst in Indien und Arabien) müssen genannt werden. Die Staare fehlen nicht, darunter Pastor roseus und Amydrus Tristrami Selater. Das Geschlecht der Raben ist gut vertreten; neben den uns bekannten Vorkommen findet sich Alauda isabellina am Toten Meer und die Wüstenturke, Ammomanes deserti und Amm. fraterculus. Von der gewöhnlichen Schwalbe ist wohl zu scheiden die Thurm- oder Steinschwalbe in mehreren Arten, arab. sis, ein Wandervogel Jer 8, 7, Cypselus apus, mella und affinis. Ziegenmeller, Zeddi (Picus syriacus), Eisvogel, Weibehopf und Kuckuck kommen ebenfalls vor. Raubvögel giebt es recht viele: Eulen, Geier, Adler, Falken, Sperber, Weihe. An Zumpf und Schwimmvögeln sind zu nennen Reiher, der weiße und schwarze Storch, Pelikan, Flamingo, Wildgans, Schwan, Wasserschuh, Schnepfe, Kiebitz, Kranich, Trappe (darunter Houbara undulata am Jordan und Toten Meere), Möve, Sturmvogel und Eisfisch. An der Ostgrenze P.s taucht bisweilen der Strauß aus der arabischen Wüste auf. Aus dem Geschlecht der Hühner kommen vor, abgesehen von dem Haushuhn, das Rebhuhn in den Arten Caccabis chukar (von Kleinasien bis Indien), Ammoperdix heyi und Francolinus vulgaris, die Wachtel und das Birkhuhn, letzteres ebenfalls in mehreren Arten.

An Schlangen zählt Tristram 33 Arten, darunter auch die ägyptische Naja baje (Cobra) und andere giftige, z. B. Daboia xanthina (Indien), Cerastes Hasselquistii (Ägypten); an Eidechsen 14, darunter den warran der Araber, der die Arten Psammosaurus seineus und Monitor niloticus am Toten Meer umfaßt, das Landkrocodil Herodots. Das afrikanische Krokodil findet sich in dem Zumpfe des nah ez-zerkä kurz vor seiner Mündung südlich vom Karmel (Krokodilfluß bei Plinius V, 17). Im Jahre 1902 erlegten die Beduinen dort ein solches Tier, das von der Schnauze bis zur Schwanzspitze 3,20 m maß. Schildkröten giebt es auf dem Lande und im Wasser; auch Kröte und Kröten. Die Gewässer P.s sind sehr fischreich; Tristram zählt 13 Arten, darunter namentlich Karpfen, Schleie, Barbe, Wels, Schleimfisch. Die Angabe des Josephus, daß sich in der Quelle von Kapernaum der Nilsch Coracinus finde Bell. jud. III, 10, 8, bezieht sich inwiefern, als in der bahrat el-hule und in dem See Genesareth, sowie in den benachbarten warmen Quellen Fische vorkommen, die im Nil, z. T. im oberen Nil häufig sind (Clarias macleeracanthus von der Gattung Silurus, Chromis niloticus etc.). Insekten sind, wie in allen wärmeren Breiten, außerordentlich zahlreich, Spinnen, Störche, Wespen, wild. Bienen, Fliegen, Mücken, Flöhe. Unter den Heuschrecken mehr als 10 Arten sind viele unschädlich. Gefürchtet ist noch immer die Wanderheuschrecke (Oedipoda migratoria), die hauptsächlich aus Arabien kommt und durch ihre Massen furchtbare Verwüstungen auf den Feldern und in den Gärten anrichtet (vgl. Vol. I. 11). Die meisten von 11, 22 aufgezählten Arten lassen sich nicht bestimmen. Schmetterlinge (vgl. Bd. 3, 1), ist ein Akt freiwilliger oder erzwungener Ascese (vgl. Bell. jud. III, 10, 8, 11, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100).

VIII. Wege. Die heutigen Verkehrswege des Landes liegen in der Regel noch der Spur der alten Straßen. Sie lassen sich z. T. mit großer Sicherheit bis auf die Zeiten der Römer zurück verfolgen, die besonders seit dem 7. Jahrhundert unter Zertimus Severus ihre vorzüglichsten Straßen mit Meilensteinen auf der besetzten. Zur älteren Zeiten sind wir auf sehr allgemeine Angaben angewiesen. Josephus behauptet

Antiq. VIII, 7, 3f., daß schon Salomo den Wegen in P. seine Aufmerksamkeit geschenkt und die nach der Hauptstadt führenden mit schwarzen Steinen habe pflastern lassen. Obgleich das AT nichts darüber sagt, so mag doch einige Wahrheit in der Behauptung stecken. Denn für seine Kriegswagen mußte Salomo auch einigermaßen fahrbare Wege haben. Gepflasterte Straßen für jene Zeiten anzunehmen, ist gewagt. Wohl ist Ez 10, 17 von der Herstellung eines Pflasters um das Tempelgebäude die Rede, vielleicht Neh 3, 8 von einem Pflastern in Jerusalem; aber das hebräische Wort für Straße führt nicht auf gepflasterte Wege. Nämlich  $\text{סֶלֶסֶל}$ , d. i. eine Kunitstraße, kommt von  $\text{סָלַס$  = aufschütten, erheben; das besagt doch, daß man einen künstlichen Weg durch Aufschüttung herzustellen pflegte. Wenn man der Zukunft eines vornehmen Herrn entgegen-  
 10 sah, dann bereitete man ihm den Weg, indem man die Bahn ebnete, so daß sie keine Anstöße darbot Jer 31, 9 (8), indem man Löcher und Senkungen ausfüllte, Erhöhungen beseitigte Jes 40, 3f.; 57, 14; 62, 10. Solche Wegebauten hielten nur für eine kurze Zeit vor; denn die mächtig fließenden Wasser der Regenzeit zerstören im Berglande leicht  
 15 jede Böschung oder künstliche Ebene, die auf ihrem Wege liegt. Es ist kaum zu erwarten, daß wir von solchen Wegen noch sichtbare Spuren in P. finden. Auch Brücken gab es im Altertum nicht; selbst 2 Mak 12, 13 ist ein sehr unsicherer Zeuge dafür. Dennoch ist nicht daran zu zweifeln, daß es feste Verkehrswege in P. gab; das Kulturland unterscheidet sich dadurch von der Wüste Ps 107, 4, 7; Jer 2, 6. Und wenn man  
 20 Zufluchtsstätten für Totschläger im Lande hatte, so mußten die Wege dorthin doch irgend-  
 25 weise kenntlich sein. Die darauf bezügliche Vorschrift Dt 19, 13 deutet vermutlich nicht an einen Wegebau im technischen Sinn, sondern fordert nur eine Bezeichnung des Weges, so daß niemand ihn verfehlen kann. Man pflegte das zu thun durch aufgerichtete Steine oder durch sorgfältig gelegte Steine Jer 31, 20 (21); so bezeichnet z. B. heute ein Stein-  
 30 bau, der von weitem wie der Rest eines Wartturms aussieht, die Turt im mittleren nähr ez-zerkā (= Nabek). Die Wege selbst waren uralt und folgten den Bahnen, die durch die natürliche Beschaffenheit des Landes selbst gewiesen wurden, durch den Rücken der Wasserscheide, durch gute Quellen, durch bequeme Pässe, durch offene Thäler, durch festen Untergrund. Felsige Abhänge suchte man dadurch wegbar zu machen, daß  
 35 man Treppen auf ihnen ausbauh, so die tyrische Treppe (s. oben S. 558, 4), die Stufen der Davidsburg Neh 3, 15, die Stufen des Küstenweges am Karmel und des Abstieges nach Engedi (s. Bd IX S. 571, 37–44). An den Abhängen der Berge finden wir noch andere Spuren alter Wege, z. B. eine in das Gestein eingebaute Fahrbahn für Wagen, die aus dem Kidrontal bei Jerusalem ziemlich gerade aufwärts zum Gipfel des Oberg's  
 40 führt. Leider läßt sich ihr Alter nicht bestimmen. In persischer Zeit hören wir von einem Wegezoll Est 4, 13, 20; 7, 21; vermutlich wurde er nur auf den großen Handelswegen erhoben und betraf die Waren, nicht die Tiere. Bettler setzten sich gern an den Weg Le 18, 35, auch Huren mit verkleiertem Gesicht Gen 38, 14, 16. Kreuz- oder Scheidewege galten und gelten noch heute als Ziq der Geister und gaben daher Anlaß  
 45 zu abergläubischen Gebräuchen.

Über die einzelnen Wege wird bei den einzelnen Landschaften P.s gehandelt (vgl. Galiläa u. s. w.). Hier sollen nur die großen Verkehrswege, die P. durchzogen, erwähnt werden. Beginnen wir damit an der Nordgrenze des Landes. Über die tyrische Treppe stieg die Küstenstraße aus dem Gebiet der Phönizier in die Ebene von Akko hinab. Ihr  
 45 hohes Alter steht fest durch die Tafeln, die ägyptische und assyrische Könige in die Felswände oberhalb der Mündung des nähr el-keleb nördlich von Beirut haben einbauen lassen (vgl. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten III, 197; Herodot II, 106). Sie setzte sich an die Küste fort, indem sie den Karmel umging, bis nach Jafa, lief von dort wahr-  
 50 scheinlich etwas mehr landeinwärts, um die Sanddünen des Meeresufers zu vermeiden, über Ascalon nach Gaza und erreichte über Napbia, Rhinokerura und die schmale Land-  
 55 zunge zwischen dem Mittelmeer und dem Sirbonissee Ägypten. Eine zweite Straße von Norden her lief wahrscheinlich durch das Trontesthal über Hamath und Kibla (s. oben S. 560, 10) und in der Senkung zwischen Libanon und Antilibanos nach Süden und erreichte über den dschebel ed-dahr die „Thore des Landes“ (vgl. Jer 15, 7). Diese  
 60 Straße läßt sich im einzelnen nicht so bestimmt nachweisen wie die erste. Daß sie diesen Lauf hatte, ist wegen der Lage von Kibla anzunehmen, das weder von Necho II. noch von Nebukadnezar (2 Kg 23, 33; 25, 6 ff.) zum Hauptquartier auf ihren Kriegszügen gemacht worden wäre, wenn es nicht eine direkte Verbindung mit dem Süden gehabt hätte. Ob sich die Straße mit der folgende zu erwähnenden, der via maris der Kreuzfahrer, ver-  
 65 einigt oder sich in südwestlicher Richtung durch Galiläa fortgesetzt hat, ist ungewiß;

vielleicht trifft beides zu. Von Norden her, von Damascus über mehrere Straßen gegen das Gebiet Israels. Abgesehen von dem Wege nach Jericho, der der Quellgebiet des Jordan am südlichen Fuße des Hermon durchschneidet, war es die wichtigste Straße, die von dort durch die aramäische Landschaft Beth Mescha zum Jordan südlich vom See Semehonitis überjhrtritt (heute dschisir benat jehuda) hinaus in die Ebene von Genezar hinabstieg. Sie verlief das Ufer des Semehonitis zum wādi el-hammām, gelangte durch diesen bei dem karn hattin zur Wādi el-hammascheide und durch die Ebene el-battof oder über tur'an nach Meer am jordan. Sie scheint ihr eigentliches Ziel gewesen zu sein, sie hieß deshalb  $\text{עֶבֶר הַיָּם}$  (vgl. Bd I S. 10), die Straße nach dem Meere" (via maris). Außerdem verzweigte sie sich vom karn hattin aus in mehreren Wegen durch das innere Land. Der eine ging vom karn hattin südlich an den östlichen Fuß des Tabor, bog dann nach Westen um und lief über die Ebene Jeseel (oder an ihrem Rande), über das heutige el-beddschun (wahrscheinlich Megiddo, s. Samaria) und durch das angrenzende Hügel-land in die Ebene Zaron, die sie von der heutigen chirbet es-samra aus der Länge nach durchzog, um über Zed (= Lydda) in die vorhin genannte Straße nach Ägypten zu münden. Ein zweiter Arm ging vom Tabor in südlicher Richtung weiter, überstieg den dschebel ed-dahi, berührte dschenin und erreichte über Kaparfotia (heute kefr kud) die Ebene Zaron, wo er sich mit dem ersten Arm vereinigte. Diese beiden Arme stellten demnach die Verbindung zwischen Damasfus und Ägypten her. Von Damasfus lief eine andere Straße südwärts durch das alte Basan, über Mitharoeth Karnaim und Mitharoeth (vgl. Bd II S. 121.), setzte sich über das heutige et-turra und er-remte, dann auf dem Rücken des 'adschlun-Gebirges in gleicher Richtung fort, überschritt südlich von burma den nahr ezzerkā (= Jabbok) und erreichte über es-salt, ein altes Gedor (s. Peräa), nach Westen das Jordantal, nach Osten Nabath Ammon, das spätere Philadelpbia. Wahrscheinlich verzweigte sich von er-remte noch eine östlichere Straße ab, die das spätere Gerasa der Römer berührte, nach Überschreitung des Jabbok zu der Wasserscheide bei adschibehat (s. oben S. 585, 51—54) emporstieg (vgl. Mi 8, 11) und dort vermutlich sich teilte; der eine Zweig ging am Rande des Kulturlandes weiter und führte über ma'an (s. Bd XII S. 243, 58) nach Südarabien, der andere lief über Hesbon, Baal Meen, Nabath Moab und Kir Moab (vgl. den Art. Moab Bd XIII S. 195 ff.) nach dem späteren Petra und nach Elath (Bd V S. 285 ff.). Der erste Zweig fällt in seinem südlicherem Teil wahrscheinlich zusammen mit dem späteren Vines der Römer, der in neuerer Zeit namentlich durch Brunnow und von Tomaszewski nachgewiesen worden ist (Mi und Nachr. des DVV 1898, 34 ff.; 1899, 29), auch mit der jetzigen Straße der Mekkaspilger. Die Zugänge von Süden her erfolgten durch das Gebiet des Negeb. Die Straße von Elath (vgl. Bd XIII S. 694 ff.) ging über die Salzstadt, heute chirbet el-mill, nach Hebron. Von der ägyptischen Grenzfestung im Osten des Delta (s. Bd XII S. 500, 22—29) führte ein Weg in östlicher Richtung nach Gerar und in die Gegend von Mades, bog dort nach Norden um und erreichte über Beerseba die Wasserscheide bei Hebron. Das ist vermutlich der Weg nach Zur Gen 16, 7 (vgl. den Art. Wüstenwanderung). Von Hebron ab folgte er der Wasserscheide über Bethlehem, Jerusalem und Bethel nach Sichern. Von Sichern her, aus der Wüste, kommen zwei Zugänge in Betracht. Der erste von dem alten Duma, der heutigen Dase ed-dschof, durchschneidet über Zalka und Berza (s. Bd II S. 425) das südliche Basan, kreuzte in der Nähe von Edrei (ebend.) die von Damascus kommende Straße und führte in mehreren Zweigen durch den nördlichen 'adschlun an den Jordan hinab, überschritt diesen in der Nähe der heutigen Brücke dschisir el-medschami und wandte sich dann südlich nach Beth Zean, von wo sie teils westwärts über das heutige dschenin in die Ebene Zaron, teils südwestlich nach Sichern, teils südlich nach Jericho führte. Der andere Zugang von Sichern zweigte sich bei el-kahf von dem ersteren ab und erreichte an den Quellen des Arnon in Moab das israelitische Gebiet.

IX. Politische Einteilungen und Statistisches. Über die Zeit bis zum ersten christlichen Jahrhundert vgl. die Artikel Galiläa, Galanit, Judäa, Negeb, Peräa, Philister, Samaria, Trachonitis. Nach der Bewalung des jüdischen Reiches 66—70 wurde das Gebiet des Aufstandes durch eine Verfügung des Kaisers Vespasian die römische Provinz Judäa unter einen praetorischen Statthalter. Als unter Hadrian der letzte Aufstand der Juden 132—135 niederkümpert war, gab wahrscheinlich dieser Kaiser der Provinz den Namen Syria Palaestina und stellte einen konsularischen Legaten an ihre Spitze. Seit Septimius Severus (193—211) wird der einfache Name Palästina üblich. Nachdem auch das Nabataerreich durch Trajan zur

römischen Provinz Arabia gemacht worden war, sind die Grenzen zwischen den beiden Provinzen wiederholt geändert worden. Diokletian (285—305) oder schon Septimius Severus (193—211) erweiterten das Gebiet von Arabia, indem die Städte Philadelphia, Gerasa, Dium, Canatha, Philappopolis und Rhaina mit ihrem Gebiet dazu geschlagen wurden. Dagegen wurde das Gebiet von Petra entweder schon von Diokletian selbst oder bald nach seiner Abdankung mit der Provinz P. vereinigt. Es wurde aber 358 wieder davon getrennt und zu einer eigenen Provinz gemacht, Palaestina salutaris, die den südlichsten Teil von Judäa (den Negeb), das Gebiet von Petra und die südliche Umgebung des Toten Meeres umfaßte. Das übrige P. wurde in der Zeit 395—399 in Palaestina prima und secunda geteilt; jenes entsprach etwa den Landschaften Judäa und Samaria bis zum Karmel, sein Hauptort war Caesarea; dieses umfaßte die Ebene Jesreel sowie Galiläa, jedoch ohne die Küste, die zu Phoenice gehörte, ferner im Osten des Jordan die Gaulanitis und das Land südlich vom Jarmuf, soweit es nicht zur Provinz Arabia gehörte; ihr Mittelpunkt war Scythopolis. Im Anfange des 5. Jahrhunderts erscheint Palaestina salutaris auch unter dem Namen P. tertia. Da diese drei Teile unter einem dux standen, so wurde der Name P. (ohne Zusatz) auch für das Ganze gebraucht.

Als der Kalif Omar Syrien erobert hatte (636 nach Chr.), teilte er es in fünf Militärbezirke (dschund) ein, von denen zwei auf P. fielen, nämlich der dschund filastin und der dschund al-urduun (= Jordan). Der erstere umfaßte den Negeb, Judäa und Samaria im Westen des Jordan bis zur großen Ebene, der zweite Galiläa und das Jordantal bis zum Toten Meer. Man erkennt in dieser Einteilung leicht die römischen Provinzen Palaestina prima und P. secunda wieder; P. tertia war teils dem dschund filastin, teils dem dschund von Damaskus zugefallen. Die Hauptstadt des dschund al-urduun war Tiberias, des dschund filastin zuerst Lydda, dann erramle, das durch den Kalifen Soliman 716 gegründet wurde. Im 10. Jahrhundert zählt Mukaddasi in Syrien sechs Bezirke (iklim); neu ist der Bezirk esch-scharäh mit der Hauptstadt Zoar, er scheint von dem früheren Militärbezirk von Damaskus der Hauptsache nach abgetrennt zu sein. Dieser Einteilung des Landes machten die Kreuzfahrer durch die Gründung des Königreichs Jerusalem ein Ende (1099—1187). Nachdem Saladin und seine Nachfolger die Herrschaft der Musulimen wiederhergestellt hatten, gehörte Syrien dem Namen nach zu Ägypten, tatsächlich aber besaßen es die Nachkommen Saladins und seiner Brüder zu Teilen von wechselndem Umfang. Nach der Darstellung des Dimaschkī um 1300 gehörte P. damals den Königen von Damaskus, von Gaza, von Kerak und von Safed. Um 1351 begegnet man den Bezirken von filastin mit der Hauptstadt Jerusalem und von Haurān mit der Hauptstadt Tiberias. 1517 machte der türkische Sultan Selim I. der Herrschaft der ägyptischen Mameluken ein Ende, Syrien und P. wurden nun von Konstantinopel aus regiert. Im Lande selbst walteten die berücktigten türkischen Paschas, nach denen die Provinzen den Namen Paschalik erhielten; ihre Sitze waren Damaskus und Aleppo, später auch Akko. Der türkische Grundsatz, dem Vandalen große Freiheiten zu gewähren, führte viele Unregelmäßigkeiten, sogar die Bildung kleiner unabhängiger Fürstentümer herbei, wie die Herrschaft des Drujen Faehr ed-din 1595—1631 und des Beduinen Zahir el-'amr etwa 1750—1775. Von 1832 bis 1840 stand P. (und Syrien) unter der Herrschaft Muhammad 'Ali's von Ägypten, dessen Zehn Ibrahim Pascha die Türken mit glänzendem Erfolge zurückgeschlagen hatte. England und Österreich verhalfen jedoch dem türkischen Sultan wieder zu seinem früheren Besitz. Die politische Einteilung P.s ist gegenwärtig folgende. Der südliche Teil des Westjordanlandes um Jerusalem bildet das Mutesarriflik Jerusalem; der mutesarraf, etwa unserem Kreishauptmann oder Regierungspräsidenten entsprechend, verkehrt seit 1873 direkt mit der Pforte in Konstantinopel. Die Nordgrenze läuft bei sindschil in der Nähe des wādi der ballūt. Der übrige Teil des Westjordanlandes gehört zu dem 1888 neu begründeten Wilājet von Beirut, nämlich die Sandschaks von Nabulus und von Akko, an deren Spitze je ein mutesarraf steht. Das Ostjordanland gehört zu dem Wilājet von Damaskus. Der nördliche Teil, das Sandschak Haurān, dehnt sich aus bis zum nahr ez-zerkā und hat seinen Mittelpunkt in schēch sa'd an der Ostgrenze der alten Gaulanitis. Der südliche Teil ist das Sandschak ma'an; es ist 1894 aus dem Bezirk es-sah und den nördlichen Teilen des Wilājet Hedschāz neugebildet worden. Der mutesarraf hat seinen Sitz in el-kerak.

Der Umfang der genannten türkischen Verwaltungsbezirke deckt sich ungefähr mit den Grenzen P.s, wie sie in diesem Artikel angenommen wurden; nur geht das San-

dschaf ma'an im Süden bis nach Mita (= Elath) nicht unweitlich darüber hinaus. Nach Guinet a. a. O. umfassen die genannten Bezirke in 1900 85.191 km mit 607.087 Einwohner. Bringt man nun die Bezirke südlich von el-Kerak, nämlich tafile und ma'an, mit 10.000 □km und 67.960 Einwohnern in Mita, so bleiben 75.191 □km mit 559.127 Einwohnern. Das wäre die Größe und die Bevölkerung des gegenwärtigen P. in dem Umfange, der für diesen Artikel in Betracht gekommen ist. Die Zahlen beruhen auf Schätzung, dürfen also nicht als sicher angegeben werden. Die Einwohnerzahl P.s ist ohne Zweifel in den Jahrhunderten der römischen Herrschaft und des Anfangs der arabischen Herrschaft größer gewesen; jene Zeiten waren wohl die besten für P., die es überhaupt gegeben hat. Wie hoch sich die Bevölkerung P.s in den früheren Jahrhunderten belaufen hat, läßt sich durchaus nicht berechnen. Es fehlen uns dazu die Mittel. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie bedeutend höher als jetzt gewesen ist.

Guthc.

**Palamas, Gregorios**, berühmter griechischer Mystiker im 14. Jahrhundert, gest. 1359. — Literatur. a) Quellen: *Ἱστορίαι τοῦ Κωνσταντίνου* 15 *ἱστορίαι βιβλία δ'. Νεκηγόρου τοῦ Γρηγορίου συντάξις ἱστορίαι*. Von beiden Werken ist die Bonner Ausgabe benutzt. *Φιλοθέου λόγος ἐννομιωτικὸς εἰς τὸν ἐν ἀγίοις πατρίσι Γρηγόριον ἀγ. Θεσσαλονίκης τὸν Παλαμά*. MSG 151, S. 551—656. *Νέκρον ἐννομιωτικὸν εἰς τὸν — Γρηγόριον — τὸν Παλαμά*. MSG 151, S. 655—674. Von dem Entomion des Philotheos hat Athanasios Parios (s. Bd II dieses Werkes S. 205 f.) einen sehr brauchbaren 20 volksgriechischen Auszug in seiner Schrift *Ὁ Παλαμάς ἐκείνος*, Wien 1785 gegeben, der von Nikodemos Hagiorites (s. Bd XIV dieses Werkes S. 62) in sein *Νέον ἐκλόγιον*, Benedig 1803 aufgenommen ist. b) Bearbeitungen: Dositheos von Jerusalem, *Τόμος ἀγάτης*, Jassy 1698, Prolegomena S. 1—114. Mich. Le Quien, *Oriens Christianus II*, Paris 1710. Fabricius, *Bibl. Graeca*, ed. Harl. XI, S. 494—506. *Νεζόδημος ὁ Ἀνωστήνης, Ἀπολόρη* 25 *ἀσματοῦν καὶ ἐννομιωτικὸν τῶν ὁσίων καὶ Θεολόγων Πατέρων ἡμῶν, τῶν ἐν τῷ Ἀγίῳ, Ὁσεί τοῦ Ἀδῶ διαλαμπρότων*, Hermupolis 1847. *Κωνσταντίνου τοῦ ἐκ Οὐζοπόλεως ἐκδόχου, ἀρχιδιάκονα, ἐκδ. Σοφ. Κ. τοῦ ἐκ Οὐζοπόλεως*, I, Athen 1862, S. 569—573. Andr. C. Demetropoulos, *Gracia orthodoxa*, Leipzig 1872. F. J. Stein, *Studien über die Hesychnen des 14. Jahrhunderts in der Österreichischen Vierteljahrschrift für lath. Theologie*, Wien 1873 30 (19. Jahrgang). M. J. Gedeon, *Πατριάρχαι αἰώνες* 36—1884 bei Lorenz und Reil in Konstantinopel s. a. Ehrhard bei Krumbacher, *Gesch. der byz. Literatur*, 2. Aufl. 1897.

Gregorios Palamas hat schon in dem N. „Hesychnen“ (Bd VIII, S. 11 ff.) als Vorkämpfer der Mystiker in der hesychastischen Bewegung seine Stelle gefunden. Hier ist von seiner Person und seinem sonstigen Wirken zu handeln. Es ist seltsam und 35 wohl von der allgemeinen Antipathie gegen die Hesychnen nicht unabhängig, daß das Leben dieses Mannes, der zweifellos zu den großen religiösen Naturen gehört, von den Abendländern, selbst von den Neueren, nur unzureichend dargestellt ist, obwohl Migne die Quellen längst zugänglich gemacht hat. Wir sehen es daher als unsere Hauptaufgabe an, das Versämte nachzuholen. Es ist dabei auszugehen von dem Entomion des Philotheos, 10 der nicht allein Zeitgenosse des P. gewesen, sondern mit ihm auch noch auf dem Athos zusammen der Askese obgelegen hat (Gedeon a. a. O. 428). Dabei ist er ein Schriftsteller von Ruf. Und wenn er auch ein theologischer Parteigänger des P. war, so wird das nicht den Wert seiner genauen chronologischen Angaben aus dem Leben seines Helden beeinträchtigen, von dem auch viele persönliche Züge erzählt werden. Mantaluzenos und 15 Gregoras bringen den P. und sein Wirken zwar in einem größeren Zusammenhang, und sind daher für das Verständnis seiner Zeit unentbehrlich. Dementsprechend aber tritt das Persönliche mehr zurück. Was sie indessen davon bringen, läßt sich in den Hauptpunkten mit den Angaben des Philotheos vereinigen.

Für die Chronologie des Lebens des P. bietet sich als sicherer Ausgangspunkt der 20 Termin, an dem P. zum Erzbischof von Thessalonich ernannt wurde. Das geschah unter dem Patriarchen Jsidor (Kantak. IV, 15; Gregoras XV, 12), der vom 17. Mai 1347 bis zum 2. Dezember 1349 regierte (Krumbacher a. a. O. S. 1119). Und zwar ernannte ihn Jsidor *εὐθὺς* nach seiner eigenen Thronbesteigung (Philotheos MSG 151, S. 613), also jedenfalls 1347, wie auch Demetropoulos annimmt. P. hatte diese Stelle 12<sup>1</sup> Jahre 35 und zwar bis zu seinem Tode inne (Phil. a. a. O. 635). Der letztere erfolgte demnach 1359. Auf dieses Jahr läßt auch Gregoras schließen, wenn er am Ende seines Werkes das Ableben des P. berichtet (XXXVII, 39). Sein Werk endet nämlich mit dem Jahre 1359. Nach dem Berichte des Philotheos 63 Jahre alt geworden, muß P. dann 1296 geboren sein (Phil. ebenda), und sein Vater starb 1301, als der Sohn sieben Jahre 40 zählte (Phil. 558). Die Zeitfolge seines Lebens von da an ordnet sich, wenn wir

weiter davon ausgehen, daß er ein Mann von 30 Jahren war, als er in die Skete, d. h. ein Mönchsorf bei Berrhöa eintrat (Phil. 571). Das war demnach im Jahre 1326. Er kam damals vom Athos und zwar aus der Skete Glessia, die auch bei Miklosich, Slavische Bibliothek (Wien 1851 S. 162), erwähnt wird, wo P. bereits zwei Jahre gewesen, wo er also 1324 eingetreten war (Phil. 569—570). Er war damals Schüler des „berühmten“ Asketen Gregor von Byzanz. Vordem hatte er drei Jahre im Kloster Laura als Reinobiat zugebracht, von 1321—1324, nachdem sein geistlicher Lehrer Nikodemus, der vom Aurentiosberge gekommen und auf dem Athos zu den Mönchen von Vatopadi gehört hatte, gestorben war. Ihm hatte P. drei Jahre gedient und das war sein Anfang auf dem hl. Berge. Er hatte diesen also 1318 betreten. Auf der Reise von Konstantinopel bis dorthin hatte er sich den Winter zuvor angeblickt mit der Befehung der Massilianer beschäftigt. Im Jahre 1317 hatte er demnach die Welt verlassen (Phil. 562—566). Er zählte damals 21 Jahre. Dies stimmt auch mit der anderweitigen Angabe des Philotheos, daß P. das Ephebenalter überschritten hatte, als er dem Mönchtum sich zuwandte. Kehren wir nun zum Jahre 1326 zurück, in dem P. die Skete von Berrhöa aufsuchte, so blieb er hier mit zehn Gefährten fünf Jahre lang in einem eignen Kellion. Dann kehrte er wieder nach dem Athos zurück (Phil. 574). Nach zwei Jahren, 1333, begann er dort zu schriftstellern. Seine Erstlingschrift war das Leben des Hagioriten Petros. Bald wurde er zum Protos des hl. Berges gewählt, eine Würde, die er aber bald wieder niederlegte (Phil. 581). Doch lange sollte er der Ruhe nicht genießen, denn es begannen nun bald die Streitigkeiten mit Barlaam. Gegen diesen wählten ihn seine Mitmönche geradezu zum Vorkämpfer. Drei Jahre weilt er darum in Thessalonich. Der Streit verschärfte sich bekanntlich bald so, daß 1341 bereits die erste oder die zweite Synode in der Sache stattfand (Phil. 599. 602). Zugleich entbrannte der Bürgerkrieg zwischen Kantakuzenos und den Paläologen. Der Verdacht, es mit jenem zu halten und vielleicht auch das zeitweilige Unterliegen der Hephästen (Synode von 1345), brachte den P. ins Gefängnis, wo er nach Boivins Erzrepten (Gregoras Werke, 3. Bd. S. 1281) zwei und nach Philotheos, der sich allerdings unbestimmt ausdrückt, vier Jahre festgehalten wurde (Phil. S. 610). Sicher war die Haft 1347 zu Ende, als P. für Thessalonich ernannt wurde, vielleicht schon 1346 (Kant. III, 100). Es wird nun von den meisten Darstellern bestritten, daß P. sein Erzbistum angetreten hat. Auch Ehrhard (a. a. O.) läßt es noch unbestimmt. Wichtig ist, daß er zunächst von den damaligen Gewalthabern der Stadt, Alexios Metochites und Andreas Paläologos, den Feinden des Kantakuzenos zurückgewiesen wurde (Kant. IV, 15; Greg. XV, 12). Auch Philotheos will dieses so wenig verschweigen, daß er vielmehr noch von dem Mißlingen eines zweiten bald folgenden Versuchs seitens des P., seine Bischofsstadt zu erreichen, berichtet. Der Patriarch hieß ihn dann in kirchlicher Funktion nach Lemnos gehen (Phil. 616). Bald aber gelang es ihm, sein Bistum anzutreten. Seine Gemeinde holte ihn sogar feierlich ein (Phil. 617). Es ist nicht abzusehen, wie Philotheos eine solche Angabe etwa erfunden haben sollte. Auch Gregoras setzt, wo er später von P. spricht, voraus, daß dieser in Thessalonich sich aufhielt. Und die erste der bei MSG 151 S. 1 abgedruckte Homilien des P. führt die Überschrift: „Περί της προς άλλήλους ειρήνης. Πυθείσα μετά τούτην ήμέραν της προς Θεσσαλονίκην επιδημίας.“ Ihr Inhalt läßt den eben beendigten Bürgerkrieg noch deutlich empfinden. Von Thessalonich aus suchte P. die letzte entscheidende Synode in Konstantinopel von 1351 (Phil. 621, Kant. IV, 23). Widrige Umstände ließen ihn aber erst drei Monate nach Beendigung der Synode nach seiner Metropole zurückkehren. Ein Jahr später erkrankte er schwer, wovon auch Gregoras und zwar von Thessalonich aus Nachricht erhielt (Greg. XXVIII, 12). Raum genesen, wurde er vom Kaiser zu diplomatischer Verhandlung nach der Hauptstadt gerufen, an der Küste Kleinasiens aber von Seeräubern abgefangen und ein Jahr festgehalten, wohl von 1353—1354 (Phil. 627, Greg. XXIX, 6f.). Endlich losgekauft, blieb er eine Zeit in Konstantinopel, wo er gegen die Lateiner schrieb (Phil. 627). Drei Jahre nach seiner Heimkehr trat er mit neuen Schriften gegen Gregoras auf. Im vierten machte sich sein altes Leiden (Darmkrebs?) wieder bemerkbar und führte dann schnell zum Ende (Phil. 635), was Gregoras als ein Gottesgericht ansah (XXXVIII, 39). Auch diese chronologischen Angaben widersprechen dem nicht, daß P. 1359 starb.

Tragen wir nun in dieses chronologische Schema einige Nachrichten aus dem Leben ein. P. entstammte einer vornehmen anatolischen Familie. Sein Vater war kaiserlicher Rat in Konstantinopel. Im Elternhause herrschte tiefe Religiosität. Der Vater nahm



vor seinem Ende sogar das Mönchsgewand (Phil. 588). Vor seinem Tod, erhielt der kleine P., dem Unterstützungen vom Hofe zu teil wurden, eine geistliche Ausbildung, wenn er auch nicht am Hofe erzogen wurde (Skan. II. 330). Seine Tugenden begeisterten ihn die Mönche, namentlich die Hagioriten, wie denn einer von ihnen, der katalanische Bischof von Philadelphia, Matarios Christophalos den kleinen P. zum Mönch einführt (Phil. 561). Seine beiden Brüder folgten ihm ins Kloster. Der jüngere, Theodosios, starb dann, als sie in Verbera waren. Auch sein Bruder Epicharis und Theodote scheinen der Askese sich gewidmet zu haben. Von dem kleinen P. bis zu deren Ende in einem innigen Verhältnis (Phil. 571 ff. 594). Ent von ihnen war wie der Bruder Gregorios eine ekklesiastische Natur. Diesem in der Mitte zum zweiten Heimat geworden. Immer hat es ihn im Leben wieder noch den gezogen. Sie hat er auch schon bei seinen Lebzeiten angeblich Wunder gethan. Namentlich sah er banna Visionen. So schaute er die Erhebung des Hagioriten Matarios auf den Thron von Thessalonien 11 Jahre voraus (Phil. 579). Visionen leiteten ihn auch bei allen arbeitsamen Entschlüssen seines Lebens. Auch bei und nach seinem Tode geschahen angeblich seltsame Zeichen und Wunder, so daß er schon unter dem Patriarchen Philotheos als Heiliger verehrt wurde. Ihm wurde der 14. November, sein Todestag, gefeiert, der übrigens in die Menäen nicht aufgenommen ist. Sein Bild wurde an heiliger Stätte aufgestellt (Phil. 648).

Die Bedeutung des P. kann man nicht leicht zu hoch ansetzen. Er hat die quietistische Mystik in die griechische Kirchenlehre eingefügt und die lateinische Scholastik vom Oriente abgewehrt. Neben Markos Eugenikos ist P. die wirkungsvollste Gestalt der späteren griechischen Kirchengeschichte. Wie er von seinen Zeitgenossen eingeschätzt wurde, kann man schon daran erkennen, daß Gregoras sein großes Geschichtswerk im Grunde gegen P. geschrieben hat. Die römische Kirche denkt seiner noch jetzt mit demselben Unwillen, daß der Herausgeber der Patrologia sich wegen des Abdruckes der Werke Palamas' entschuldigen zu müssen glaubt (MSG 151 S. 551).

Die meisten seiner äußerst zahlreichen Schriften sind nicht herausgegeben. Außer bei Fabricius und Montfaucen findet man sie bequem MSG 150, S. 771 ff. angegeben. Die gedruckten scheiden sich in verschiedene Gruppen. Gegen die Lateiner und zwar gegen deren Lehre vom hl. Geist sind gerichtet die *λόγοι ἀποδεικτικοὶ δόο*, die Nikodemus Metaxas 1627 herausgegeben hat (Göttinger Universitätsbibliothek mit dem Zeichen: Patr. Graec. 597). Ebenso die *Ἀντεπιγραφαὶ* zuletzt bei MSG 161, S. 211 ff. Mehr ist von seinen beschastigten Schriften bekannt und zwar der Dialog Theophanes, zuerst bei MSG 150, S. 909 ff., die Abhandlung *Περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν* (ebenda S. 1013 ff.); *Περὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων* (ebenda S. 1101 ff.); *Περὶ προσευχῆς καὶ καθαρότητος καρδίας κατὰ τὰ γ'* (ebenda S. 1117); die *Κατὰ τὰ γ' ἡσυχάζοντων ἡθικά τε πρακτικά ο'*, eine sehr instructive Schrift, aus der ich nur, um seine richtige Beurteilung der Philosophie zu zeigen, das Wort anführe, daß *τὸ εἶδέναι τὴν αἰσθητικὴν ἐξελίξαι ὁ ἀνθρώπος παρὰ τὸ θεῶν, πᾶσαν ἐπεσφαιρεῖ τὴν κατ' ἐξέλιξιν* (die alten Philosophen) *σοφίας* (a. a. S. 1137). Besonders aber sind die praktischen Arbeiten des P. hervorzuheben, unter denen die 43 Homilien (MSG 151, S. 1 ff.) den ersten Platz einnehmen. Sie zeugen in einfacher allgemeinverständlicher Sprache unter reicher Bemerkung der Schrift von dem evangelischen Ernste des Mannes. Ohne viel Theologie zu bringen, drängt er auf Glauben, den er keineswegs nur intellektuell faßt (S. 93), Nachsichtliche, Bekämpfung der Leidenschaften, indem er zugleich das Fasten, Almosengeben und das Gebet als Mittel des sittlichen Lebens darstellt. Eine starke Zehnucht nach dem ewigen Leben geht durch alle hindurch. Auch die Erklärung des Dekalogs (MSG 151, S. 1089) ist einfach und nüchtern. Ein hagiographischer Versuch, das Leben des Hagioriten betrie, wurde schon oben erwähnt. Eine gute Würdigung der allgemeinen Schrift: *Prosopopoeia animae accusantis corpus etc.* (MSG S. 959 ff.) Theol. 1885, S. 931. Im übrigen verweise ich auf die bibliographischen Angaben bei Ehrhard S. 101, wobei ich bemerke, daß die von Simonides veröffentlichte Hemisphäre d. 18. Jhdts. von Wagn. gedruckt ist.

Ph. Meyer

**Palaeario**, Monio (Palaearius; eigentl. della Paglia, dei Pagliaricci, Antonio, ital. Humanist, gest. 1570). Literatur: A. Zeln. S. 117 v. De antiquarum humanitatis o. S. u. S. 8°; dazu: Lugduni apud Gryphum 1570, 8°; Oratibus ad senatum Populumque Lucenses, Luciae apud Basdragum, 1571, 1°; Actio in Pontificio Rom. et eorum asseclas, typis Voegolianis, 1606, 8°; Briefe an Elbert in den Letztere volgum

- gi div. nobil. huomini, Venezia 1545; Epistolae etc. ed. Grauff, Bern 1837; Brief von 1545 an die deutschen und Schweizer Reformatoren, bei Schelhorn, Amoenit. hist. eccl. et lit. I. 448; auch von Jllen herausg., Leipzig 1832, 4°. Una lettera e sette poesie ined. di A. P., mitgeteilt von M. della Torre, Riv. Crist. 1899 (Florenz), S. 117—132. Sein Testament bei Dini, Arch. stor. it. 1897, S. 26 ff. (j. u.). Auszug aus j. Prozeß bei Fontana (Arch. stor. della Soc. Rom. 1896, S. 163 ff. j. u.). — Gesamtausgaben: Aonii Palearii Verulani Opera. Epistolarum l. IV. Orationes. De animarum immortalitate. Lugduni, Seb. Gryphius 1552, 8°; dasj. Basel, bei Spörin, 8°; dasj. ebd. bei Th. Guarini, 8°; Aonii Palearii Verulani viri eloquentissimi opuscula doctissima etc., Breae, Typis Th. Villeriani, a. 1619 (diese Ausgaben enthalten die „Actio“ nicht). Aonii Palearii Verulani Opera. Ad illam editionem quam ipse auctor recensuerat et auxerat excusa. Nunc novis accessionibus locupletata. Amstelodami, apud H. Wetstenium, 1696, 8°. Aonii Palearii Verulani Opera. Recensuit et diss. de Vita fati et meriti A. P. praemisit Fr. A. Hallbauer, Jenae, Buch, 1728.
- 15 B. Bearbeitungen: De vita, fati et meriti Aonii Palearii von Hallbauer in der Ausgabe der Opera, Jena 1728; Gurlitt, Leben des A. P., eines Märtyrers der Wahrheit, Hamburg 1805, 4°. Notizen über P.s Leben und litter. Thätigkeit enthält auch die Westjeinsche Ausgabe j. o. — Vgl. ferner McCrie, History of the Reformation in Italy, sowie die Einleitung zu Wabingtons Ausgabe des „Benefizio“; Mrs. Young, The life and times of Aonio Paleario, or a history of the Italian Reformers in the XVI. century, 2 Bde, Lond. 1860; Bonnet, Jules, Aonio Paleario, Etude sur la réforme en Italie, Paris 1862 (deutsch von Merschmann, Hamburg). Bladburn, A. P. and his friends (Philadelphja 1866); Des Marais, A. P. (Roma 1885); Dini, A. P. e la sua famiglia in Colle di Val d'Elsa (Arch. stor. ital. ser. V, t. XX, 1897, S. 1—32); Fontana, Sommario del processo di A. P. in causa di eresia (Arch. stor. della Soc. Rom. 1896, S. 151—175); della Torre, Una lettera di A. P. (j. o.).

Dieser ausgezeichnete Humanist wurde um 1500 in Veroli in der römischen Campagna geboren. Sein neuester Biograph, der unter dem Namen Des Marais verborgene Marchese Bisteti in Veroli, giebt 1503 an, und Dini a. a. O. S. 5 N. 1 erklärt sich damit einverstanden, obwohl die Aussagen im Prozeß schwanken. Früh verwaist, verdankte er seine Erziehung dem Giovanni Martelli, sowie dem Bischof Emilio Zilonardi, denen er stets ein dankbares Andenken bewahrt hat. 1520 verließ er die Heimat, um in Rom zu studieren, wo Leo X. hervorragende Humanisten um sich und als Lehrer an der Universität versammelte. Als die Schar derselben sich bei der Plünderung der Stadt durch das kaiserliche Heer 1527 zerstreute, verließ auch P. Rom, nicht ohne eine Reihe von dauernden Beziehungen gewonnen zu haben. Sadoletto, Calcagnini, Mauro Arcano, Frangipani, Bernardo Massei u. a. begegnen von nun ab als seine Freunde bzw. als die Adressaten seiner Briefe. 1529 finden wir ihn in Perugia bei dem dort anwesenden Zilonardi, dann Ende Oktober 1530 in Siena. Freunden in der Heimat meldet er seine Ankunft; wie die reizend gelegene Stadt von Parteilungen zerrissen werde und die Beschäftigung mit den Wissenschaften darunter leide, hebt er hervor. Und doch sollte er hier später, nachdem er noch Florenz, Ferrara und Paduas Humanisten kennen gelernt, eine erfolgreiche Thätigkeit als Lehrer entfalten. Es schlossen sich ihm einige edle Jünglinge an, und eine glänzende Rede, welche er zur Verteidigung des mehrerer Vergehen während seiner Verwaltung beschuldigten Antonio Bellanti hielt, war von Erfolg und verschaffte ihm Ruf (es ist die zweite in der Baseler Ausgabe). Schon damals war ein Teil seines großen religiösen Lehrgedichtes „De immortalitate animarum“ vollendet; 1536 ist dasselbe, dem Bischof P. P. Bergerio gewidmet, auf Veranstaltung des Kardinals Sadoletto in Lyon gedruckt worden. Das Gedicht besteht aus drei Büchern: das erste giebt Be-

30 weise für das Dasein Gottes, da dieses das Fundament für den Unsterblichkeitsglauben bildet; das zweite und dritte bringen spezielle Argumente aus dem Bereich der Philosophie und der Theologie bei; den Schluß bildet eine farbenreiche Beschreibung der Wiederkunft Christi zum Gericht und der Scheidung der Bösen und Guten. Das in Hexametern verfaßte Poem zeigt zwar eine unbedingte Herrschaft über die Sprache, schließt sich aber ganz dem Geschmacke der Zeit an und verrät wenig Originalität in der Gedanken-

45 entwicklung. Daß ein Sadoletto, Bembo u. a. den Dichter mit Lob überhäuften, kann für unser Urteil nicht bestimmend sein. Jedoch sei bemerkt, daß P.s Gedicht noch 1776 einen italienischen Übersetzer in dem Abte Pastori in Venedig gefunden hat.

Mittlerweile hatte P. nach kurzer Unterbrechung sein Amt als Erzieher der Söhne jenes Bellanti in Siena weitergeführt; er glaubte mit Sicherheit auf die Übertragung einer Lehrstelle an der Universität hoffen zu dürfen. Schon hatte die benachbarte Stadt Colle im Elsaale ihm das Bürgerrecht verliehen. Dort in der Nähe in Cercignano er-

warb er ein kleines Landhaus, auf welchem er, seit 1537, in einem trefflichen Mädchen aus Colle, aus der Familie Guidotti, verheiratet, die glücklichen Jahre seines Lebens verbrachte. In diese Zeit fällt auch ein Umbruch in seinen kirchlichen Anschauungen, der sich zwar seiner Entstehung und allmählichen Entwicklung nach auf ein Stadium entzieht, dessen erstes Symptom aber 1512 zu Tage trat in der ersten Anklage auf Ketzerei, welche bei der Signorie in Siena gegen B. erhoben wurde. Zehn Jahre, an ihrer Spitze ein Otto Melius Cotta (Orlando Marescotti?), zogen vor den Pöbel des Bischofs Bandini und verlangten seine Verurteilung. Vergebens vermittelte der Kardinal Sadoletto, welcher im September 1512 nach Siena kam, die Sache niederzublazen; es war die Zeit kurz nach der Gründung des S. Uffizio in Rom, die Gemüter waren allenthalben in Aufregung — auch Siena sollte seinen „Glaubensakt“ haben. B. erschien vor dem unter Vorsitz des Governors Francesco Sfondrato versammelten Glaubensgerichte. Als Anlagematerial hat man vornehmlich eine italienische Schrift von ihm verwendet, die er selbst als „*Libellus de morte Christi*“, 1512 verfaßt, bezeichnet und deren Titel nach dem Auszug aus seinem Prozeß bei Xentana S. 161 (doch vgl. S. 165 u. oben) genauer lautete: „*Della pienezza, sufficienza et satisfatione della passione di Christo*“. Die Schrift wurde mit dem *Trattato utilissimo del Benefizio di Cristo* verwechselt — vgl. m. Abhandlung 386 I (1877), S. 575–576.

In einer meisterhaften Rede (*Pro se ipso*) wies B. die Beschuldigungen zurück: nicht Ketzerei, sondern dankbare Verehrung Christi, von dem allein das Heil komme, habe er gelehrt; solle er dafür den Tod erleiden, so könne ihm nichts Erwinzelteres widerfahren — *neque enim puto christianum esse hoc tempore in lectulo mori*. Auch auf die Vorwürfe der Gegner, daß er es mit den Lehren der Deutschen halte, geht er ein: in den Schriften der deutschen Theologen, eines Eckelampadius, Luber, Pomeranus, Buser, Erasmus, Melancthon sei vieles, dem niemand seine Bestimmung versagen werde, es seien von ihnen Gedanken und Erklärungen der ältesten Kirchenväter, der Griechen und Lateiner, wiederholt — *in his quae sunt ex commentationibus sumpta, qui Germanos accusant, Origenem, Chrysostomum, Cyrillum, Irenaeum, Hilarium, Augustinum, Hieronymum accusant*. Nachdem er so sich verteidigt, greift er die Gegner selbst an: die Bücherzensur bezeichnet er als einen „gegen alle Schriftsteller gezüchteten Dold“; das Vorgehen der Inquisition gegen den berühmtesten Sohn Sienas, Bernardino Ochino, welches eben die Herzen aller bewegte, verurteilt er auf das entschiedenste. Endlich zum Schluß ruft er das Zeugnis zahlreicher edlen Männer aus Colle und aus Siena für seine Unschuld an. Der Eindruck der Rede war gewaltig — der Governatore und die Richter sprachen B. frei. Aber seine Anstellung in Siena wußten die Gegner nach wie vor zu verhindern — 1516 endlich erhielt er einen Ruf als Professor nach Lucca, dem er gern Folge leistete.

Wenn ihm nun die Schrift „*Von der Wohlthat Christi*“ abgesprochen werden muß (vgl. auch Bd IX, S. 542, 7 ff.), so gehört dagegen dem Aufenthalte in Siena eine andere an, deren Charakter genugsam durch ihren Titel bezeichnet wird: „*Actio in Pontifices Romanos et eorum assecclas*“. In 20 Theesen (*testimonia*) entwickelt B. diese „Anklage“. Das reine Evangelium — so führt er aus — sei nicht zu finden in der Tradition, auch nicht in den römischen Lehren und Einrichtungen, sondern in der paulinischen Rechtfertigungslehre, überhaupt in der heiligen Schrift, deren Ansehen die päpstliche Schmälerei, in den Worten Christi, welche jene gering schätzen, sowie den Lehren und Einrichtungen der Apostel, welchen jene die eigenen Bestimmungen entgegensetzen. Gestützt auf das heilsame Selbstzeugnis der hl. Schrift und den Beweis des Geistes und der Kraft will er diese allein als Norm gelten lassen (These 1–12). Von den römischen Irrthümern werden sodann (These 13–15) drei einzeln behandelt, und es tritt hier ein bemerkenswerther Fortschritt gegenüber dem Standpunkte zu Tage, den noch „*De immortalitate animarum*“ einnimmt, wenn als erster dieser Irrthümer die Lehre vom Fegfeuer beseitigt wird, der er dort noch gefolgt ist. Der dritte Abschnitt der Schrift endlich (These 16–20) legt Hand an die Wurzel alles Übels, als welche er die Schmälerung und Annäherung der Hierarchie kennzeichnet; aus der Anmaßung höherer Würde sei es auch hervorgegangen, daß die Päpste nicht Nachfolger, sondern Verfolger des Apostels Petrus geworden seien, und das unüthliche Treiben der Geistlichkeit abreiße zum Himmel um Abhilfe.

Diese Schrift ist erst 1606 typis Voegelianis (ersch.) gedruckt worden, 36 Jahre nach dem Tode ihres Verfassers. Im Jahre 1566 sandte B. sie in zwei Abschriften über die Alpen — ein Exemplar an die Prediger in Maschera, ein anderes an den

Baseler Arzt Theodor Zwinger mit einem Briefe, der die Bitte enthielt, die Schrift im Falle des Zusammentretens eines freien Konzils demselben vorzulegen. C. Schmidt (vgl. 1. Aufl. der „Encycl.“ Bd XI, Z. 51) setzt die Abfassung der „Actio“ in das Jahr 1566; ich glaube (Welzers Monatsbl. 1867, Octoberheft, Z. 256 ff.) nachgewiesen zu haben, daß die Schrift vor der Berufung des Tridenter Konzils verfaßt worden ist.

Die Wirksamkeit in Yucca scheint P., wenn wir einen seiner Briefe an Bartolommeo Nicci in Betracht ziehen, doch nicht befriedigt zu haben. Inwieweit er sich der von Vernigli in Aulß gebrachten evangelischen Bewegung, die im Geheimen ihren Fortgang nahm, angeschlossen hat, würde sich vielleicht ergeben, wenn uns mehr als der eine Brief an Celio Secondo Curione übrig wäre, den die Briefsammlung in der Spöringischen Ausgabe (f. v.) an letzter Stelle enthält und der die Übersendung des Porträts von Curiones in Yucca zurückgebliebener Tochter Dorothea begleitete. Gewiß ist die Gefügigkeit des Senates von Yucca gegenüber den Wünschen der römischen Kurie in allem, was die Verfolgung von Ketzern oder Verdächtigen betraf, nicht ohne Einfluß darauf gewesen, daß P. 1555 einen Ruf nach Mailand als Professor der griechischen und lateinischen Literatur annahm. Seine Gattin mit den Kindern blieb noch eine Zeit lang in Yucca. „Wegen des großen Nutzens, den er der Stadt brachte“, erhielt er in Mailand Befreiung von außerordentlichen Steuern. Als das Gerücht ging, Kaiser Ferdinand, König Philipp II. und Heinrich II. von Frankreich sollten mit dem Papste in Mailand zusammenkommen, um wegen eines allgemeinen Konzils zu beraten, schrieb P. (1558) eine Rede vom Frieden; ein Gegenstück dazu bildet die Apostrophe an die Fürsten der Christenheit, welche der „Actio“ angehängt ist. Im folgenden Jahre citierte ihn die Inquisition, diesmal in Mailand, zum zweitenmale vor ihr Tribunal. Er war denunziert worden, daß er, obgleich Schriften von ihm auf dem römischen Index der verbotenen Bücher ständen, doch weiter lehre. P. verantwortete sich wegen der obigen Schrift *Pro se ipso* und wurde unter dem 23. Februar 1560 freigelassen. In dem oben angeführten, in Basel handschriftlich aufbewahrten, Briefe an Zwinger von 1566 schreibt P.: „Ich bin alt, ich denke an mein Hinübergehen zu Christus; ich mache alles bereit“ . . . Ob er ahnte, wie er hinübergehen sollte? Ein halbes Jahr ehe er dies schrieb, war der unerbittliche Kegerverfolger Michele Ghisleri unter dem Namen Pius V. auf den päpstlichen Stuhl gestiegen. Die Inquisition hatte einst in Siena ihre Beute fahren lassen müssen — jetzt griff sie von neuem zu. Als Anlaß diente die eben erschienene neue, „vom Verfasser vermehrte“, bei Guarino in Basel erschienene Ausgabe seiner Schriften. Der Mailänder Inquisitor Fra Angelo von Cremona setzte ihn 1567 unter Auflage der Ketzerei: er habe die Rechtfertigung aus dem Glauben gelehrt, das Fegfeuer geleugnet, das Mönchswesen gering geschätzt und die Bestattung der Toten innerhalb der Kirchen getadelt. 1568 führte man ihn, obwohl er ärztliche Zeugnisse von Transportunfähigkeit beibrachte, auf Befehl des Papstes (vgl. Sommario del Proe. im Arch. della Soc., Rom 1896, Z. 167) nach Rom in das Gefängnis an Tor di Nona. Drei Jahre lang ließ man ihn dort schmachten.

Die Veröffentlichung des Auszugs aus dem in Rom gegen ihn geführten Prozeß (f. v.) giebt uns eine Anzahl gesicherter Daten an die Hand. Auf eine Requisition des Kardinals von Vifa hin vom 27. März 1568 an den Kaiser war schließlich P.s Übersiedlung erfolgt, und am 16. September d. J. wurde das erste Verhör gehalten; er gab Auskunft u. a. über alle, mit denen er in Verkehr gestanden. Fortsetzung der Verböere erfolgte vom 20. Dezember bis in den April 1570. Da ist der alte Mann endlich so weit gebracht, daß er eine Erklärung abgiebt des Inhalts: er glaube alles, was die römische Kirche glaubt — insbesondere „daß die weltliche Gewalt, wenn von der Kirche angewiesen, mit Recht die Keger straft und tötet; daß der Papst, auch wenn er in Todesünde verfällt, dadurch seine absolute Gewalt nicht verliert“. Man hatte ihm einen spanischen Jesuiten ins Gefängnis geschickt, welcher dieses Geständnis erpreßt zu haben scheint. Unter dem 14. Juni wird ihm „formale Abschwörung“ auferlegt. Den Wortlaut dieser Abschwörung hat Daunou veröffentlicht (*Essai historique sur la puissance temporelle des Papes*, Bd II, Z. 278 [1818]) und zwar aus den Originalakten, welche Fontana nur im Auszug bietet. Sie sei, sagt Daunou, von P.s Hand geschrieben, aber nicht mit Datum versehen. Wenn auch kein Beweis gegen die Echtheit dieses Schriftstückes geliefert werden kann, so bezeichnet dasselbe doch offenbar nur eine vorübergehende Schwäche des edlen Märtyrers. Dann als das dritte Jahr der Gefangenschaft zu Ende ging, sprach er in dem letzten Verböere zu den Richtern: „Da ich sehe, daß ihr so viele glaubwürdige Zeugnisse gegen mich habt, so ist es nicht nötig, daß ihr euch noch

länger um mich bemühet. Ich bin entschlossen, dem Rufe „Aveat Venus zu salutem!“ Christus hat für uns gelitten, damit wir seinen Aufstehung zu Theil werden u. i. w. So schreiet denn zum Urtheil, fället den Spruch über Meno ... seine Güter und erfüllet eure Pflicht!“ (Zaderni, Ann. t. XXIII, p. 2 ... Stunde nahe war, schrieb B. an sein geliebtes Weib und an seine ... die in Folge der schrecklichen Entscheidung entgegen saßen. „Du ... er sich an jene, „daß ich aus diesem Leben hinübergehe zu Gott ... Heiterkeit gebe ich zu der Hochzeit, die der Sohn des großen Königs ... mich teilnehmen zu lassen ich sters den Herrn um seiner grenzenlosen Güte ... lichteit willen gebeten habe. So tröste dich denn, meine geliebte ... es der Wille Gottes ist und mir zur Freude gereicht; verwende all dein ... die betrübten Anfrigen, erziehe und behüte sie in der Hand Gottes, sei ihnen Mutter und Vater zugleich ...“ Und an die beiden Söhne: ... Es gefallt Gott, mich auf einem Wege zu sich zu rufen, der euch rauh und bitter scheinen wird. Wenn ihr es aber recht betrachtet und sehet, daß ich mit größter Zufriedenheit und Freude mich in den Willen Gottes schicke, so müsset auch ihr zufrieden sein. Tugend und Fleiß, das ist die Erbschaft, die ich euch hinterlasse neben den geringen Beistimmern ... Grußet Abraham und Schwester Monilla, meine im Herrn geliebten Töchter. Die Stunde naht. Der Geist des Herrn tröste euch und bewahre euch in seiner Gnade.“ Diese ruhrenden Briefe sind vom 3. Juli 1570 datiert, dem Tage der Hinrichtung. Sie befinden sich im Original auf der Bibliothek in Siena. Durch die Bruderschaft von S. Giovanni Decollato wurden sie an ihre Adresse befördert. Diese Bruderschaft, welcher die von dem S. Ufficio zum Tode Verurtheilten resp. dem weltlichen Arme zur Vollstreckung des Urtheils Übergebenen in ihren letzten Stunden anvertraut wurden, hat (vgl. Zagomarsinis Anmerkung zu Pagiani Epist. et Oratt., Bd II [Rom 1762, S. 188]) in ihrem Tagebuche unter dem 3. Juli 1570 ... notiert, daß ... „messer Aonio Paleari ... domandò perdono a Dio ... e disse voler morire da buon christiano et credere tutto quello che crede la santa Romana Chiesa.“ Offiziell war diese Rekratation jedenfalls nicht erfolgt, denn das definitive Urtheil vom 30. Juni erklärte ihn „impenitentem“. Die beiden obigen Briefe sind die letzten authentischen Zeugnisse über B.s religiöse Stellung; sie enthalten nicht ein Wort, welches zu der Annahme berechtigte, daß er seine Überzeugung im Angesicht des Todes verläugnet habe. Im Gegentheil, sie machen den Eindruck, daß er freudig und gottergeben in den eben wegen seiner Abweichung von der römischen Lehre über ihn verhängten Tod gegangen ist.

In den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts tauchte ein angebliches Portrait des Ps in Italien auf und wurde von einem römischen Photographen vervielfältigt und vertrieben. Der Unterzeichnete hat damals das in der öffentlichen Bibliothek zu Vercelli befindliche Original untersucht und konstatiert, daß zwar die Echtheit des Bildes nicht ohne weiteres zu bestreiten ist, daß dasselbe jedoch eine Übermalung erlitten hat, die es zweifelhaft macht, ob wir in ihm unter den jetzigen Verhältnissen auch nur entfernt noch das eigentliche Portrait Ps vor uns haben.

Beurath.

Accuracy.

**Paley, William**, theologischer Schriftsteller, 1713–1805. Literatur über ihn: *Life of Paley in Public Characters* 1802, S. 97 ff., und in *Mitins General Biography* 1808, VIII, 588 ff.; G. W. Meaden, *Memoirs of W. P.*, Edinb. 1808 u. öfters; *Life of W. P. von seinem Sohne Edmund* in der Ausgabe seiner Werke v. J. 1825; daselbst von Gynam u. Wayland (in den Ausgaben der Werke Ps vom J. 1823 u. 1837; beide in Abhängigkeit von Meaden); S. Digby, *P.s Conversations at Lincoln* in d. *New Monthly Review* 1827.

P., einer alten, in Northfibre begüterten Familie angehörend, wurde im Juli 1743 in Peterborough geboren, empfing seinen ersten Unterricht in der von seinem Vater geleiteten Schule, in der er, ohne sonderliche Vorliebe für die klassischen Studien, mit technischen Handfertigkeitsspielerereien sich die Zeit vertrieb; Tage lang angelt er, und diesem Sport ist er, ohne es zu sonderlichen Erfolgen zu bringen, bis in sein Alter treu geblieben (das bekannteste Bild von ihm stellt ihn mit der Anadeute in der Hand dar). Im November 1758 ging er nach Cambridge, nach dem Urtheil seines Vaters: „Anabe mit einer großen Zukunft, „so geistlich, wie ich in meinem Leben noch keinem begegnet bin“. Nach der Sitte der Zeit studierte er wenig, war aber durch sein aufgeschlossenes, fröhliches Wesen in der Gesellschaft beliebt, angelt, ruderte und waltete in den Sabnen kämpfen, bis ein Freund ihn mit Erfolg auf dringliche Weise diesem wüthenden Nichts-

zum entriß. Schon nach Jahresfrist wurde sein Name an der Universität mit Ehren genannt. Im Herbst 1762 wurde er Baccalaureus; bei dieser Gelegenheit gewann er, in dialektischen Kunststücken geübt bis zur Überzeugungslosigkeit, die heute das Gelingen preisgibt, es über sich, seine lateinische These noch angelehnt der Korona durch  
 5 die verächtlich gewordene Einschlebung eines *non* in ihr Gegenteil zu verkehren und — durchzusetzen. Es war damals sein Ehrgeiz, als *homo ad omnia paratus* ein paar Jahre der Gegenstand der akademischen Unterhaltung genannt zu werden. 1765 gewann er einen Universitätspreis für eine Vergleichung der stoischen und epikuräischen Philosophie; er reichte der letzteren die Palme und ließ im Behagen des gewonnenen Sieges einen  
 10 eleganten Mietwagen langsam am College seines Mitbewerbers vorüber und durch die Straßen der Stadt fahren, um von den Leuten gesehen zu werden; noch in späten Jahren kam er gern auf diese Jugendtriumphe zurück. Er lehnte nach Anerkennung, weil er an seine Zukunft glaubte, und brach Einwand oder Widerspruch mit der siegreichen Gewalt seines Sarkasmus nieder. Seine Begabung für mathematische Probleme und seine rednerische  
 15 Gewandtheit zogen die Blicke vieler auf ihn; aber sein „mißwollender Widerpruchsgeist“, den Goethe fast um dieselbe Zeit an Herder tadelt, und seine Vorliebe für pointierte, spitze Rede, die Gegner und Freunde nicht schonte, wenn sie nur geistreich war, seine nörgelnde Unzufriedenheit über den langsamen Aufstieg zu den Höhen des Lebens, vergällten ihm die Anfänge der beruflichen Laufbahn. Er kletterte die Staffeln der akademischen  
 20 Werten empor, wurde fellow, in den Jahren 1767—76 vielgehörter und wegen der Eigenart seiner Gedanken bewunderter Lehrer von Christ College, und 1795 verlieh ihm die Universität den Doctor der Theologie. Was er auf der Universität an Erkenntnissen und Erfahrungen gesammelt, verwertete er in der Muße, die die zahlreichen, von ihm erstrebt und erlangten kirchlichen Ämter — von seiner Hilfspredigerstelle in Greenwich  
 25 an bis zu seiner reichdotierten Pfarre von Bishop-Wearmouth und dem Archidiaconat von Carlisle, — ihm gewährten, zu den theologischen und philosophischen Untersuchungen, die seinem Namen in der englischen Wissenschaft Glanz verliehen haben. Seine Pfünden aufzuzählen versage ich mir. Er hatte nach der Zeitungsliste deren oft 4 bis 5 gleichzeitig inne. „Ich bin allerdings“, sagte er, als ihm sein Stellenbunger vorgeworfen wurde,  
 30 „ein Pfündenpluralist, aber ein noch viel größerer Pluralist in meiner zahlreichen Familie“ (von seiner ersten Frau, geb. Miß Hewitt, hatte er 4 Söhne und 4 Töchter).

Von den politischen und kirchlichen Parteikämpfen, die in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts in England die alte religiöse Kraft in geistlosem Formalismus entleerten und den schöpferischen Hauch des religiösen Gedankens in einer ernüchterten Nüchternheitslehre erschlachten, hielt er sich, wohl nicht ohne Erwägungen in Hinblick auf sein pfarramtliches  
 35 Fortkommen, fern. Einmal, während seiner Cambridger Jahre, als die Verpflichtung der staatskirchlichen Theologen auf die 39 Artikel zu leidenschaftlicher Verhandlung kam, trat P. mit der Behauptung auf, die Artikel seien lediglich Friedensartikel, die Gegensätzen ihre Schärfe nehmen sollten; denn sie enthielten etwa 250 Sätze, von denen viele ein-  
 40 ander widersprächen; die Kirchenbehörde dürfe nicht erwarten, daß irgend jemand sie alle glaube. Aber als die von P.s Freunden veranlaßte Feathers Petition um Milderung der Praxis dem Parlament vorgelegt werden sollte, verweigerte derselbe P. seine Unterschrift und wies die ihm gemachten Vorstellungen mit der frivolsten Bemerkung zurück,  
 45 „ein Gewissen könne er sich nicht leisten“. Ich wenigstens vermag darin nicht eine bloße „Naivität des Empfindens“ zu erblicken; ernste Dinge, hinter denen Überzeugungen stehen, darf selbst ein latitudinärer College-fellow nicht mit Naivitäten oder smart answers abthun. Jedenfalls waren bis in die siebziger Jahre hinein seine theologischen Anschauungen schwankend; verstandsmäßige Nüchternheit und ein den Wirklichkeiten des Lebens zugewandter Sinn mit der Neigung zu geistreichelter Rede beherrschten seine aus  
 50 dieser Periode erhaltenen Predigten. —

Erst durch seine wissenschaftlichen Arbeiten, deren Nachwirkungen auf die englische religiöse und theologische Bildung zum Teil bis in die Gegenwart reichen, hat sein Name bleibenden Glanz erlangt. Durch seinen Freund John Law angeregt, verarbeitete er seine Cambridger Vorlesungen in die *Principles of Moral and Political Philosophy* — für das Manuskript erhielt er die damals Aufsehen erregende Summe von  
 55 1000 £ —, die 1785 erschienen und noch bei Lebzeiten P.s durch 15 Auflagen liefen. Daß dies Buch bald darauf von der Universität Cambridge als Leitfaden (Text-book) für die Studenten eingeführt wurde, verdankt es keineswegs der Tiefe und Neuheit seiner Gedanken — er selbst bekennt offen seine Abhängigkeit von Hobbes, Locke, A. Tucker,  
 60 Bentham, Boyle, May, Derham u. a. —, sondern der behaglichen Schlagfertigkeit und

biedermännischen Siederbeit, mit der der in B. inkarnirte *Wende* Menschenverstand der Zeit sich vorträgt. In der geschlossenen und klaren, nicht auf alle oft wachenden Gedankenföhrung, der wirksamen Formulirung der irdischen *K* mit ihrer allseitigen Beleuchtung hat keiner seiner Zeitgenossen ihn erreicht; und das, was ihm fehlende, hat er seinen Werken nachgeholt.

Die Principles gelten in England als die beste Darstellung der Utilitätslehre des 18. Jahrhunderts. Es ist der feidste empirische Standpunkt, der unter Anerkennung angeborener sittlicher Ideen und des Gewissens, mit der Gleichung: Moral = Nützlichkeit anfängt und aufhört. Den Willen Gottes erkennen wir auf zweierlei Weise: entweder aus den Geboten der hl. Schrift oder aus dem Triebe der Natur. Die Forderung einer Handlung zur Förderung der allgemeinen Glückseligkeit ist das sicherste Mittel zu Erkenntnis des göttlichen Willens. Recht oder unrecht sind also Handlungen nach ihrer Tendenz. Was nützlich ist, ist gut. Die Nützlichkeit der Veridriift bedingt deren Verbindlichkeit. In Verfolg dieser Gedantengänge stellt B., um den in der Ueberspannung seines Prinzips liegenden Gefahren zu begegnen, - Hobbes hatte vor ihm durch die Notwendigkeit der despotischen Staatsform, Lede durch das sittliche Gemeinurteil sich den Rücken zu decken versucht - einen Unterschied zwischen den nächsten direkten und den entfernteren indirekten Folgen einer Handlung fest und läßt die Nützlichkeit besonders durch diese letzteren bedingt sein. Aber wer vermag alle möglichen naben oder entfernteren Folgen einer Handlung abzusehen, und wie kann ein also verfladernder Ehemem Grundlage oder Antrieb für die Sittlichkeit sein? Weiter: wenn die christliche Tugend nur unter den Gesichtspunkt der Belohnung im Jenseits, die Verwerflichkeit ruchloser Verbrechen unter den ihrer Schädlichkeit für das Gemeinwohl gestellt wird, wie kann von einem Sittlichkeitsideal die Rede sein? - Schon im Jahre 1786 zum Textbuch der Univeritätsvorlesungen erhoben, sind die Principles in zahlreichen Werken kommentiert und bekämpft worden (v. Gishorne, Pearson u. a.); eine französische Uebersetzung von Vincent erschien Paris 1817, eine deutsche von Garve, Leipzig 1835.

Die *Horae Paulinae* (1797 deutsch überfetzt von H. P. C. Henle, Helmstädt u. d. T.: Ps Beweis der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und der Echtheit der Briefe des Apostels Paulus, aus ihren wechselseitigen Beziehungen auf einander ireten, wie aus dem Titel erhellt, für die Geschichtlichkeit und Echtheit des Paulinischen Schrifttums und der Apostelgeschichte ein. Sie gelten als diejenige Arbeit, in der P. eigene Wege geht: die Briefe werden in Beziehung zur Apostelgeschichte gesetzt, mit ihr und unter einander verglichen und eine große Menge coincidences (unbeabsichtigte Übereinstimmungen) gewonnen, die als Spiel freier Dichtung als unmöglich nachgewiesen werden. Die H. P. sind oft kommentiert und analysiert, auch ins Holländische und Französische überfetzt worden von Lezade, Paris 1821, Nîmes 1809.

Die Evidences (1794) stehen nämlich in starker Abhängigkeit von Bischof Douglas (Criterion) und Lardner (Credibility of the Gospel History), sind aber den Vorarbeiten durch Kraft der Sprache und geschickte Gruppierung der Thatfachen weit überlegen; zweifellos das opus palmare ihrer Gattung in jener Zeit. Jedenfalls hat die staatskirchliche Theologie dem Buche wegen seiner positiven Ergebnisse bald nach ihrem Erscheinen den ersten Platz angewiesen und es ausgezeichnet wie wenig andere. Die Universität Cambridge führte es (seit 1822) für die akademischen Verordnungen als Textbuch und neben einem der 4 Evangelien in der Grundsprache, einem lateinischen und einem griechischen Schriftsteller als Prüfungsfach ein und hat seit 1849 die Prüfung in den Evidences auf 3 Stunden ausgedehnt; noch heute werden sie benutzt, so daß allerdings gesagt werden darf, daß ein sehr großer Teil der staatskirchlichen Geistlichen V. seine theologische Bildung im wesentlichen verdankt.

Wie die zeitgenössischen Verteidiger der Offenbarung schlug auch P. den Weg hinfür-  
rißlicher Untersuchung ein. Er bietet zuerst die direkten Zeugnisse für die Wahrheit des  
Christentums, sodann die Nebenbeweise, tritt eine Widerlegung einzelner allgem. ver-  
breiteten Einwendungen. — Wir besitzen, heißt es im I. Theile, durchschlagende Zeugnisse  
daß die Männer, die sich Augenzeugen der Wunderthaten Christi nennen, sich freiwillig  
den Arbeiten, Leiden und Gefahren des Lebens unterzogen, lediglich auf Grund ihres  
selbstgewissen, festen Glaubens an die von ihnen berichteten Ereignisse, und daß sie in  
folge dieser Geschehnisse neue Menschen wurden; im Gegent. dazu läßt sich die gleichen  
Wirkungen aus dem Glauben an andere ähnliche Wunderthaten in der nachapostolischen  
Zeit nicht unter sichern Beweis stellen. Aus der Natur der Sache also und ihrer ge-  
schichtlichen Bezeugung, die P. neben der Bibel aus Presandristikellern (Tacitus, Plinius, „

Martial, Josephus u. a.) gewinnt, endlich aus dem von Nebenabsichten freien Zeugnis der altkirchlichen Väter für das neutestamentliche Schrifttum wird der Beweis für die Wahrheit des Christentums und die Echtheit des N.T.s erbracht. — Ein weiterer ergibt sich (im II. Teile) aus den alttestamentlichen Weissagungen und ihrer Erfüllung, aus dem unerreichten Sittlichkeitsideal des N.T.s, aus der rückhaltlosen, alle Nebenabsichten verleugnenden Offenberzigkeit der Berichterstattung, aus dem einheitlichen Charakterbild Jesu in den 4 Evangelien, endlich aus der Übereinstimmung der im N.T. gelegentlich zu Tage tretenden kulturgeschichtlichen und politisch-geschichtlichen Züge mit denen des damaligen Weltbildes; die Schriftsteller des N.T.s haben, wird geschlossen, mit breitem Fuße auf dem Boden ihres Landes gestanden, waren gesunde Söhne ihres Volkes und ihrer Zeit und sind darum als Schilderer der in solcher Umwelt sich abspielenden Ereignisse nicht zu beanstanden. — Im III. Teile werden die damals vielfach erhobenen Einwendungen gegen das N.T., die Widersprüche, Irrtümer, Lücken, besonders die Auslegung des N.T.s, in den Evangelien und Briefen zu entkräften versucht. — Wir sehen, auf den philosophischen Beweis für die Wahrheit der christlichen Idee, auf die Bekämpfung der pantheistischen Vorurteile gegen die Offenbarung läßt F. sich nicht ein. Die Geschichte ist die Quelle der Erkenntnis, der Wahrheit: unter diesem Gesichtspunkte haben die Evid. der kirchlichen Wissenschaft hervorragende Dienste geleistet; und vielleicht kehrt die Gegenwart, die Art und Wesen Christi und seiner Lehre an geschichtlichen Maßen zu messen sucht, zu einzelnen Zeiten dieser Untersuchungen zurück. Als Apologie des Christentums aber haben die Evid. dem Fortschritt des Allgemeinwissens gegenüber ihre Bedeutung verloren. Die grundlegenden Gedanken, daß die Predigt des Christentums lediglich auf den Glauben an gewisse erdhaute Wunderthaten zurückgehe, anderseits, daß die Hauptaufgabe der geoffenbarten Religion die Befestigung des Glaubens an zukünftigen Lohn und Strafe sei, sind unhaltbar und verraten mangelhaftes Verständnis für das Wesen des religiösen Bewußtseins. Die Idee der Offenbarung ist in den Evid. mechanisiert, gerade so wie in der Natural Theology das Verhältnis Gottes zur Welt und Kreatur. Für die Gesetze der natürlichen Entwicklung, die geistigen und religiösen Zusammenhänge der Menschheit und den aus der geschichtlichen Kontinuität sich ergebenden Offenbarungsgedanken fehlte F. der Blick.

Auch die eben genannte Natural Theology (1802), ein populärer, aus teleologischen Gesichtspunkten unternommener Nachweis für Gottes Dasein, hat für die Wissenschaft der Gegenwart seine Bedeutung verloren. F. legt hier in scharfer Pointierung a priori die verschieden gearteten Probleme dar, die die Natur in einem gegebenen Falle zu lösen hatte, spannt so das Interesse des Lesers und ruft, indem er die tatsächliche und vollkommene Lösung des Problems durch Gottes weise Schöpferhand feststellt, die Überzeugung von der Weisheit und Güte Gottes in der Seele wach. In seiner Beweisführung greift er auf Ray (1691), Derham (1711) und namentlich Newton (Regt gebruyk der weereeld beschovinge, 1716, ins Englische übersetzt u. d. T. The Religious Philosopher, 1730) zurück. Neu war in F.s Untersuchungen die energische Betonung der teleologischen Methode. Ich lege, sagt er, meinen Finger auf die Anatomie und finde überall und in jedem einzelnen Falle die Notwendigkeit einer Idee, eines denkenden, abzählenden Geistes in den Formen des geschaffenen Seins. Auf diesen Satz führt die Untersuchung immer wieder zurück, und ihm dient die Masse vorsichtig und glücklich für den Beweis ausgewählter Einzelercheinungen. Aber gegenüber den Fortschritten, die die Naturbetrachtung nach seiner Zeit gemacht, ist das Buch ohne Bedeutung. (Eine deutsche Übersetzung erschien von Hauff, Stuttgart 1837, eine spanische von Villa Nueva, London 1825, eine französische von Bictet, Genf 1801.)

In der Nat. Theol. erblickt F. die Krönung seines theologischen Systems. Er fordert, daß alle seine Bücher unter diesen einheitlichen Gesichtspunkt gestellt werden; nur muß man sie in der umgekehrten Reihe lesen als sie geschrieben sind. Die Mor. and Pol. Principles legen die beiden Sätze fest: „Gott will das Glück seiner Kreatur“ und „die Tugend muß ihren Lohn finden“; die Wahrheit dieses zweiten Satzes beruht aber auf der Glaubwürdigkeit der christlichen Religion; den Nachweis dieser Glaubwürdigkeit führen die Evid. und die Horae Paulinae, die ihrerseits wiederum auf die Annahme einer gütigen, auf das Wohlbefinden ihrer Geschöpfe bedachten Gottheit zurückgehen; und für diese These wird in der Nat. Theol. aus der Idee des Zweckbegriffs der Wahrheitsbeweis angetreten. Diese deistische Idee von der Welt und ihrer zweckvollen Anordnung, die gemeinsamer Grund für die Feinde und Verteidiger der kirchlichen Orthodorie war, hat F. für das neue Jahrhundert in seinem „System“ popularisiert. —



Der theologische Standpunkt, den P. in diesen Werken vertritt, in, wie wir gesehen, der des mathematischen Supernaturalismus, dem die Überzeugung von der Macht der Sünde, von der Nothwendigkeit und centralen Bedeutung der Erlösung durch Christus fehlt. Rechtfertigung und Veröhnung bleiben außer Anlag. „Gott bete so oft in jeder Allgemeinheit des Wortes, in der er selbst zu den Menschen von religiöser Thätigkeit spricht“, nach diesem Satze blieb P.'s Rede, so weit das persönliche Bekenntnis in der 1. Ep. schwebend unscharf und von Doppelzüngigkeit nicht frei. Gleiches gilt von seinem kirchlichen Standpunkt. Haltloses Schwanken, Rückgratlosigkeit sah sein ganzes Leben hindurch, bis er sich durch die positiveren Evidenzen eine reiche Stütze und die Proklamirung abgeworfen hatte. Denn dieser Verteidiger des Christenthums ging in der amtlichen und nebenamtlichen Bethätigung seiner Kirchlichkeit nicht von Überzeugung, Grundriss, Gewissen, sondern von jenem flachen Nützlichkeitssprizip aus, für dessen Vertreter die Engländer den bezeichnenden Spottnamen High-and-dry erfunden haben.

An dem Maße der gegenwärtigen Wissenschaft gemessen ist P. weder eigenartig noch tief; er selbst wollte „nur etwas Besseres als ein bloßer Sammler sein“; als Anwalt und Darsteller einer bedrohten Position aber nimmt er mit seinem durchsichtigen Zute, seiner biederben, gemüthvollen Überzeugung, der klaren Gruppierung seiner Argumente, die er „wie ein General seine Regimenter zu entwickeln“ versteht, einen der ersten Plätze ein, unter einem Geschlecht, das Lebenskunst und Lebenspflicht unter den Gesichtspunkt der praktischen Vernunft, des common sense stellte.

P.'s wichtigere Schriften: 1. Observations on the Character and the Example of Christ, 1776. 2. Caution in the use of Scripture language, 1777 und 1782. 3. Principles of Moral and Political Philosophy, 1785, 17. Aufl. 1819; Ausgabe mit Anm. von H. Bain, 1802; von R. Whately, 1859; die Analysis (Gedankengang) bei C. V. Le Grice, 1822, 4. Aufl. 4. Horae Paulinae, or The Truth of the Ser. History of St. Paul, evinced by a comparison of the Epistles which bear his name with the Acts of the Apostles and with one another, 1790; 1809 (6. Aufl.); Ausgaben mit Anm. von J. Tate, 1810; T. M. Birks, 1850; J. L. Hewien, 1877. 5. A View of the Evidences of Christianity, 1791; 1811 (15. Aufl.); Ausgaben mit Anm. von T. M. Birks, 1848; M. Ferts, 1850; R. Whately, 1859; Thomas 1881; Jisk, 1890; Wilkinen, 1892; die Analysis erschien zuerst 1795, dann in vielen Neuauflagen; Rhymes for all the authors etc., 1872 und an Analysis with each chapter summarised in verse, 1892, beide von H. J. Wilkinen. 6. Natural Theology, or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearance of Nature, 1802; 1820 (20. Aufl.); Ausgabe mit Anm. von Lord Brougham in 2 Bdn, 1835—39. 7. Sermons on Several Subjects. 8. Sermons and Tracts, 1808; 9. Sermon on Various Subj., 1825. Die erste Gesamtausgabe von P.'s Werken in 8 Bdn, 1805—1808; von M. Chalmers in 5 Bdn, 1819; von R. Lyman in 4 Bdn, 1825; von Edm. Falen in 7 Bdn, 1825; 2. Aufl. 1835 von D. L. Wayland in 5 Bdn, 1835; in einem Bande, 1851. Hudolf Buddenieg.

**Palladius**, Rektorbischof i. d. A. Keltische Kirche Bd X S. 207, 1.

**Palladius**, gest. um 430. — Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. etc. XI. 500. 539; Joh. Chph. Martini, Disputatio de vita et fatis Palladii Helenopolitani etc. Alton 1754; S. Lucius, Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums, J808 VII, 1885, S. 163 ff.; E. Amélineau, De historia Lausiaca, Paris 1887; Recables in Delib. IV, 173—176; Zöckler, Evagrius Pontifus (in „Bibl. u. kirchenhistor. Studien IV, Bamber 1894, S. 99 f.; derj., Askese und Mönchtum, Frankfurt 1897, S. 217—220; Reiser, Zimmernann, Institutiones Patrol. II, 1. p. 54 u. 209 f. — Diese älteren Arbeiten sind zum Theil überholt durch die gründlichen Untersuchungen von Erwin Freyden: Palladius und Rammus, ein Beitrag zur Quellensunde des ältesten Mönchtums, Gießen 1897, und von Tom Entwistle, Early The Lausiaca History of Palladius; a critical discussion, together with notes on early egyptian monachism, Cambridge 1898 (vol. VI der Robinsonian Texts and Studies). Vgl. noch aus neuerer Zeit: Wardenhewer, Patrologie<sup>2</sup> 1904, S. 306 u. 33. — H. Guntz, Nomenclator lit. theologiae catholicae<sup>2</sup>, t. I (1903), p. 322 sq.; Jam. S. Lyman u. The spirit and origin of christian monasticism, London 1903, p. 277 ff.

Unter dem Namen *Palládios* sind uns zwei griechische Schriften aus dem griechisch-christlichen Altertum überliefert: eine Sammlung erkundeter Mönchs geschichten, gewidmet einem gewissen Paulus und daher τὸ Παυσαίων (lat. Historia Lausiaca) benannt, und eine dialogisch eingekleidete Biographie des Joh. Chrysothomus (Dialogus de vita S. Jo.

Chrysostomi — vgl. den Art. „Chrysost.“, Bd IV, S. 102, 19 f.). Die von mehreren patristischen Forschern (so von Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés etc.* t. VII; von Kirchof, *Lehrb. der Patrol.* II, 1883 und noch von Zepher-Jungmann, l. c.) bezitrene Identität der Verfasser dieser beiden Werke darf als durch die neueste Forschung mit ziemlicher Sicherheit dargehan und jetzt fast allgemein angenommen gelten (vgl. Preuschen, Butler, auch Bardenh. S. 335). Gehen wir, wie schon in den früheren Bearbeitungen dieses Artikels von dieser Annahme aus, so ergibt sich aus den Notizen, welche teils die *H. Lausiaca*, teils der *Dialogus* in Betreff der Lebensumstände ihres Autors darbieten (sowie aus verschiedenen Angaben zeitgenössischer Schriftsteller) ungefähr folgendes

10 Palladius, ein jüngerer Zeitgenosse des Epiphanius und Hieronymus, bekannt als Gegner beider in den origenistischen Streitigkeiten, wurde gegen das Jahr 368 in Galatien geboren (Epiphanius Ep. ad Joann. Jerosol., s. Ep. 51 inter Epp. Hieronymi c. 9). Er war etwa 20 Jahre alt, als er nach Ägypten reiste, um die berühmten

15 Ältern des dortigen Mönchtums kennen zu lernen und sich ihre asketische Lebensweise anzueignen. Ein in einer Höhle unweit Alexandria lebender Einsiedler, den er zuerst besuchte, war ihm allzu streng, weshalb er ihn bald wieder verließ und nach kürzeren Aufenthalten bei mehreren anderen Anachoreten in Alexandrias Umgebung zu den berühmten Mönchsgemeinschaften des nitrischen Gebirges wanderte. Hier verweilte er am

20 längsten (wie es scheint gegen 9 Jahre lang) und knüpfte die dauerndsten Verbindungen an, besonders mit Evagrius Ponticus (s. d. Art. Bd V, S. 605 f.), der sein Hauptlehrer wurde und ihm seine begeisterte Vorliebe für die origenistische Lehre und Weltanschauung einflößte. Auch die sketische Wüste und die Thebaide scheint er besucht zu haben, so daß er so ziemlich alle Hauptstätze des damaligen ägyptischen Anachoretentums kennen lernte.

25 Körperliche Leiden nötigten ihn endlich, das anstrengungs- und entbehrungsvolle Wüstenleben aufzugeben. Er begab sich (wahrscheinlich im Jahre 400, dem Todesjahre seines väterlichen Freundes Evagrius) nach Alexandria und von da noch in demselben Jahre über Palästina nach seiner kleinasiatischen Heimat. Wohl noch im Jahre 400 oder in der nächsten Folgezeit treffen wir ihn zu Helenopolis in Bithynien, für welche Stadt ihn

30 Johannes Chrysostomus, damals Patriarch von Konstantinopel, zum Bischof geweiht hatte. Als eifriger Anhänger des Chrysostomus wurde er in die seit 403 von der antiorigenistischen Partei gegen diesen gerichteten Verfolgungen verwickelt. Wie dunkel, verworren und widerspruchsvoll auch die hierauf bezüglichen Nachrichten (im *Dial. de vit. Chrys.*) lauten mögen, so viel scheint gewiß, daß er in Sachen des verbannten Chrysostomus

35 sich eine Zeit lang (wahrscheinlich im Jahre 405) in Rom aufgehalten hat, um sowohl für sich selbst als für seinen im Exil befindlichen Freund und geistlichen Vorgesetzten Hilfe bei Kaiser Honorius zu suchen (also nicht etwa um Verbindungen mit Velagius und Coelestius anzuknüpfen, wie z. B. Baronius, Tudinus u. a. ohne allen Grund gemutmaßt haben); ferner daß er nach seiner Rückkehr ins Morgenland (c. 408) auf Befehl des Arkadius gefangen genommen und ins Exil nach dem fernen Syene in Oberägypten geschleppt wurde, wo er arge Mißhandlungen und Entbehrungen zu erdulden hatte, und daß er endlich (ungewiß wann?) sein helenopolitanisches Bistum mit dem von Aspoma in

40 Galatien vertauschte (s. Sokrat. h. e. VII, 36) und gegen das Jahr 430 — vor dem 3. öumenischen Konzil von Ephesus — starb. Sein Hauptwerk, die *Hist. Lausiaca*, schrieb Palladius (laut seinem an Lauros gerichteten Vorwort) im 33. Jahre seit seinem Eintritt in den Mönchsstand, im 20. seines Episkopats und im 53. seines Alters, mithin — falls die obigen Zeitangaben als im wesentlichen richtig gelten dürfen — im Jahre

45 420. Vgl. Butler, p. 179 ff. und 293 ff., wo der Versuch Preuschen's, die Hauptdata um etliche Data hinaufzuerücken und so das Jahr 416 als Entstehungsjahr der *H. Laus.* zu gewinnen (Pall. u. Ruf. 233 ff.), als nicht ausreichend begründet dargethan ist.

Von der *H. Lausiaca*, als der schon am längsten bekannten Hauptchrift des Palladius, existierte zunächst nur eine lateinische Ausgabe, herrührend von Gontianus Hervetus und gedruckt zu Paris 1555 (1570), auch aufgenommen von Herib. Mosweyde in Bd VIII seiner *Vitae Patrum* (1628). Zwei griechische Texte des Werks erschienen kurz nach-

55 einander zu Anfang des 17. Jahrhunderts: ein etwas kürzerer, herausgegeben von Joh. Meursius 1616 (unter dem Titel: *Palladii Helenopolitani Hist. L., graeca, cum notis, Lugd. Batavorum*) und ein umfänglicherer, welchen Fronto Ducanus (Du Duc) zunächst noch lückenhaft edierte (in: seinem *Auetarium Bibliothecae Patrum*, t. IV, Paris. 1621) und welchen etwas später Jo. Cotelierius zu größerer Vollständigkeit ergänzte

60 (*Monum. Eccl. Graecae*, t. III, 117 sqq., Paris. 1686) und Migne in dieser vervoll-

ständigten Gestalt in Band 34 seiner *Patrol. graeca* (col. 1260) aufnahm. Der kürzere (Meursius-) Text gilt der neuesten patristischen Forschung (Preuschen, Butler etc.) wohl mit Recht als der ursprünglichere, der längere (Lucius) als interpoliert, insbesondere als durch Einfügung einer griechischen *Historia monachorum in Aegypto* hinter cap. 43 ungebührlich erweitert (vgl. wegen dieser H. monach. etc. mit Lucius gleichnamigen Rufinischen Werke im wesentlichen sich deckt, den Art. „Mönchtum“ Bd XIII S. 219, 3 ff.). Freilich liegt auch der Rufinische Text, welcher anderwärts unter dem Namen *Paradisus Heraclides* überliefert ist, in verschiedenen Recensionen vor, nämlich einerseits (nach Preuschen, S. 211 ff.) einer „apokryphastischen“ oder stark überarbeiteten, welche durch die Mehrzahl der Handschriften vertreten erscheint, und andererseits einer der einfachen Urform näher stehenden, vertreten durch die codd. P.<sup>2</sup> (Paris. 1628, saec. XIV) und C<sup>2</sup> (Coislin. 282, saec. X). Eine noch weiter fortgeschrittene interpolierende Entstellung des Textes der H. Laus. bietet der syrijsche *Paradisus Patrum*, welchen P. Bedjan 1897 in Bd VII seiner *scr. Acta martyrum et sanctorum* auf Grund dreier Hss. (einer Pariser, einer Londoner und einer Berliner) veröffentlicht hat. Die *Hist. monachorum* erscheint auch in diesen Text eingefügt (freilich nicht als von Rufin, sondern von „Hieronymus“ herrührend); manche kleinere Zusätze sind an anderen Stellen, u. a. der auf Cypram bezüglichen, angebracht, dabei vielfache Umstellungen vorgenommen etc. (vgl. Preuschens Recension in der *ThZ* 1898, Nr. 19). Stark verwildert erscheinen auch die Paralleltexte zur H. Laus., welchen die in Bruchstücken erhaltene armenische Version, sowie die von Amélineau bekannt gemachten und in ihrem Werte stark überschätzten Fragmente einer koptischen Übersetzung darbieten (Butler p. 97 ff. 107 ff.). Eine diesen Verwicklungen des kritischen Problems allseitig Rechnung tragende Tertausgabe fehlt zur Zeit noch. In Preuschens Monographie sind nur einige Teilstücke des Texts (insbesondere die über Johannes von Nesus, Eva grinus und Makarius d. Ägypter handelnden Kapitel) aufgenommen. Die Butler'sche Arbeit bietet umfassende Vorarbeiten zu einer künftigen kritischen Ausgabe; diese selbst, von der eine vor allem wichtige Förderung der Palladiusforschung und der ältesten Mönchsgeschichtlichen Quellenkunde überhaupt zu erwarten steht, ist noch nicht erschienen.

Übrigens darf der hohe Geschichtswert der H. Laus. gegenwärtig als allgemein anerkannt gelten. Die von Weingarten (*Der Ursprung des Mönchtums im nachkristian. Zeitalter*, Göttingen 1877, S. 21), von Baring-Brund (*Early Christian Greek Romances*, im *Cont. Rev.* 1877, p. 858 ff.), von Lucius (a. a. O.) und anderen geäußerte Annahme einer gänzlichen Unglaubwürdigkeit des von Palladius (und Rufin) Erzählten hat zumal in der extremen Fassung Weingartens: die Erzähler verdienten „selbst für das, was sie selbst gesehen haben wollten, fast genau so viel Glauben wie Gullivers Reisen in Liliput“ — als starke Übertreibung zu gelten. Ausschmückungen mancherlei Art werden beide Berichterstatter sowie schon ihre Gewährsmänner hie und da sich gestattet haben; ihre erbauliche Tendenz sowie die Überschwänglichkeit ihrer Bewunderung des Asketismus der Väter der Wüste mag das Berichtete stark gefärbt und mit verschiedenen wunderbaren Thaten bereichert haben. Aber an ein willkürliches Erdichten nach moderner Romanschriftstellerart oder auch nur in der Weise mittelalterlicher Legendenbildung ist bei ihnen nicht zu denken. Die Angaben betreffs der Lebensumstände, Ausrüstung und Thaten der größten Mehrzahl der geschilderten Heiligen lauten viel zu konkret und genau, als daß jene extreme Fiktionshypothese sich durchführen ließe. Selbst des Hieronymus scharfes Urteil über die Rufinische Mönchsgeschichte (Ep. 133 ad Cresiphontem, c. 3): „librum quoque scripsit quasi de monachis, multosque in eo enumerat, qui nunquam fuerunt“, nötigt keineswegs zur Annahme frecher Lügen und Erdichtungen, sondern zunächst nur zu der einer gelegentlichen übereilten Verdoppelung von Personen oder Thatfachen auf Grund ungenauer Referate; wie denn dieses alte Erbübel einer kritischen Harmonistik auf nicht wenigen Punkten sowohl des aus Rufin eingeholten Textes (cap. 43 ff.) wie der eigenen Erzählungen des Palladius sich bemerklich macht. Val. überhaupt Böckler, *Ask. und Möncht.*, S. 212 ff.; Butler, p. 178 ff.; auch Preuschen, S. 210: „Wir müssen — die Erzählungen des Rufin und Palladius als unbrauchbare Dokumente für die Geschichte der Entstehung, Verbreitung und Organisation des Mönchtums, wie für das geistige Niveau, auf dem dieses Mönchtum stand, ansehen und dem entsprechend verwerthen“.

Die von Mosweyd (*Vitae Patrum* I. V u. VI) u. a. als Anhang zur kausalen Geschichte dargebotenen *Αποφθέγματα τῶν πατέρων* in Form eines alphabetisch geordneten Mönchs-Lexikons sind späteren Ursprungs und enthalten viele apokryphe Thaten,

daneben aber auch manches Echte, was aus uralter, hauptsächlich wohl ägyptischer Mönchsüberlieferung herrührt (Butler, p. 208—215).

Ob der „Dialogus cum Theodoro, Eceles. Rom. Diacono, de vita et conversatione Joannis Chrysostomi“ (griechisch mit lat. Version zuerst herausgeg. von C. Bigot, Paris 1680; dann bei Montfaucon in t. XIII seiner Chrysostomusausgabe, p. 155 sqq. und in MSG t. 17, p. 5—82) von unserem oder von einem anderen Palladius herrührt, oder mit anderen Worten: ob der helenopolitanische Bischof Palladius, der diese Biographie des Chrysostomus jedenfalls verfaßt hat, mit dem Galater Palladius, dem Verfasser der Lausiaca, eine und dieselbe Person ist oder nicht — darüber mag sich bei dem Fehlen bestimmter äußerer Zeugnisse für die Identität der beiden streiten lassen (vgl. oben); doch spricht für die Identität nicht nur die wesentliche Gleichartigkeit der beiden Schriften hinsichtlich ihrer Schreibart, sondern namentlich auch der Umstand, daß der Verfasser der Lausiaca des Chrysostomus und seiner Freundin Olympias mit warmer Verehrung als seiner Freunde und Vertrauten gedenkt (s. cap. 144 des text. rec. bei MSG t. 31). Die chronologische Schwierigkeit, daß der Verfasser des Dialogs sich von dem helenopolitanischen Palladius unterscheidet und diesen um mehrere Jahre früher in Rom anwesend sein läßt als die Zeit, wo er angeblich daselbst verweilte und sich mit dem Diakon Theodorus über das Leben und die Schicksale des Chrysostomus unterredete (nämlich als die Jahre 417 oder 418, unter der Regierung des Papstes Zosimus) — diese Schwierigkeit läßt sich beseitigen durch die nabeliegende Annahme, daß Palladius die seine Person betreffenden Umstände in dem Dialog absichtlich (auf dem Wege einer schriftstellerischen Fiktion) verändert habe, um sich als verschieden von jenem darzustellen (vgl. Preuschen, Pall. u. Ruf., S. 246). Bis zu völliger Gewißheit läßt sich der Beweis für die Identität der Verfasser der beiden Schriften allerdings nicht führen, da ein unanfechtbares direktes Zeugnis für sie aus alter Zeit nicht vorliegt. Unbegreifbar ist jedenfalls die Hypothese von Labbeus, Bossius und einigen Anderen, welche den Verfasser des Dialogs mit dem um 430 von Papst Celestin I. als Missionar nach Irland gesandten römischen Diakon Palladius identifizieren (s. über diesen Palladius, der vielmehr als ein geborener Brite zu betrachten sein dürfte: Prosper, Chronie. pars. III, p. 309 in Canisii Leett. antiquae, T. I; Usher, Britannicar. Ecelesiar. Antiquitt. p. 418 sqq.; Ehrard, Die irischott. Missionskirche etc., S. 179; Venables im DehrB IV, 178 u. vgl. Bd X S. 207, 45).

Noch existiert unter dem Namen des Palladius eine kleine Schrift: „De gentibus Indiae et de Brachmanis“, die aber eher einen späteren Schriftsteller zum Verfasser zu haben scheint, wiewohl sich ihr Herrühren von unserem Palladius nicht mit entscheidenden Gründen bestreiten läßt (vgl. Cave, Hist. eccl. lit. I, 377, sowie Venables, p. 176).

**Pallavicino** oder **Pallavicini**, Sforza, geboren im Jahre 1607 in Rom im Schoße einer adeligen Familie, 1630 Geistlicher, 1637 Jesuit, 1639 Professor der Philosophie am römischen Collegium, der römischen Studienanstalt der Jesuiten, worin er früher das Recht und die Theologie studiert hatte, 1643 Nachfolger seines Lehrers Lugo als Professor der Theologie, nahm teil an der Kongregation von Kardinalen und Theologen, welche Innocenz X. zur Prüfung der Lehre des Janenius niedersetzte. Im Jahre 1659 beförderte ihn Alexander VII. zum Kardinal, welche Würde er keineswegs gesucht hatte. Er starb im Jahre 1667. — Unter seinen verschiedenen Werken nimmt die erste Stelle ein seine Geschichte des Konzils von Trident, zu deren Ausarbeitung ihn der Kardinal Bernardino Spada zwischen den Jahren 1651 und 1653 ernannt hatte. Es war nämlich bereits 1619 die Geschichte desselben Konzils von dem venetianischen Servitenmönche Paolo Sarpi erschienen, ein gewaltiger Angriff auf das Konzil und die durch dasselbe vertretene Tendenz. Schon hatte der Jesuit Terenzio Menzies im Auftrage des Papstes Urban VIII. die Materialien zu einem Werke gesammelt, welches eine tatsächliche Widerlegung der Arbeit des fähnen Serviten sein sollte (es sollte den Titel führen: *historiae concilii Tridentini a veritatis hostibus enucleatae elenchus*), als ihn im Jahre 1651 der Tod dahintrassete, worauf, wie bevormundet, Pallavicino die Hand ans Werk legte. Der Jesuitengeneral Goswin Nickel beauftragte ihn damit und machte ihn zu diesem Behufe frei von anderen Geschäften. „Wie ein Condottiere einen Soldaten“, sagt Pallavicino, „habe ihn der General zu dieser Arbeit angestellt.“ Er war der dazu geeignete Mann, — in der Theologie zu Hause, der Kurie ergeben, besonders aber standen ihm Quellen zu Gebote, die Sarpi umsonst sich zu verschaffen gesucht haben würde. Indessen hatte Sarpi

Vieles, was Pallavicino nicht aufstreiben konnte. Das Werk des Pallavicino erschien in italienischer Sprache, zuerst in zwei Bänden in Rom 1656, 1657 unter dem Titel „*Istoria del concilio di Trento*“. Eine zweite Ausgabe von 1661 in Rom in drei Bänden 1661. Die beste neuere Ausgabe ist die vom Jesuiten *Agostino* in sechs Quartbänden, Paenza 1792—99. Vorgelegt ist eine Biographie des Conciliums von 1562 bis 1563. Die lateinische Übersetzung des Werkes beehrte der Jesuit *Guarino* in drei Lexikobänden „*Vera concilii Tridentini historia*“, Antwerp. 1670. *Agostino* hat Klitische das Werk in das Deutsche überetzt. Wie zu erwarten, hat die Kritik sehr zufrieden mit dieser Verteidigung des Tridentinums und glauben, dass dadurch gänzlich aus dem Felde geschlagen. Daß das keineswegs der Fall ist, hat Kante gezeigt, Fürsten und Völker von Südeuropa, 1. Ausgabe, 1. Bd., S. 270—280. Man darf behaupten, daß beide Historiker des Tridentinums partiell verfahren, zwar im liberalen, Pallavicino im päpstlichen Interesse. Vgl. Brühlar, Beurteilung der Monteverdi Carpi und Pallavicinos, Tübingen 1811, 2 Teile. Aber beide sind bis zum heutigen Tage nicht zu entbehren, weil wir eine umfassende und wirklich quellenmäßige Geschichte des Tridentinums noch immer nicht besitzen. — Über das zahlreiche andere Schriften, historische, philosophische, theologische, poetische u. s. w., sowie über die P. betreffende, biographische Literatur vgl. den H. Pall. von C. Pfüß, S. J., in *Weber und Weltes Kirchenlexikon* 2<sup>e</sup>, 1308.

(Herzog) Tschadert.

**Pallium.** — Literatur: Hinjchins, Kirchenr. § 78; Scherer, Handbuch des KR 1 (1886), 20 S. 547 ff.; Grisar, Das röm. Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen in Zeitschrift zum ehnhundertj. Jubiläum des campo santo in Rom, Freiburg 1897; Watterer in ZfCh 21 (1897), S. 586; v. Hade, Die Palliumverleibungen bis 1183, Göttingen 1898; Brann, Die pontificalen Gewänder des Abendlandes, Freiburg 1898, S. 132 ff. (19. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach“); Hilpert, Der Parallelismus in der Entwicklung der toga und des pallium, in Byzantinische Zfchr. 8 (1899), S. 490 ff.; Meinhof in Katholik, 3. Folge, 20 (1899), 52 ff. 155 ff.

Pallium ist ein weißer, wollener, handbreiter Kragen, auf welchen sechs schwarze Kreuze eingewirkt oder von Seidenstoff aufgesetzt sind, und welcher an beiden Enden um einige Zoll verlängert ist, um beim Gebrauch auf Brust und Rücken herabzuhängen. Es ist ein geistlicher Schmuck, dessen sich der Inhaber beim Pontifizieren bedient und welcher an die Nachfolge Christi in der Verbindung mit dem Oberhaupt der Kirche erinnern soll. Ursprung und Bedeutung des Palliums sind bestritten. Einige weisen auf das hochpriesterliche Stirnband oder den Mantel (*Mahil*) des Hohenpriesters hin, andere auf die Amtschärpe weltlicher Würdenträger, wieder andere auf den griechischen Mantel. Hierüber ist gerade in jüngster Zeit eine reiche Literatur entstanden, ohne daß jedoch die Frage als definitiv gelöst zu betrachten wäre. Man vergl. die Literaturzusammenstellung. Sehr beliebt ist die mythische Deutung, daß es die Nachfolge des Herrn bezeichne, welcher das verlorene Lamm sucht und, wenn er es wiedergefunden, auf seinen Schultern trägt. Aus dem Orient ging das Pallium in den Occident über, wo es der römische Bischof den mit ihm verbundenen Metropolitane verlieh. Man beruft sich gewöhnlich schon auf Zeugnisse aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts, deren Echtheit jedoch mit Recht bestritten wird. Unter Gregor I. ist die Erteilung sicher (e. 2. dist. 100 a. 599. c. 3, C. XXV. qu. II. a. 601; vgl. auch die *Ann.* 1 von *Garnerius* zum *liber diurnus* c. III, tit. I, p. 82). Für das fränkische Reich und dann allgemeiner wurde der Vorgang des Beniktatus von bleibendem Einflusse. Er berichtet darüber an den *CV. Cudbertus* epist. 78 (*MG Epistolae* III, S. 351): „*Deerevimus in nostro synodali conventu metropolitano pallia ab illa sede quaerere, et per omnia praecepta sancti Petri canonice sequi desiderare, ut inter oves sibi commendatas numeremur. Et isti confessioni universi consensimus et subscripsimus*“. Seitdem steht fest, daß jeder mit Rom verbundene Erzbischof des Palliums bedürfe, wie die auch *Johann VII.* im Jahre 877 zu Ravenna aussprach (e. 1 dist. 100) und die späteren Päpste wiederholt bestätigt. Der zu einer Stelle Ertrone soll nach seiner Beniktation und Konsekration binnen drei Monaten sich das Pallium von Rom erbitten (e. 1 dist. 100); denn von dem Besitze desselben hängt die plenitudo pontificalis officii und der Name *Archiepiscopus* ab, weshalb es auch *complementum potestatis archiepiscopalis* genannt wird (s. e. 3. l. 6. X. de usu et auctoritate pallii I, 8). Nach Entscheidung *Alexanders III.* (gest. 1181) in e. 11. X. de electione I, 6 kann der beniktate Erzbischof, auch ehe er das Pallium erlangt hat, seine Suffragane vermag seiner Juris-

ditionen konfirmieren und konfirmieren. Innocenz III. bestärkt dann genauer c. 28, § 1. X. de electione I, 6 im Jahre 1202: „Praeterea, quum non liceat archiepiscopo sine pallio convocare concilium, conficere chrisma, dedicare basilicas, ordinare clericos, et episcopos consecrare, multum profecto praesumit, qui ante, quam  
 5 impetret pallium, clericos ordinare festinat, quum id non tanquam simplex episcopus, sed tanquam archiepiscopus facere videatur“. Hieraus ergibt sich, daß die selbstständige Ausübung der jura ordinis, der Pontifikalien in seiner erzbischöflichen Diocese, dem Metropolitani vor Erlangung des Palliums nicht gestattet, von Jurisdiktionsrechten aber nur die Berufung einer Synode verboten ist. Bei der Erteilung des  
 10 Palliums hat der Erzbischof dem Papste den üblichen Obedienzeid zu leisten (s. c. 4 X. de electione I, 6 Pontificale Rom. tit. de pallio). Das Pallium bezieht sich auf das höchstpersönliche Verhältnis des Erzbischofs als des Hauptes einer bestimmten Kirchenprovinz, daher beim Erwerbe einer neuen Provinz ein neues Pallium erbeten werden muß (c. 1 X. de postulando I, 5). Es darf keiner anderen Person geliehen werden  
 15 und wird mit dem Besitzer begraben (c. 2 X. de usu pallii I, 8). In der päpstlichen Verleihungsurkunde werden die Tage bezeichnet, an welchen das Pallium getragen werden darf (c. 1. l. 5. 6. 7. X. h. t. I, 8), während der Papst sich desselben bei jeder Gelegenheit bedient; auch darf der Erzbischof nur innerhalb der Kirchenprovinz das Pallium und zwar nur in den Kirchen tragen (c. 1. X. h. t.; c. 2 in Clem. de privilegiis [V, 7]).  
 20 Ursprünglich wurde es unentgeltlich verliehen (c. 3, dist. 100), später ein hoher Preis dafür bezahlt (m. s. den Art. „Kirchliche Abgaben“ Bd I S. 93, 11 ff. u. 97, 23).

Über die Vereitung der Pallien gilt folgendes: Es muß Wolle dazu genommen werden, welche von besonders dazu bestimmten Schafen gewonnen ist. Am Tage der heiligen Agnes, am 21. Januar, werden einige weiße Lämmer dem Vatikan vorüber-  
 25 geführt, wo der Papst den Segen über sie spricht, in die Kirche der heiligen Agnes gebracht und unter der Messe beim Agnus Dei auf den Altar gelegt. Nachher übernehmen die Nonnen von St. Agnes die Pflege der Lämmer, scheeren dieselben und spinnen die Wolle, aus welcher dann die Pallien gearbeitet werden. In der Vesper des Festes Petri und Pauli, am 28. Juni, werden dieselben vom Papste benediziert, auf den über dem  
 30 Grabhügel des Apostels Petrus befindlichen Altar der Kirche des Vatikans gelegt und die Nacht dort gelassen. Daher heißt das Pallium ornamentum de corpore sancti Petri sumtum (c. 1. X. de electione I, 6). Hierauf werden die Pallien in einem über der cathedra Petri befindlichen Behältnisse so lange aufbewahrt, bis der Papst sie den darum Bittenden verleiht.

35 Das Pallium wird nach dem Vorgange des Orients, wo alle Bischöfe es besitzen, auch einfachen Bischöfen gegeben, sowohl eremiten (wie dem Bischof von Breslau, Ermeland, s. die Bulle Benedikts XIV. von 1712 in dem Bullarium desselben, Tom. III, Fol. 255 u. a.), wie Suffraganen, vorausgesetzt, daß sie sich im Besitze einer Diocese befinden und nicht bloß in partibus infidelium bestellt sind. Als im Jahre 1753 der  
 40 unter der Metropolitangewalt von Mainz stehende Bischof von Würzburg das Pallium erhielt, wurde über die Zulässigkeit der Verleihung an nicht eremte Bischöfe Streit erhoben. Diefelbe verteidigte Kasp. Barthel, De pallio, Herbpol. 1753, 4° (auch in den Opuscula juridica varii argumenti, Tom. II, Bamberg 1756, 4°, nr. I), dagegen bestritt sie J. G. Vetsch, De origine, usu et autoritate pallii archiepiscopalis, Helmstädt 1754, 4°. Näheres über das Pallium, sowie eine reiche bis auf die neueste Zeit herunterreichende Literatur über dasselbe s. bei Hinschius, Kathol. Kirchenrecht § 78, vgl. § 23. 2. d.  
 (Mejer †) Echling.

**Palm**, Johannes Henrius van der, gest. 8. Sept. 1840. — J. Clarisse, Prologus, quo J. H. v. d. Palm exemplum futuris theologis ad imitandum proposuit.  
 50 Lugd. Bat. 1841; H. A. T. Jodens, J. H. v. d. Palm als Bijbeluitlegger, redenaaren schrijver gekenschetst, Leyden 1841; Nicolaas Beets, Leven en karakter van J. H. van der Palm, Leyden 1842; G. J. van Nijen, Voorlezing over J. H. v. d. Palm, Dordrecht 1844; B. Glasius, Godgeleerd Nederland. 3 Dln. 's Hertogenbosch. 1851—56, III, 58—70.

Hinter uns liegt eine Zeit, in der der Name van der Palms hoch in Ehren stand.  
 55 Heute ist er fast vergessen, und seine Werke werden nicht mehr gelesen. Nur sein Ruhm als großer Kanzelredner lebt noch in der Erinnerung, obwohl vermutlich von den Jüngeren nicht viele seine gedruckten Predigten kennen.

Van der Palm wurde am 17. Juli 1763 in Rotterdam geboren, wo sein Vater, ein tüchtiger Lehrer, eine blühende Erziehungsanstalt hatte. Nachdem er zuerst den Unter-

nicht seines Vaters genossen und dann das Gymnasium Erasmusianum seiner Vaterstadt besucht hatte, wurde er 1778 mit 15 Jahren Student der Theologie in Leyden und erhielt durch die Regierung von Rotterdam eine Anstellung im Studien-Collegio. In dieser Schule zu Leyden erlebte damals eine Blüthezeit, v. d. P. dankt für diese glückliche Pflanzstätte Waldehaer, Rhinckenius, Hollebeek, H. A. Schultens u. a. unter deren Leitung er sich besonders fühlte er sich angezogen von dem zuletzt Genannten, dem er seine Liebe für die morgenländische Literatur und seine Vorliebe für diesen Wissenschaftszweig zu verdanken hat. Schon als Student zeichnete er sich aus durch großen Fleiß, durch einen streng sittlichen Lebenswandel. Von seinem Wissen und seinem Fleiß, v. d. P. lieferte er bereits in jener Zeit den Beweis durch die Herausgabe seines „*Ecclesiastes philologicus et critice illustratus*“ (Lugd. Bat. 1784), einer Schrift, die wegen der Genauigkeit und der Aufmerksamkeit auf ihn lenkte, und von der Rhinckenius erklärt, sie sei ein „*praeclarum libellum, in quo omnes qui in his rebus indicare possunt, et ingenium auctoris et eruditionem admirantur*“. Als v. d. Palm 1781 die Universität verließ, gab ihm die theologische Fakultät das Zeugnis: „*Non saepe contingit, ut ex disciplina nostra dimittamus Juvenes omni liberali doctrina adeo politos, ut est Joannes Henricus van der Palm Roterodamensis, quique tantos etiam in diviniore scientia progressus fecerint . . . Nostros inter auditores ita excelluit, ut sive responderet ad interrogata, sive disputaret, sive concionaretur, neminem ex sociis superiorem haberet*“. Da er noch zu jung war, um in der 20. Provinz Holland Prediger zu werden, nahm er einen Auf nach Maartensdijk an, in der Provinz Utrecht, wo er am 25. März 1785 in sein Amt eingeführt wurde. Die politischen Zustände jedoch und seine eigene Unversichtigkeit ließen ihn nicht lange hier bleiben.

Wie die Mehrzahl seiner Freunde gehörte v. d. Palm zur Partei der „Patrioten“, 25 im Gegensatz zur Partei der oranisch Gesinnten. Auch als Prediger verrät er entschieden seine politische Überzeugung, und als der Kampf der Parteien immer schärfer wurde, beteiligte er sich sogar an den von den Patrioten veranstalteten Übungen der Bürgerwehr. Als dann die Preußen 1785 dem Prinzen von Oranien zur Hilfe kamen und dessen Anhänger dadurch zunächst die Oberhand gewannen, wurde v. d. Palm um die Folgen 30 seiner politischen Haltung besorgt, und nachdem er Sonntags den 16. September 1787 noch die Nachmittagspredigt gehalten, begab er sich mit seiner jungen Gattin unerwartet auf die Flucht. Trotz aller Versuche, ihn zur Rückkehr zu bewegen, kehrte er nicht zurück, und im März 1788 wurde er auf seine wiederholten Bitten hin, seines Dienstes entlassen. Einen Augenblick dachte er jetzt daran, in Leyden Medizin zu studieren, aber 35 alsbald eröffnete sich ihm eine neue Aussicht: er wurde 1788 Bibliothekar und Hauskaplan bei dem Herrn van de Perre zu Middelburg. Nach der Besetzung dieser Stadt durch die Franzosen stellte er sich mit an die Spitze der revolutionären Bewegung, um so mancherlei Zügellosigkeit zuvorkommen. Er wurde damals zum Mitglied der neuen Regierung ernannt. Im Anfang des Jahres 1796 lehnte er eine ihm angebotene 40 Professur zu Lingen ab, am 11. Juni desselben Jahres jedoch übernahm er die Professur für orientalische Sprachen und Wissenschaften zu Leyden mit einer nicht im Druck erschienenen Rede „*de Litteris hebraeis exornandis*“.

Infolge seiner Ernennung zum Unterrichtsminister aber (Agent van nationale opvoeding) legte er 1799 sein Lehramt vorläufig nieder. In diesem neuen Amt 45 hat er durch seine Mäßigung viel Unheil gebindert und durch Eifer und Geschick viel Gutes gestiftet. Besonders für die Hebung des niederen Schulwesens hat er viel gethan, und das Schulgesetz von 1806 ist von ihm vorbereitet und nach seinen Grundsätzen entworfen. In diesem Jahre (1806) verließ v. d. Palm den politischen Schauplatz und übertrug aufs neue seine Professur in Leyden, wo er 1807, obwohl kein Mitglied der theologischen Fakultät, zugleich zum Universitätsprediger ernannt wurde. Bis 1838 dauerte hier 50 seine Wirksamkeit. Zwar war er schon 1833 nach Vollendung des hebraischen Lebensjahres dem Staatsgesetz gemäß in Ruhestand versetzt worden, trotzdem aber hat er seine Predigten weiter gehalten. Nur zwei Jahre erfreute er sich seiner Ruhe, er starb zu Rotterdam am 8. September 1840.

Van der Palm hat viel gearbeitet und geschrieben. Vor allem als Schriftsteller und Kanzelredner hat er sich einen großen Namen gemacht. In seinen vorzüglichen Werken verschmähte er es durchaus, seine Gelehrsamkeit zu zeigen, und doch verraten sie großes Wissen; sie sind ausgezeichnet durch guten Geschmack und in erster Linie für die gebildeten Gemeindeglieder bestimmt. In seinem „*Salomo*“ (3. Uffg. 9. Heeren, Leemwarden 1834) 41

gab er eine populäre Erklärung der Sprüche. Seine „Bijbel voor de jeugd“ (24 deelen, Zeiden 1811—31) hat in hohem Grade die Kenntnis der biblischen Geschichte befördert. Zu seinen „Liederen van David en Azaf“ (Zeiden 1815) lieferte er eine Erklärung der Psalmen, nachdem er schon früher seinen „Jesajas vertaald en opgehelderd“ (3 dln., Amst. 1805) hatte erscheinen lassen. Ein Niejenswerk vollbrachte er mit seiner neuen Bibelübersetzung: „Bybel; alle de boeken des Ouden en Nieuwen Verbonds, benevens de apoeryfe boeken des O. Verbonds“ (in 1<sup>o</sup> Leyden 1818—30). Diese Übersetzung mit Anmerkungen erntete großen Erfolg und hat noch immer ihre Verdienste. Obwohl das Werk sehr teuer war und nach Lage der Sache außerhalb Hollands wenig gekauft wurde, war die ganze Auflage von 3387 Exemplaren schnell vergriffen. Auch von einer zweiten Auflage (in 8<sup>o</sup> Leyden 1827—35) waren 1842 schon 3000 Exemplare verkauft. v. d. Palm hatte schon seit Jahren den Plan dieser Ausgabe erwogen und bezeugte selbst: „Ich habe vierzig Jahre daran gearbeitet, acht davon wie ein Pferd.“

Als Kanzelredner war v. d. Palm sehr beliebt, er beherrschte die Sprache meisterhaft und besaß Geschmac, Gefühl und Phantasie. Sein Stil war einfach, kräftig, oft poetisch. Seine Predigten festelten den Verstand und redeten den Hörern zu Herzen, ihr Inhalt war durchaus evangelisch. Seine Stimme war nicht laut, aber deutlich und biegsam, verständlich auch in den größten Kirchen; seine Sprache war edel, seine Haltung natürlich, seine Züge männlich. Er redete nie ohne Vorbereitung, doch lernte er seine Predigten nicht auswendig, sondern las sie vor in einer Weise, die niemanden störte. Schon zu seinen Lebzeiten sind viele seiner Predigten veröffentlicht worden, nach seinem Tod erschienen sie gesammelt unter dem Titel: „Al de leerredenen van J. H. v. d. Palm“ (16 deelen, Leeuw. 1841—45).

Meistfach wurde er aufgerufen, bei feierlichen oder sonstigen besonderen Anlässen als Redner aufzutreten, und überall fand seine außerordentliche Beredsamkeit hohes Lob („Verhandelingen, redevoeringen en losse geschriften“, 5 deelen, Amsterd., Leuven. 1810—1846). Als Prosaschriftsteller hat er sein Meisterstück geliefert in seiner „Geschied- en Redekunstig Gedenkschrift van Nederlands herstelling.“ (Amst. 1816, 2. Uitg. 1828. Französische Übersetzung, Brugge 1828.)

Von der Palm war der geliebteste Mann seiner Zeit, allein die Zeit, in der er lebte, zeichnete sich nicht aus durch Kernhaftigkeit und mannhaftes Festhalten an klaren Grundsätzen. v. d. Palm war auch darin ein Kind seiner Zeit; er war ein gutmütiger, lebenswürdiger und wohlthätiger Mann, aber kein großer Charakter, kein Mann aus einem Guß. Für viele war er ein Rätsel. Er stimmte im ganzen den Wahrheiten zu, wie die reformierte Kirche sie lehrte, ihr warmer Verteidiger war er nicht. An seinem persönlichen Glauben braucht nicht gezweifelt zu werden, allein er schien nicht den Mut zu haben oder nicht das Bedürfnis zu empfinden, gegen den auf den verschiedensten Gebieten herrschenden Unglauben kräftig Zeugnis abzulegen. Seine Bedeutung liegt mehr auf dem Feld der Politik, des Unterrichtswezens und der Wissenschaft als auf dem der Theologie und Kirche. Auf das kirchliche Leben hat er wenig Einfluß ausgeübt und der Erweckungsbewegung am Anfang des 19. Jahrhunderts blieb er fremd. Er hat in reichem Maß die Ehre und das Glück dieser Welt genossen, doch auch das Kreuz wurde ihm nicht erspart. Seine Gattin und viele seiner Kinder, darunter alle seine Söhne, gingen ihm im Tod voran. Er selbst verlangte endlich nach dem Sterben. Auf nichts sich stützend als auf die freie Gnade Gottes in Christo Jesu, der seine Gerechtigkeit war, schickte er sich zum Sterben an mit den Worten: „Meine Hoffnung ist der Herr Jesus, ich gehe hin in Frieden.“

E. D. van Veen.

Palm, J. d. M. Fruchtbaume Bd VI S. 305, 15.

Palmer, Christian David Friedrich, gest. 1875. — Worte der Erinnerung an Dr. Palmer (Zib., Hedenbauer, 1875). Die Nekrologe: von Julius Hartmann jr. im Schwäb. Merkur, 1875, 162; von Hermann Weiß, P.s Amtsnachfolger, in der Besonderen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, 1875, 18; von N. N. in der Augsb. Allg. Zeitung, 1875, 165; von N. N. in der Protestantischen Kirchenzeitung, 1875, 24. Ferner ist zu vergleichen der Aufsatz von Rob. Kibel im Südd. Schulboten, 1875, 15—17. Eine ausführliche Skizze des Lebens und Wirkens von P. hat der Unterzeichnete im Württemb. Kirchenblatt veröffentlicht, 1876, 29 ff. Seine wissenschaftliche Bedeutung ist von Karl Weissfäcker in den Jahrbüchern für deutsche Theologie dargelegt worden (1875, III, S. 353—370).

Chr. D. A. Palmer wurde am 27. Januar 1811 in Wimmenden, dem Geburtsorte Bengels, geboren, erhielt seine Verbildung auf dem niederen evangelisch-theologischen Se-



minar in Schönbühl und studierte seit Oktober 1828 bis zum Herbst 1831 zwei halben Jährs fünf Jahre lang in Tübingen. Die meisten und tiefsten Anknüpfungen erhielt er hier von Professor Schmid. Dieser wußte ihm besonders durch seine Vorlesungen über die christliche Sittenlehre eine große Vorliebe für dieses Gebiet theologischen Wissens zu erwecken, wofür das Vorwort zu seiner „Moral des Christentums“ (1831) ein Zeugnis abgibt. In demselben schreiben, daß P. weder im kirchlichen Leben, noch auf dem Gebiet der Philosophie bei Schleiermacher stehen blieb, sondern ungleich tiefer als er in den Geheimnissen des christlichen Lebens wie in das Geheimnis des christlichen Lebens sich vertiefte. Ihn, er wurde von der Schleiermacherschen Theologie stärker angezogen und mächtiger ergriffen, als von der damals herrschenden Hegelschen Philosophie, erklart sich leicht aus seiner natürlichen Eigenart und persönlichen Entwicklung. Neben den Studien betrieb er eifrig die Musik. Sie habnte ihm den Weg in die Familie von Friedrich Zilber, mit welchem er den ersten Anstoß zur Gründung der akademischen Liedertafel gab.

Der Vollendung der akademischen Studien im Spätsommer 1833 folgten drei Vikariatsjahre auf dem Lande, in Bissingen u. T. und in Klemmingen bei Stuttgart. Am Spätherbst 1836 kehrte P. als Nopetent an das Tübinger Stift zurück, im Januar 1838 wurde er zum Assistenten des Predigerinstituts und im Herbst des gleichen Jahres zum Verweser des zweiten Tübinger Diakonats ernannt; am 30. Januar 1839 erhielt er das Diakonat Marbach. Hier blieb er bis zum Frühjahr 1843, in welchem Jahre ihm das zweite Diakonat in Tübingen übertragen wurde, 1848 rückte er in das erste Diakonat ein, 1851 erhielt er das Stadtpfarramt und Dekanat.

Schon in seiner Vikariatszeit begann seine literarische Thätigkeit durch Rezensionen in Tholucks literarischem Anzeiger, durch Beiträge zu den von Sturm edierten Studien der evangelischen Geistlichkeit und zu den von L. Völter redigierten Süddeutschen Schulboten. Auch seine Broschüre: „An Freunde und Feinde des Pietismus. Eine Zugabe zu der Schrift des Herrn Diakonus Dr. Märklin: Darstellung und Kritik des modernen Pietismus“ (1839), welche durch den am Ende der dreißiger Jahre angefauchten pietistischen Streit hervorgerufen wurde, verdient Erwähnung. Hauptsächlich aber war es der in seiner engeren Heimat über ein neues Gesang- und Choralbuch, sowie über eine neue kirchliche Liturgie entbrannte Streit, der dem treugesinnigen Patrioten die Feder in die Hand drückte. Zu den einflussreichsten Stimmen über die Gesangbuchsfrage zählt sein Votum in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs: „Revision des neuen Gesangbuchs-entwurfs für die evangel. Kirche Württembergs“ (XII, 1). Mit andern wollte auch er das Gesangbuch vor allem vom biblisch-evangelischen Geiste durchdrungen sehen. Weiter aber soll es der kirchlichen Erbaulichkeit Rechnung tragen und edle Poesie darbieten. Bezüglich der Änderung des Textes steht P. in der Mitte zwischen den eifernden Paläologen, welche gewissermaßen einen Heiligenkultus mit den alten Liedern treiben, und denen, welche bei ihren Emendationen der Subjektivität einen allzuweiten Spielraum gestatten. Er war im rechten Sinne konservativ und trat mit verständigem und zugleich pietätsvollem Sinne für alles wahrhaft Gute in den Originalen ein, ohne sich dabei von einem unpraktischen, einseitig antiquarischen Interesse leiten zu lassen. Eine Ergänzung zu diesem Aufsatz bildet seine in den ThStB niedergelegte Abhandlung: „Die neueren Meister der Gesangbücher und Liturgien, vom theologisch-kirchlichen Standpunkte aus betrachtet“ (1843, 1). Dieser Vortrag folgte der Kampf für und wider das neue Choralbuch, in welchem P. zunächst die Mängel der 1828 von Frech, Kocher und Zilber herausgegebenen nicht nach einem historischen oder kirchlichen Prinzip, sondern einzig vom Gesichtspunkte der Schule redigierten Sammlung schonungslos aufdeckte, um dann im Einverständnisse mit Grüneisen und Hauber, bald aber auch im vollen Frieden mit Zilber und Kocher in der zur Vorberatung einberufenen Kommission von Kirchen- und Schulmännern kräftig und siegreich für eine dem gottesdienstlichen Gebrauch dienende Auswahl, Rahmung und Harmonisierung der Choräle zu wirken. Auch das von Christian Barth und Albert Minner besorgte Calwer Schulgesangbuch verdankt ihm nennenswerte Beiträge. Er hat für dasselbe die Melodien gesammelt und geiegt, auch neue komponiert, wie er auch später eine Reihe von Gesängen dem Süddeutschen Schulboten, den Tellerischen Liedersammlungen und der Basler Missionsanstalt für ihre Männerchöre weihen. Die patriotische Bewegung, welche in den 30er und 40er Jahren P.s Vaterland ergriffen hatte, wachte sich endlich in der Herausgabe einer verbesserten Liturgie. Obwohl er bei ihrer Abfassung keine offiziellen Dienste leisten durfte, so hat er doch durch seine in Württembergischen Kirchenblatt (1840/41) und in Tholucks liter. Anzeiger (1840, 71 und 75) erschienene Beurteilung des Entwurfs zum Zustandekommen der neuen Liturgia thauratitia mitgewirkt.

Am liebsten bewegte sich P. schon damals auf dem homiletischen Gebiete, welches er in mannigfacher Weise anbauen half. Hierher gehören zwei Aufsätze über Friedrich Wilhelm Krummacker und Franz Thiermin, sodann seine Mitarbeit bei der Herausgabe der Predigten über den zweiten Jahrgang der Evangelien zum Besten des württembergischen  
 5 Pfarrvereins, weiter bei den von Schmid und Wihl. Hofacker edierten Zeugnissen für evangelische Wahrheit, sodann die von ihm selbst herausgegebenen „Evangelischen Kanzualreden“, welche mit ihren Anfängen in jene Zeit zurückreichen, und endlich seine Bearbeitung der „Evangelischen Homiletik“ 1812. Im Anschluß an Schleiermacher faßt er die Predigt als Darstellung des christlichen Glaubens und Denkens der Gemeinde, sowie  
 10 als einen Akt der Segnung und des Genusses im höchsten Sinne, sofern durch sie das Zutreten des Lebens aus Gott vermittelt wird, das seine subjektive Wirkung in freudig erhöhter Stimmung äußert. P.s zweites Hauptwerk, seine „Evangelische Katechetik“, erschien 1811 und erlebte schon nach Verfluß von zwei Jahren die zweite Auflage. Dieses Werk hat nicht bloß durch seine bahnbrechende Beleuchtung des Religionsunterrichtes, son-  
 15 dern vornehmlich durch die Untersuchung der katechetischen Lehrform auch für die Pädagogik eine außerordentliche Bedeutung.

Als Pfarrer und Dekan in Tübingen stand P. in der vielseitigsten Thätigkeit. Der Tag war in der Regel mit Gottesdiensten, seelsorgerlichen Besuchen und Religionsstunden ausgefüllt. Dazu gesellte sich das Rathhaus und Ehegericht mit den mancherlei Ansprüchen  
 20 an Zeit und Kraft, das Amt der Konferenzdirektion, die zeitweilige Vorstandschaft der Kinderrettungsanstalt in Lustnau, die Teilnahme an mehreren Vereinen, unter welchen der Tratorienverein als P.s Liebling die erste Stelle einnahm. Seit 1846 trat noch eine akademische Vorlesung über Pädagogik und Volksschulwesen hinzu, zu welcher er von der Behörde einen besonderen Lehrauftrag erhalten hatte. War P. als Prediger nicht allen  
 25 alles, so war er doch vielen vieles und vermochte er namentlich den gebildeteren Teil der Gemeinde an seine Kanzel zu fesseln. Alle kompetenten Stimmen trafen dagegen in dem Zeugnisse zusammen, daß er die kirchlichen Angelegenheiten der aufblühenden Stadt unter teilweise schwierigen Umständen weise und taktvoll, *suaviter in modo, fortiter in re*  
 30 geleitet habe. Er wußte mühelos in Stadt und Land, in hohen und niederen Kreisen Innigkeit und Mannheit, eine sittlich-religiöse Haltung und verständnisvolle Liberalität in schönsten Einklang zu bringen und bei seinen Visitationen wie im sonstigen Verkehre mit der ungesuchten Autorität des Vaters die trauliche Aufgeschlossenheit des Bruders in typischer Weise zu vermählen.

Nach dem im März 1852 erfolgten Tode Schmid's wurde P. in die Professur für  
 35 Moral und praktische Theologie berufen.

In der zweiten Hälfte des Oktober betrat er als 10jähriger Ordinarius der theologischen Fakultät die akademische Laufbahn. Seine vier Amtsgenossen waren zunächst Baur, Beck, Landerer und Dehler. Ein Jahr nach seiner Berufung auf den Katheder  
 40 erwarb er rite, durch Vorlegung einer lateinischen Abhandlung, den Grad eines theologischen Doktors. Fast 22 Jahre bekleidete er seinen neuen, einflussreichen Posten. Vor allem lehrte er im Laufe desselben sämtliche Fächer der praktischen Theologie, einschließlich des protestantischen Kirchenrechts. Abwechselnd mit Beck trug er daneben die Moral des Christentums vor. Besonders gern erklärte er ferner mehrere Bücher des N.T.s, zum Teil mit angehängter praktischer Auslegung. Vorlesungen, die nur er in dieser Weise zu halten  
 45 vermochte, waren die Geschichte der kirchlichen Tonkunst, sowie eine Darstellung der in Württemberg heimischen Sekten und religiösen Richtungen. Nur einmal behandelte er die Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, und gleichfalls bloß einmal hielt er öffentliche Vorträge über Religion, Christentum und Kirche für Studierende aus allen Fakultäten. Mochte er nun aber auf dem Katheder über praktisch-kirchliche Dinge sich  
 50 verbreiten oder auf dem Boden der Ethik und Ergeese sich bewegen, — immer und überall war seine Liebe zur Sache und zur nachwachsenden theologischen Generation deutlich wahrzunehmen. Hervorstechend war das wissenschaftliche Interesse, welches den ganzen Vortrag wohlthuend belebte, und bei welchem Verstand und Gemüt gleich sehr mitsprachen. Daneben zeigte sich jene immense Belesenheit und seltene Fülle von Kenntnissen, von welchen  
 55 auch seine Schriften ein bereites Denkmal bleiben. Doch wußte sich P. im Beibringen des gelehrten Materials weise zu beschränken, den oft überreichen Stoff gut zu beherrschen, Eigenes und Fremdes geschmackvoll zu verweben, nicht bloß verwandte Stimmen zu seinen Gunsten anzuführen, sondern auch dem gegnerischen Votum gebührenden Raum zu lassen, die persönliche Überzeugung ohne Leidenschaft und doch mit Nachdruck geltend zu machen  
 60 und überall mit großer Klarheit zu begründen. Was seine Diktion betrifft, so machte sie

auf durchgängige Heile, Schönheit und Eleganz seinen Vorzug empfahl sich indes um so mehr bald durch ihre natürliche Anmut und Leichtigkeit, durch eine innere Prägung, mit welcher ihm das *rem acu tangere* in oft feiner als Nachahmung ist. Dem meist mit Bedacht gewählten Ausdruck entsprach häufige, gewöhnliche Wortwahl, wenigstens die kräftige Betonung einzelner Worte, in welche er bei Gelegenheit der Aufmerksamkeit verlegt wissen wollte. Hervorragend geeignet war P. für die Thätigkeit am Predigerinstitut, zur liebevollen und feinnünnigen Anleitung der jungen Theologen bei ihren Probepredigten und Katechesen und zu ihrer in gleichem Geiste abzurufenen Beileitung. Auf dem Boden der fraglichen Anstalt befandete er sich als weiteren Mäher auch in den Augen derer, welche in seinen Entwicklungen auf dem Katheder die wissenschaftliche Tiefe und Schärfe vermißten. Hier fühlte er sich so recht zu Hause als Vater inmitten seiner Söhne. Hier hat er auch denen, welche durch philosophische Studien und kritische Zweifel ihrem theologischen Studium halb oder ganz entfremdet waren, neue Lust und Begeisterung eingeblasen, weil es ihm weniger um ein fertiges, streng formuliertes Dogma, als um durchgreifende Bewährung einer echt frommen Gesinnung und des genuin christlichen Geistes zu thun war. Dieser Seite seines Wirkens war es zuzuschreiben, daß intellektuell reich begabte und gründlich durchgebildete Geister einen erfreulichen Zug zum praktischen Amt von der Hochschule mitbrachten und schwankende Naturen schließlich doch beim Kirchendienste festgehalten wurden.

P. genoß in weiten Kreisen ein reiches Maß von Sympathie und Verehrung. Ohne je um Gunst und Beifall zu buhlen, war er doch im Schoße seiner Fakultät und des akademischen Senats, bei der obersten kirchlichen Behörde und bei Hof geachtet und beliebt, darum auch mit manchem ehrenvollen Auftrage und Geschäfte betraut. 1853 wurde er zum Mitgliede der Leibeskommission ernannt, in deren Mitte er noch als Hochlehrer die Bedürfnisse und Aufgaben der Volksschule mit rühmlicher Sachkunde hervorhob. 1857—1858 erhielt er das Rektorat der Universität. Als die erste Landessynode 1869 zusammenberufen wurde, wählte ihn seine Fakultät zu ihrem Vertreter und die Synode sofort zum ersten Vizepräsidenten. Auch für ihren zweiten Zusammentritt, den er jedoch nicht mehr erlebte, war er 1871 zum Deputierten ernannt worden. Und als es galt, in der kritischen Zeit des Jahres 1870 einen Abgeordneten in den Landtag zu senden, der mit einer ausgesprochenen Liebe zum engeren Vaterlande ein weites, warmes Herz für das Deutsche Reich verbande, da fiel in Tübingen mit bedeutender Stimmenmehrheit die Wahl auf P.

Daß P. aber auch in seiner akademischen Stellung und trotz der vielen Anforderungen, die noch nebenbei an ihn gestellt wurden, seine Neigung zur litterarischen Thätigkeit fortwährend befriedigen konnte, ist staunenswert. In den vorliegenden Zeitraum fällt in erster Linie die Herausgabe der 4. und 5. Auflage seiner *Homiletik*, der 3. bis 5. seiner *Katechetik*. 1852/53 veröffentlichte er erstmals seine „*Evangelische Pädagogik*“, in welcher er einer religionslosen, falsch humanistischen, wie einer einseitig pietistischen Erziehungsweise ohne Rückhalt gegenübertrat (1. Auflage 1869). An diese Leistung reiht sich 1860 seine „*Evangelische Pastoraltheologie*“, welche 1863 zum zweitenmale aufgelegt wurde. Im letztgenannten Jahre folgte „*die Moral des Christentums*“, ein Werk, welches echt wissenschaftlichen Gehalt in einer Sprache darbietet, die, frei von dem Zwange der theologischen Formel, an das allgemeine Verständnis ernster und gebildeter Leser mit siegender Klarheit appelliert. 1864/65 erschien endlich seine „*Evangelische Hymnologie*“, in welcher die reife Frucht seiner Studien auf dem Gebiete der kirchlichen Liederdichtung und Musik zu Tage tritt. Hierher gehören ferner außer der dritten und vierten Auflage der *evang. Manual* reden (1853 und 1864) die beiden Sammlungen eigener Predigten: *Ein Abtrag evangelischer Predigten* (1857) und: *Predigten aus neuerer Zeit* (1871). 1868 wurde P. durch unmittelbaren königlichen Auftrag veranlaßt, zur Feier des 300jährigen Todestages von Herzog Christoph eine populäre Gedächtnisschrift über diesen unvergessenen Regenten Württembergs abzufassen. Sie erschien ohne seinen Namen unter dem Titel: „*Herzog Christoph, Erinnerungsgabe*, bestimmt für den 28. December 1868 von König Karl von Württemberg“, und kam in allen Schulen zur Verteilung. 1873 erschien endlich eine Sammlung seiner teils im Tübinger Museum, teils im Zentrarier Museum gehaltenen populär-wissenschaftlichen Vorträge, welche überschrieben ist: „*Geistliches und Weltliches für gebildete christliche Leser*“ und die Eigenart seines Wissens am vortrefflichsten abbildet. An diese selbstständigen Schriften reiht sich ein doppeltes Mitwirkungsgedicht, einmal seine Beteiligung an der Herausgabe der „*Nachrichten zur deutsche Theologie*“ von 1876 an und weiter seine Mitwirkung an der von 1859 an datierenden „*Schmidischen Encyclopädie*“.

Encyclopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens“. Zu den Jahrbüchern hat er unter den Herausgebern neben Wagenmann weitaus die meisten Beiträge geliefert, 9 Abhandlungen und eine sehr beträchtliche Anzahl lehrreicher Rezensionen. In der pädagogischen Encyclopädie ist er mit 80 zum Teil vorzüglichen, prinzipiell bedeutsamen Artikeln vertreten. Auch an der ersten Auflage dieser Real-Encyclopädie hat er von ihrem ersten Erscheinen an bis zur Vollendung des Ganzen treulich mitgearbeitet (1854—1866). Nur selten schrieb er einen Aufsatz oder Nekrolog für ein politisches Blatt (Schwäb. Merkur und Augsb. Allg. Zeitung). Um so häufiger bediente er Schulblätter und pädagogische Zeitschriften, besonders den Südd. Schulboten, einmal auch die von Burk und Pfisterer edierten Blätter aus Süddeutschland (1873, I), sodann die Darmstädter Allg. Schulzeitung und das Brandenburger Provinzial-Schulblatt. Nicht minder gern schrieb er Aufsätze, Betrachtungen und Kritiken für Kirchenzeitungen und gelehrte Quartalschriften (Darmstädter R.-Z.; „IbztM“), für Pastoralblätter (Emil Thly), homiletische und musikalische Zeitschriften (E. Thly; Wanderlei Gaben und ein Geist; Leipziger Allg. Musikzeitung), für theologische Literaturzeitungen (ca. 23 Rezensionen in Haucks theol. Jahresbericht) und erbauliche Blätter (16 Aufsätze in dem Blatte: Alles und Neues). Außerdem finden sich Gaben von ihm in manchen neueren Predigtanstellungen. Für die Allgemeine deutsche Biographie verfaßte er 12 Artikel, für Pipers evang. Kalender das Lebensbild von Steudel. Auch für die Kreise des Volks setzte er wiederholt seine Feder in Bewegung. So bearbeitete er für den 1. Band der Kläberschen Volksbibliothek das Leben Bengels, dem er einen Auszug aus dessen Schriften beifügte (1864). Fünf Betrachtungen lieferte er für das ursprünglich von Dr. Wolff redigierte Wochenblatt für Volksbildung. Und schon war er dem Tode nicht mehr fern, als seine Abhandlung über „die Civilehe innerhalb der evangelischen Christenheit“, welche das 1. Heft des 1. Jahrganges der neuen Jugend- und Volksbibliothek bildet, die Presse verließ (1874/75).

Der schriftstellerischen Thätigkeit ging auch auf der letzten Lebensstation sein musikalisches Wirken zur Seite. Vom Ende der vierziger Jahre an bekleidete er die Vorstandschaft des Tratorienvereins. Nachdem Silder im August 1860 mit Tod abgegangen war, hielt er es für angezeigt, dieser Stellung Valet zu sagen, wenn er auch nach wie vor den Zwecken des Vereins freundlich zugethan blieb. Schließlich beschränkte er sich mehr auf die Pflege der Hausmusik, zu deren Hebung neben der Gattin und den Kindern auch stundenweise Kräfte beitrugen.

Zeit P. das sechzigste Lebensjahr überschritten hatte, klagte er manchmal über das Gefühl einer Abnahme seiner Kräfte, über das Schwinden des heiteren Lebensmutes der früheren Zeiten. Im Winter 1874/75 verstärkte sich dieses Gefühl mehr und mehr. Am 10. April warf ihn eine Lungenentzündung mit heftigem Fieber auf das Lager. Bald nahm die Krankheit einen typhösen Charakter an. Der Tod trat kampflos am Vormittag des 29. Mai ein. Alles zusammengekommen, war P. ein Mann von hervorragender, vielseitiger Begabung, von ungewöhnlicher Auffassungs- und Produktionskraft, von ebernem Fleiße und unermüdlichem Eifer, ein evangelisch treuer und evangelisch freier Lehrer der von ihm angebauten und beherrschten Wissenschaft, ein ebenso pietätvoller als wahrheitsliebender Sohn und Diener seiner Kirche, ein Schriftsteller von seltener Anmut und Gewandtheit, ein edler Vermittler von Wissenschaft und Leben, von Religion und Kultur, von biblischem Christentum und deutscher Bildung, ein Mann, in welchem die aus wahrer Frömmigkeit entspringene Humanität wie verkörpert schien, ein Patriot, der in seiner Person deutsche und schwäbische Eigenart in harmonischer Ausprägung darstellte. Er war ein Mann des Friedens und der Treue, dessen Leben den Charakter des selbstverleugnenden Christentums an sich trug, das keine Rolle spielen, nicht glänzen und prunken, sondern geräuschlos sich auswirken und seine Pflicht thun will. Alles Maßlose und Gesprenzte, alles Gemachte und Erkunstete in Theologie und Kirche, im Wandel und Benehmen blieb ihm durchaus antipathisch; bis an sein Ende war er einfach und gerade, bescheiden und genügsam. Dabei schmückte ihn eine kindliche Lauterkeit und zarte Noblesse, so daß trotz seiner unscheinbaren Gestalt und seines nichts weniger als imponierenden Auftretens ein feiner ästhetischer Einfluß von ihm ausging. Diese leicht erkennbaren Züge seines Wesens reflektieren sich in seiner ganzen Theologie wie in einem hellen Spiegelbilde. Seinen theologischen und kirchlichen Standpunkt hatte er auf dem Boden der sog. Vermittelungstheologie, deren Blütezeit unter der Führung von Ritsch in P.s Mannesalter fiel. Seine Grundrichtung war die eines gesunden Bibelglaubens, die evangelisch-kirchliche ohne eng-herzige Beschränkung. Nach beiden Seiten hielt er sich von den Extremen fern. Wie er in seiner Gedankenwelt eine harmonische Natur war, so blieb er als Theolog allem

Stoßenden und Harten entschieden abbeid. Dem Rationalismus und der kirchlichen Scholastik war er feind. Geist und Gemüth verlangte bei ihm eine lebendigere, tiefere und geistvollere Auffassung der geoffenbarten Wahrheiten. Er sah, daß man bei aller Anlehnung an Schleiernmachers eine Vertiefung der evangelischen Theologie in substantiellen Inhalt der hl. Schrift, eine vollere, intensivere Aneignung des bibl. Inhalts aufgabe machten. Wenn er somit auch nicht der streng biblischen Theologie im engeren Sinne der Richtung angehört, so ist andererseits seine biblische Behandlung in hohem Respekt vor dem NT und seine genaue Kenntnis desselben der Luth. Theologie seiner gut württembergischen, dem eigentlich christlichen Leben zugelebten Zeit anzureichen, hindert, ihm sogar in der von Schleiernmacher ausgehenden „rechten“ Schule und dem einen Platz anzuweisen. Obgleich mit dem Gange und den Ergebnissen der bibelkritischen Entwicklung wohlvertraut, wollte er sich doch niemals auf das spekulative Gebiet anlassen. P. war eine theologische Natur und wollte ein kirchlicher Theologe sein im besten Sinne des Wortes. Unter den bedeutenderen Repräsentanten der Vermittelungstheologie war er nicht sowohl dogmatisch angelegt, wenn schon mit den intellektuellen und ethischen Bedingungen eines tüchtigen aufbauenden Wirkens in Schrift und Rede ausgestattet, auch weniger ein exakter Historiker, als vielmehr der geübtere Praktiker und feinfühligste Mitarbeiter. Da der Ausdruck ist nicht zu hoch gegriffen, wenn Prälat Müller in Stuttgart ihn „den Künstler in der Theologie“ genannt hat. P. stand auf der Brücke zwischen der Wissenschaft und Praxis. Dem Geist der ersten aufgeblüht, war er doch keine streng wissenschaftliche Natur, welche die Fragen der Theologie kritisch oder dialektisch in ihre letzten Gründe und Spitzen verfolgt. Dagegen war er auch kein bloßer Praktiker; seine Praxis erschien von der Wissenschaft gehoben. Auf beiden Gebieten wußte er alles plastisch zu gestalten. Die von ihm unablässig gepflegte Musik war hiervon nur ein Ausläufer, zugleich jedoch ein Merkzeichen seines ganzen Wesens. Mit allem aber, was P. in seinem Leben unternahm und ausführte, was er lehrte und schrieb, ging er, wie sein Leichenredner Stefan Frank überzeugend nachwies, darauf aus, Christum auf Erden zu verkünden. Darum kann auch sein Name so wenig als seine Gesamtleistung jemals in Vergessenheit geraten, vielmehr wird das irdische Kapital, welches er der Zukunft anvertraut hat, jahraus jahrein für die Theologie und Kirche neue Zinsen abwerfen und so seiner Persönlichkeit ein ehrendes Gedächtnis sichern helfen.

J. Knappz.

**Palmsonntag** i. d. A. Woche, große.

**Paltz**, Johann, Augustiner, gest. 1511. Literatur: J. E. Kapp, *Meine Nachlese* 4, 424 ff. (Leipzig 1733); Weller, *Altes aus allen Zeiten d. Gesch.* I, 277 ff. (Chemnitz 1762); Th. Kolbe, *Die deutsche Augustiner-Kongregation*, Gotha 1879, bei Z. 171 ff.; ders., *Das religiöse Leben in Eriurt beim Ausgange des 15. u. 16. J.*, Halle 1893, Z. 31 ff.; 51 ff.; Ed. Bratke, *Luthers 95 Thesen*, Göttingen 1844, Z. 53 ff., 111 ff.; H. Paulus, *Joh. v. P. über Ablass und Reue* in *3FTh* 23 (1899), 48 ff.; Th. Brieger in *RG* IX, 88 ff.; W. Rohler, *Dokumente zum Ablassstreit*, Tübingen 1902, Z. 50 ff.; Neusch in *ADB* 25, 112 ff.

Johann Genser (Genser) von Paltz ist früher oft verwechselt worden mit dem gleichnamigen Propst des Neuen Werks von Halle und Archidiakon des holländischen Bannes, dem Augustinerchorherren Johann P., der jenen um mehrere Jahre überlebte (vgl. Treubaupt, *Beschreibung des Saal-Exerzies* I, 701, 732; Zeidemann, *Erläuterungen* 2, 3). Da er später einmal von seiner Ablasspredigt auch in Stagnalis patria redet, ist man versucht, seine Heimat an der Elbe, etwa in Mecklenburg zu suchen; aber patria hat im wäterein Sprachgebrauch doch oft nur die allgemeine Bedeutung „Land, Gegend“; man konnte daher auch an Paltz in Kr. Saarburg denken, oder lieber noch in Erinnerung an seine spätere Thätigkeit in Böhmen — an Paltz im Kr. Elbogen, südlich von Eger. Er wurde — und das ist die erste sichere Nachricht über ihn — am 14. 1462 in Eriurt immatrikuliert als Johannes Genser (nicht Geisser de Paltz). 1464 wird er Baccalaureus, Epiph. 1467 Magister, tritt dann erst in den Eriurter Konvent der Augustiner ein, wo Joh. v. Dorsten vorzüglich sein Lehrer wurde. Der Bischof von Tauschen Kongregation Andreas Proles fand in dem eifrigen Ordensmann ein brauchbares Werkzeug für die Durchführung der Obervanz; er setzte ihn 1475 als Prior nach Neuhadt a. d. Elbe; ebenso ließ er 1491 durch ihn den Konvent in Herbera an der Elbe reformieren; er verwendete ihn später als Visitor, wobei er 1499 Trenant im Kloster Mühlheim (Ehrenbreitenstein) schuf, und noch 1505 treffen wir ihn im Interim des Ordens in Mecklenburg an, wo er das Gedeihen des neugegründeten Konvents in Sternberg betreibt. Dazwischen ist er zwei Jahrzehnte hindurch Lehrer am Studium generale des Eriurter

Mösters, nachdem er 1483 an der Universität zum Dr. theol. promoviert ist; so ist er auch Luthers Lehrer geworden. 1482 hatte er das neue Studienjahr der Universität mit einer Predigt über 1 Mos 2, 8 eröffnet, einem charakteristischen Muster scholastischer Distinktionskunst und kühnen Allegorisierens (abgedruckt bei Kolbe, Reliq. Leben in Erfurt S. 51 ff.). 1507 von Erfurt als Prior nach Mühlheim versetzt, starb er dort am 13. März 1511.

Sein Ruf als gelehrter, streng kirchlicher Prediger verschaffte ihm aber auch bedeutende Verwendung über seinen Orden hinaus, und die Thätigkeit, die er dabei auch literarisch entfaltete, sichert ihm ein bleibendes Interesse. Als Erzbischof Berthold von Mainz 1488 in Erfurt ein Kegerichter-Kollegium einzusetzen für nötig hielt, berief er dafür auch unsern Paltz (Gudenus, Cod. diplom. 4, 480). Als Raimund Peraudi 1489 nach Deutschland kam, den Jubelablaß zum Kreuzzug gegen die Türken zu verkünden, nahm er P. als Ablassprediger in seinen Dienst, und dieser durchzog als „Kommissar der römischen Gnaden“ Sachsen, Meissen, Thüringen, Brandenburg. Dabei wurde sein Auftreten in Torgau 1490 Anlaß, daß er auf den Wunsch der Brüder, Friedrichs des Weisen und Johann, etliche seiner Predigten als „Simulische Hundgrube“ veröffentlichte. Auf Einladung böhmischer Herren und Bürger zog er auch von Meissen als Kegerbefeher nach Böhmen und predigte erfolgreich in Bruw, Cadan und anderen Orten. Bei seinem Auf- enthalt als Visitor am Rhein veranlaßte ihn 1500 der Kölner Erzbischof Hermann von Hessen eine umfangreichere Sammlung seiner Predigten lateinisch zu edieren, — so entstand seine *Coelifodina*, die er, mit einem Nachtrag über das Jubiläum vermehrt, 1502 in Erfurt drucken ließ (Panzer 6, 194. 7, 149. 168. 11, 434). In diesem Jahre sendete ihn Peraudi zum zweitenmal als Ablassprediger aus. Er ergänzte dann 1504 seine *Coelifodina* durch ein *Supplementum*, eine Sammlung seiner Predigten als Muster für andere Ablassprediger (Panzer 6, 494. 7, 193). Außerdem veröffentlichte er noch zwei Schriften zur Verherrlichung Marias und ihrer unbesleckten Empfängnis: *De septem foribus seu festis beatae Virginis* (1491 vgl. Copinger 2, 2, 458) und *Hortulus aromaticus gloriosae Virginis* (citirt in seiner *Coelifodina*). Ein kleiner Traktat *De conceptione sive praeservatione a peccato originali . . . Virg. Mariae* be- findet sich handschriftlich auf der Leipz. Univ.-Bibl. (Rapp, IV, 131). Diese Schriften machen ihn nicht nur zum gewichtigen Zeugen der im Erfurter Augustiner-Studium gepflegten Theologie, unter deren Einflüssen also auch Luther gestanden hat, sondern er ist auch einer der wichtigsten Repräsentanten der zur vollen Ausgestaltung gelangten Ablass- doktrin, interessant daneben auch durch seine Beschreibung des Ablassceremoniells sowie durch seine Polemik gegen allerlei sich regende Gegner des Ablassbetriebes. Die voll- ständigste Darstellung seiner Theologie s. bei Kolbe, Augustiner-Kongregation S. 177 ff.; seine Ablasslehre auszüglich bei W. Köhler, Dokumente S. 50 ff. Einige Auszüge aus seinen Predigten bei Cruel, Gesch. der deutschen Predigt im Mittelalter 1879 S. 536 ff. 590 ff. (die biographischen Angaben auf S. 536 sind voller Fehler). — Von besonderer Bedeutung sind dabei seine Aussagen über den Jubelablaß als einer *absolutio a poena et a culpa*. Er erläutert sachgemäß diesen Ausdruck dahin, daß eben im Jubelablaß die Vollmacht der Verwaltung des Bußsakraments mit der Ablasserteilung verknüpft sei (Köhler S. 54 f. *MG<sup>8</sup> Bd IX* 98); es hatten eben hier die Päpste die Verwaltung dieses Sakraments den Ablasskommissaren mitübertragen (einschließlich weitgehender Vollmachten in Reservatfällen), so daß beides, Absolution und Ablaß, in engste Verbindung trat, ja zu einem Geschäft verschmolz. Nicht nur, daß die damals außer gewissen Bettel- mönchen allein berechnigte Pfarrgeistlichkeit in ihrer Verwaltung des Bußsakraments dadurch bei seine geschoben wurde, sondern es leuchtet auch ein, wie dies Sakrament Schaden leiden mußte in der Verwaltung derer, die vor allem Ablassgelder betreiben sollten, die also naturgemäß versucht waren, im Blick auf das Ablassgeschäft die Abso- lution möglichst zu erleichtern. Im Interesse einer Erleichterung der Absolution steht dann auch die von Paltz gleich andern vertretene Lehre von der *attritio* als genügend, um „mit Nachhilfe des Sakraments“ doch Absolution zu erlangen: in *nova lege facilius est modus poenitendi et salvationis*, denn der *perfecte con- triti* sind nur gar wenige. Freilich erzeugt auch diese *attritio* eine *detestatio peccati*, aber nur *ex timore servili*, aus Furcht vor der Hölle („Galgenreue“). Wenn N. Paulus (a. a. O. S. 69) darin die Beschreibung einer „wirklichen Sinnesänderung“ erblickt und daher bei dieser Attritionslehre alles in bester Ordnung findet, so beweist er damit, was für verschiedene religiöse Maßstäbe die korrekt römische und die evangelische Theologie hand- haben: widerlegt hat er m. E. Dieckhoffs Anklagen gegen das Verderbliche der Attri-

tionslehre (Der Abſaßſtreit, Gorba 1886, S. 11) damit auch vgl. auch den Aufſaß von R. Paulus über die Neue in ZTh 28 (1901), 1 ff.

P. dient mit ſeinen Schriften als hundertjähriger Gegenbeweis gegen die Verſtellung, als ſei der Auguſtinerorden bei Luthers Eintritt ſeiner Heimitate über ſich ſelbſt, d. h. die gearteten Theologie geweſen. Wer aber Luthers Aufſteten im Melanchthon verſehen und würdigen will, der darf an der Reſtate der Coſtſodina nicht vorbeigehen. Ihre Verbreitung und ihren Einfluß beweifen die verſchiedenen Auflagen, die ſie gefunden hat.

W. Kaueran.

**Pamphilus**, Preſbyter in Cäſarea, geſt. 309. Die dreibändige Biographie des Eusebius iſt leider verloren. Die Nachricht des Philippus Sidetes (De Boer: Th V, 2, 171), auch Hierius habe eine Biographie von ihm verfaßt, beruht vielleicht auf einer Verwechſelung. Zerſtreute Notizen bei Euseb., h. e. VI, 32, 3. VII, 32, 35. VIII, 13, 6. de mart. Pal. 7, 4 ff. 11, 1 ff. Nach der ſyr. Rec. bei Violet, Th XIV, 1, 71 ff. Hieronimus de viris inl. 3, 75. ep. 84, 11. contra Ruf. 1, 8 f. 11, 15, 23. III, 12. Zolnate; h. e. III, 7. IV, 26. Photius, Bibl. Cod. 118. Aus Euseb geſchöpfte Acten AS Jan I, 61 sq. Was Prädeſtinatus I, 43 erzählt, iſt purer Schwindel. Litteratur: R. Thilo, Ari. Pamphilus bei Eriſch u. Gruber, Allg. Encyclopädie III Zeft., 10, 241 ff.; E. Venable, DehB IV, 178 ff.; E. Preuſchen bei Harnack, Altkriſt. Litteraturgeſch. I, 543 ff.; L. Bardenheuer, Geſch. d. altkriſt. Litt. II, 242 ff. Patrologie § 33, 4; W. Krüger, Geſch. d. altkriſt. Litt. § 83. Ueber ſeine Bibliothek M. Ehrhardt, U. früheren Bibliotheken in Paläſtina MZ V 2 (1891), 221 ff. Ueber ſeine Bibelhandſchriften W. Bouſſet, Textkrit. Studien zum NT (Th XI, 4), 45 ff. Vgl. v. d. Goltz, Eine textkritiſche Arbeit u. ſ. w. (Th XVII (M 11), 1, 13 ff.). Aus der dürftigen älteren Litteratur iſt etwa Tillemont, Mémoires pour ſervir à l'hiſt. ecclés. V, 418 ss. 750 ss. zu nennen. Anderes bei Chevalier, Bio-Bibliogr. 1711; Richardson, Bibliogr. Synopsis 71 f. Die ſyriſche Ueberſetzung des 1. Buches der Apologie für Erienes 25 in der Ausgabe des Erienes von Lommajsch XXIV, 263 ff. Vgl. auch Routh, Reliquiae Sacrae IV<sup>2</sup>, 339 sqq. Syriſche Fragmente bei De Lagarde, Analecta Syr. 61 sq.; Pitra, Anal. sacra IV, 120 sqq. (376 sq.); deuiſch bei Ryſſel, Gregor. Thaum. 47 ff.

Über die Lebensſchickſale dieſes frommen und bedeutenden Mannes ſind wir nur ſehr mangelhaft unterrichtet, da die umfangreiche Biographie des Eusebius, die für die Kenntnis der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen in der chriſtlichen Kirche des 3. Jahrhunderts von unſchätzbarem Werte ſein müßte, leider verloren gegangen iſt. Er ſtammte aus Berytus, wo er ſeine Jugend verlebte und ſeine erſte Erziehung gewonnen hatte (Euseb., de mart. Pal. ſyr. Rec. p. 120, S. 84 Violet). Er war aus vornehmer

Familie (Euseb. l. e. p. 120, S. 77 Violet) und war von Hauſe aus wohlhabend (Euseb. l. e. p. 120, S. 84 Violet).

Zunächſt hatte er ſich dem Studium der Philoſophie gewidmet, war dann aber zu dem der Theologie übergegangen (Euseb., l. e.). Er begab ſich nach Alexandria, deſſen Katechetiſche ſchule damals unter der Leitung des Hierius (ſ. d. A.) ſtand (Photius, Bibl. e. 118 p. 93<sup>22</sup> ed. Bekker) und warf ſich hier unter dem Einfluß des in Erienes Fußſtapfen tretenden Katecheten mit ſolchem Eifer auf das Studium der hl. Schrift, daß Eusebius von ihm ſagen konnte, daß es ihm in der Kenntnis der hl. Schrift und dem ganzen Umfang der göttlichen Wiſſenſchaft niemand gleichthat (de mart. Pal. Syr. p. 120 sq., S. 77 Violet). Später kam er nach Cäſarea und wurde hier Preſbyter, hochangeſehen in der Gemeinde wegen ſeiner Gelehrſamkeit und Wohlthätigkeit. Sein ganzes Vermögen hatte er den Armen geſchenkt; beſiglos lebte er nur ſeinen Studien und der Wiſſenſchaft (Euseb., l. e. p. 120, S. 84 f. Violet): ein getreuer Nachfolger ſeines großen Vorbildes Erienes. Deſſen Thätigkeit war auch die ſeine. Er leitete eine theologiſche ſchule (ὁ δὲ ἀναγινώσκων διὰ τοῦτο Euseb., h. e. VII, 32, 25; vgl. de mart. Pal. gr. 7, 5) und wurde dadurch eine öffentliche Perſon. Vor allem richtete er ſeinen Eifer auf die Vermehrung der Bibliothek, jenes unſterblichen Vermögens des Erienes. Beſonders war er auf die Erhaltung der exegetiſchen Werke des Erienes bedacht. Hieronimus, der die Bibliothek noch gekannt und benutzt hat (ſiehe dankte er ſeinen beſcheidenen Haushalt: de viris inl. 3), verſichert, daß Pamphilus viele Werke des Erienes mit eigener Hand abgeſchrieben habe. So hat er ſelbſt ein von Pamphilus geſchriebenes Exemplar von Erienes' Kommentar zu den kleinen Propheten beſeſſen (de viris inl. 75). Als die Verfolgung unter Maximin ausbrach, wurde er verhaftet und nach grauenamen Martern

ins Gefängnis geworfen (de mart. Pal. gr. 7, 5 f.). Hier blieb er zwei Jahre. Am 16. Februar 309 ist er enthauptet worden, zusammen mit elf andern Märtyrern.

Von Schriften hat er nur eine Verteidigung des Origenes in fünf Büchern verfaßt, denen Euseb ein sechstes hinzufügte (s. o. Bd V S. 611, 36 ff.). Da dies Werk zahlreiche 5 Exzerpte aus den Schriften des Origenes enthält, Pamphilus im Gefängnis aber schwerlich die Möglichkeit hatte, solche herzustellen, so ist wahrscheinlich, daß die Mithilfe des Euseb sich gerade auf die Beschaffung des gelehrten Materiales bezog, während Pamphilus die Redaktionen dieses Materiales besorgte und die Darstellung lieferte, in die es eingegliedert wurde. So konnte die Arbeit in der That als Werk des Pamphilus und 10 Euseb zugleich gelten. Wenn Hieronymus (Contra Ruf. 1, 9. II, 23. III, 12) behauptete, das Werk rühre von Euseb her, so ist die Behauptung wider besseres Wissen gethan (vgl. de viris inl. 75). Hieronymus wollte nach seinem Abfall vom Origenismus nicht zugeben, daß ein Märtyrer den Keger verteidigt habe, und so suchte er mit Sophismen die Autorschaft des Pamphilus zu bestreiten. Das Werk war den zur Berg- 15 werksarbeit verurteilten Bekennern zugeeignet (Phot., cod. 118) und hatte den Zweck, die gegen Origenes erhobenen Vorwürfe auf Grund seiner eignen Aussagen zurückzuweisen. Leider ist nur vom ersten Buch eine mangelhafte, von Rufin veranstaltete Uebersetzung erhalten, der Hieronymus willkürliche Verstümmelung der Vorlage vorge- 20 geworfen hat (Contra Ruf. I, 8. II, 23, III, 12). Der Rest ist verloren. In späteren Abschriften war die Abschiedsrede des Gregorius Thaumaturgus angehängt (Soerat., h. e. IV, 27). Außer dieser Apologie hat Pamphilus nur Briefe geschrieben. Wenn Gennadius von einem Werk gegen die Mathematiker redet, das Rufin ins Lateinische über- 25 setzt haben soll (de viris inl. 17), so ist das eine Verwechslung, die auf einem Mißverständnis von Rufin, Apol. I, 11 geschlossen ist (s. Bardehewer, Gesch. der altkirchl. 25 Litteratur II, 246).

Besondere Aufmerksamkeit hat Pamphilus dem Bibeltext zugewandt. Der Text, der der kritischen Arbeit des Origenes seine Gestalt verdankte, ist erst durch Pamphilus und Eusebius wirklich verbreitet worden. Die von diesen hergestellten Handschriften galten 30 als besonders korrekt und haben auf die spätere Textüberlieferung ohne Zweifel bedeutend eingewirkt, wie mehrere Unterschriften noch beweisen (s. Lindl, D. Texturskatene des Presop v. Gaza u. d. LXX-Forschung, München 1902, 94 ff.). Wie weit die Bemühungen um den von Origenes nicht kritisch bearbeitenden Text des NT reichten, ist nicht mehr sicher festzustellen. Vielleicht hat Pamphilus die Handschriften mit den von Origenes seiner Erklärung vorangestellten Lemmata verglichen, so daß man seine Arbeit 35 mit der von v. d. Goltz besprochenen Athoshandschrift vergleichen könnte; vielleicht auch nur die aus der Bibliothek des Origenes stammenden und mit diesen Lemmata übereinstimmenden Handschriften abschreiben lassen. Bonisset hat geglaubt, einen Kodex des Pamphilus aus der auch von BS repräsentierten Gruppe von Handschriften nachweisen und rekon- 40 struieren zu können, doch sind nicht alle Bedenken gegen diese Hypothese beseitigt. Ein dem Pamphilus in einer Handschrift beigelegtes Argument zur Apostelgeschichte kam nur im Zusammenhang mit der Euthaliusfrage behandelt werden und hat in der über- lieferten Form mit Pamphilus gleichfalls nichts zu thun (s. den Art. Euthalius Bd V S. 632 f.).

Über die Persönlichkeit des Pamphilus wissen wir bei dem spärlichen biographischen 45 Materiale so gut wie nichts. Die begeisterten Worte, die Eusebius dem frühverstorbenen Lehrer und Freund gewidmet hat und der Name, den er sich ihm zu Ehren beilegte *Εὐσέβιος ὁ τοῦ Παμφίλου*, „der geistige Sohn des Pamphilus“ beweisen zur Genüge, daß es kein gewöhnlicher Mann war. Nicht erst die Märtyrerkrone hat ihm diesen Ruhm verschafft, sondern Frömmigkeit, Entsagungsfähigkeit und unermüdlicher Eifer um 50 die kirchliche Wissenschaft, Tugenden, wie sie bei einem Schüler des Origenes nicht auffallend sind, die aber auch zu jener Zeit nicht alltäglich waren. Sein Martyrium hat sein Gedächtnis in der griechischen Kirche erhalten, wenn auch seine Arbeiten verloren gegangen sind: der 16. Februar ist ihm geweiht. Erwin Preuschen.

**Panagia**, das gewöhnliche, doch nicht gerade offizielle, Beiwort der Jungfrau Maria, 55 diente bei den späteren Griechen zugleich zur Bezeichnung des gesegneten Brotes. In griechischen Klöstern bestand der Gebrauch, daß bei gewissen Gelegenheiten ein dreieckiges Stück des geweihten Brotes nebst einem Becher Weins vor das Marienbild gestellt, dann unter gewissen Anrufungen mit dem Rauchfaß beräuchert, in die Höhe gehoben, endlich zerteilt und von den Brüdern genossen wurde. Diese Ceremonie hieß *panagias ēpōsis*,



sie erfolgte nach genau vorgeschriebenen Formeln und Bedingungen entweder vor Tisch, oder wenn Reisen oder sonstige Unternehmungen, die eines bestimmten Schutzes bedurften, bevorstanden. Das Gefäß, in welchem die Panagia aufbewahrt wurde, war das *παρά-υδροιον*. Beschreibungen des Mäus finden sich in dem *Εκζολογος ιερός* von Benedictus Ausgabe von 1851 S. 584 ff., auch in Goari Eucholog. pag. 584; bei Echemi, De officiis cap. 7, num. 32, und bei Symeon Thessalon. *προς τοις ἐκζολογοις* unter τῆς παραγίας opp. 1683, *Παῖς* S. 257 f. (Gefäß) Ph. Meyer.

**Pananglikanische Konferenzen** s. d. M. Anglikanische Kirche Bd I S. 547.

**Panegyrikon.** — Literatur: H. Vostmann, Die Rheiorik der Griechen um Rom, Leipzig 1885, S. 344 f.; Leo Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum, Pat. 1646, S. 93 f.; Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur 1897 an verschiedenen Stellen.

Den *λόγος πανηγυρικός*, „die an einer Panegyrie, also an einem großen nationalen Festspiele, vor einer großen, freudig gestimmten Festversammlung gehaltene Rede, welche die Bedeutung des Festes zu ihrem Gegenstande nimmt“ (Vostmann) hat die Kirche in ihren Gebrauch aus der Antike herübergenommen. Die Feste der Heiligen, die Kirche weihfeste boten genug Anlaß dazu. Bereits aus dem 9. Jahrhundert stammen Sammlungen von solchen geistlichen Reden, die nach den Tagen und Monaten des Jahres, oder nach einem Prinzip geordnet sind. Eine Sammlung solcher *λόγοι πανηγυρικοί* nennt Allatius ein *πανηγυρικόν* und rechnet es zu den griechischen Ritualbüchern. Zu 20 cerus folgt ihm darin in seinem Thesaurus, ebenso Gaf in der II. Auflage dieses Werks, während Ehrhard (S. 163 a. a. O.) sich darüber nicht ausspricht, sondern darauf verweist, daß das Handschriftenmaterial noch der Ordnung warte. Drucke, die den Titel „*πανηγυρικόν*“ führten, sind mir aus der Zeit nach 1453 ebenfalls nicht bekannt, während sonst doch alle Ritualbücher der Griechen unter dem alten Titel seit dem 16. Jahrhundert häufig gedruckt sind. Ich trage daher Bedenken für die heutige Zeit wenigstens das II. zu den Ritualbüchern der Griechen zu rechnen. Übrigens sind Sammlungen von *λόγοι πανηγυρικοί* später mehrfach herausgegeben, z. B. die *λόγοι πανηγυρικοί ιδ'* des Makarios Chrysostephalos in Wien s. a., die *λ. π.* des Konstantinos Daponte Venedig 1778 und diejenigen des Joasaph Kerkelios, denen *λόγοι Ευαγγέλιου* beigemischt sind, 1788 gleichfalls in Venedig. In offiziellen Gebrauch sind diese Reden nicht übergegangen. Neuerdings hat Papadepulos Keraemus den Namen II. für Sammlungen älterer geistlicher Reden gebraucht, die nicht alle panegyrischen Charakter tragen. (*Γεωσολύμ. Βιβλιοθήκη*, B. IV, 1899, S. 212 und 208.) Ph. Meyer.

**Panisbrief** (Brot-, Freßbrief, Laienherrenpfünde, *literae panis, vitalitii*) ist die Anweisung an ein geistliches Institut, einer bestimmten Person (Paisst, Laienpfundner, Brötling, Brotgeßmutter u. a.) den Lebensunterhalt zu gewähren, „eine Laienpfunde von Küchen und Keller samt allen anderen leiblichen Nabrungen und Notdürften“. Die Entstehung solcher Pfünden hängt mit dem observanzmäßigen alten Rechte weltlicher Herrschaften auf Unterhalt in Klöstern und Stiftern während ihrer Reisen zusammen (Zugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter, Bd I, Berlin 1839, S. 361 f.), und die Erteilung der Briefe erfolgte in allen Ländern Europas. Was insbesondere Deutschland betrifft, so besaß der Kaiser das Recht, dergleichen Anweisungen allen reichsunmittelbaren Stiftern, Klöstern, Spitälern, Bruders- und Frauenhäusern zu erteilen, reichsunmittelbaren Anstalten dagegen nur nach besonderem Herkommen. In ihren eigenen Territorien hatten die Landesherren dieses Regale. Über die Ausübung des Rechts entstandenen Streitigkeiten insbesondere seit der Reformation, indem die Zulässigkeit der kaiserlichen Erteilung solcher Briefe an evangelische Stifter beanstandet wurde. Gegen den Schluß des 18. Jahrhunderts weigerten sich die Landesherren überhaupt, in ihren Gebieten die kaiserliche Beleihung zuzulassen, und Friedrich der Große erklärte in einem Reskript an die halberstädtische Regierung vom 3. Mai 1783 (unter anderen gerührt bei Brendli, Abhandlung von dem kaiserlichen Rechte, Panisbriefe zu erteilen, Wien 1781, I, Beilage Nr. 21), in Bezug auf einen dem Nonnenkloster Abersleben gesandten kaiserlichen Panisbrief: „Wir wollen, daß ihr der Äbtissin den kaiserlichen Panisbrief . . . mit dem Befehl so gleich wieder zustellt, solchen . . . zurückzusenden und . . . zu erinnern, daß dem Kloster dergleichen Laienpfünden niemals wären angemutet, am wenigsten aber nach dem weitfälligen Frieden aufgebürdet werden, es ermangele also nicht nur der einzige Grund

solcher Panisbriefe, nämlich Besitz und Herkommen, sondern es finden auch überhaupt kaiserliche Anweisungen solcher Herrenleienpfänden auf Klöster und Gotteshäuser, die reichsständischer, besonders kgl. preuß. Hoheit unterworfen wären, gar keine statt, und möchte man sie mit dergleichen Anmutungen künftig verschonen.“ Infolge dieser entschiedenen Ablehnung wurde der Gegenstand einer sorgfältigen wissenschaftlichen Prüfung unterzogen (die Litteratur ist vollständig nachgewiesen bei Klüber, Litteratur des deutschen Staatsrechts, Erlangen 1791, S. 540—543, 548), auch bei Abfassung der letzten Wahlkapitulation 1790 zur Sprache gebracht. Dieselbe erhielt im Artikel I, § 9 den Zusatz: „Wir sollen und wollen auch keine Panisbriefe auf Klöster und Stifter im Reiche ver-  
 10 leihen, als wo und wie wir dieses kaiserliche Reservatrecht hergebracht haben“ (Häberlin, Pragmatische Geschichte der neuesten kaiserlichen Wahlkapitulation, Leipzig 1792, S. 47). Mit der Auflösung des deutschen Reichs nahm dieses Recht ein Ende.

(H. F. Jacobson †) Schling.

**Panormitanus**, gest. 1445. — Pancirolus de claris legum interpretibus (Lipsiae  
 15 1721, 4<sup>o</sup>. lib. III, c. 32; Hamburger, Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schrift-  
 stellern, Th. IV, S. 726 f.; Glück, Praecognita uberiora universae jurispr. eccl. § 104,  
 nr. 4; v. Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechtes, Bd 2  
 (1877) S. 312 f.; Zedel, Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter I (Tübingen  
 1898); Sabbadini, Storia documentata della r. università di Catania, Catania 1898,  
 20 S. 10 ff.

Mit diesem Namen wird gewöhnlich der als Erzbischof von Palermo 1445 ge-  
 storbene Nikolaus de Tudeschis bezeichnet. Derselbe war 1386 zu Catania in Sizilien  
 unter ärmlichen Verhältnissen geboren, im Jahre 1400 in den Benediktinerorden getreten.

Im Jahre 1405 oder 1406 begab er sich Studien halber nach Bologna und wid-  
 25mete sich hier unter der Leitung des gefeierten Franziskus Zabarella mit günstigem Er-  
 folge dem kanonischen Recht (nach seiner eigenen Mitteilung im Kommentar zu c. 1 X  
 de causa possess. et propr. 2, 12), promovierte dortselbst und zwar nach dem 6. Juni  
 1411 zum Doctor iuris canonici und lehrte letzteres dann selbst in Parma (1412 bis  
 1418), Siena (1418—1430) und Bologna (1431—1432) unter großem Beifall. Das  
 30 Bistum Syrakus, für welches er 1416 von seinen Landsleuten empfohlen wurde, erhielt  
 er nicht; dagegen verlich ihm Paps Martin V. im Jahre 1425 die Abtei Maniacum,  
 im Sprengel von Messina, wober Nikolaus später gewöhnlich Abbas, und zwar, zur  
 Unterzeichnung von dem Abbas antiquus († nach 1288), recentior genannt wurde.  
 Im Jahre 1433 zog ihn der Paps nach Rom und erhob ihn zum auditor der Rota  
 35 Romana und referendarius Apostolicus. Nicht lange nachher (1434) trat er aber  
 als Consiliarius in die Dienste des Königs Alphons von Sizilien und wurde 1435  
 Erzbischof von Palermo. Der König schickte ihn als seinen Legaten zum Konzil von  
 Basel, wo Nikolaus auf der Seite des Papstes Eugenius IV. stand (man s. den Komm.  
 zu den Dekretalen Gregors IX. de electione I, 6, c. 4). Nachdem aber Eugenius 1437  
 40 das Konzil nach Ferrara verlegt und König Alphons sich mit ihm überworfen hatte,  
 verteidigte Nikolaus das Baseler Konzil durch verschiedene Gutachten (Manzi, Coll. Concil.,  
 Tom. XXXI, fol. 205 sq.; Würdtwein, Subsidia diplomatica, Tom. VII, p. 98 sq.  
 u. a. Die Defensionschrift ist in französischer Übersetzung von Gerbais, Paris 1677,  
 herausgegeben). Obgleich auch bei den weiteren Verhandlungen nach dem Willen des  
 45 Königs auf Seiten des Konzils, verließ er es doch, als die Absetzung Eugens aus-  
 gesprochen werden sollte; begab sich aber auf Befehl seines Herrn wieder dahin und  
 wurde von Felix V. 1440 zum Kardinal erhoben, worauf er bis zu seinem am 24. Fe-  
 bruar 1445 zu Palermo an der Pest erfolgten Tode die Sache desselben gegen Eugenius  
 verteidigte.

50 Panormitanus hat als Kanonist mit Recht Ruf erlangt und den ehrenden Beinamen  
 lucerna juris erhalten. Die späteren Kommentatoren legen auf seine Erklärungen großes  
 Gewicht, und auch bei den Reformatoren stand er in Ansehen, weshalb z. B. Meland-  
 theon im Art. 1 der Apologie sich auf ihn beruft. Sein Kommentar zu den Dekretalen  
 Georgs IX. und den Clementinen, seine Quaestiones, Consilia, und mehrere Traktate  
 55 füllen neun Bändchen in der letzten Ausgabe Venetiis apud Juntas 1617.

(H. F. Jacobson †) Schling.

**Pantänus**, Presbyter und Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule,  
 gest. vor 200. — Bgl. J. Routh, Reliquiae sacrae 1, Oxf. 1846, 373—383 (da-  
 nach M<sup>SG</sup> 5, 1327—32); Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neuest. Kanons 3, Erl. 1884,

156—176 (passim): H. Harnack, *Gesch. d. altchristl. Literatur v. d. Apostelk. 1. Zeit* (Leipzig 1893, 291—296); E. Bardethener, *Gesch. der altchristl. Literatur* (Leipzig 1904, 13—15).

Pantänus ist der erste der uns bekannten Vorläufer der alexandrinischen Katechetenschule (s. d. N. Bd. I, 356). Eusebius (MSG 5, 10) nennt seinen *πατριάρχης* alexandrinischen Mannes und eifrigen Missionars, der auf Reisen im Orient bis nach *Ἰνδία* (d. h. nach Indien, nachdem ist das südliche Arabien), wo er bei den Christen das vom Apostel Paulus nach Rom verbrachte hebräische Matthäus-Evangelium verglichen habe. Zehn Briefe von ihm sind von den Stoikern erhalten. Unter Commodus, und zwar anscheinend schon vor 180 (s. J. 5, 9; in der Chron. notiert Eus. den B. zu 193), sei er an die Schule der alexandrinischen Schule getreten, an der er mündlich und schriftlich (s. 10, 11; *ἑρμηνεύει τὰς διὰ σφραγισμάτων*) die Schätze der göttlichen Wahrheit erklärt habe. Nach Euseb. (5, 11, 2, 6, 13, 2) hat Clemens von Alexandria in seinen *Hypermetrischen* (Hymnen) Inhalt: in seiner Übersetzung der MSG.: in septimo Dispositionum libro des B. als eines Lehrers gedacht, wie er ihn denn Ecl. 56 namentlich erwähnt. Unter diesen Umständen wird auch Eusebs Vermutung zu Recht bestehen, daß Clemens, wo er in den *Stromata* seine Lehrer aufzählt, ohne Namen zu nennen (1, 1, 11), an letzter Stelle den B. im Auge hat, der, „in Wahrheit eine sizilische Biene (*Σικελική τῆς ὄρις ἡ μέλισσα*), die Blumen der prophetischen und der apostolischen Weisheit auszieht, in den Seelen der Hörer reinen Honig der Erkenntnis erzeugte.“ Mit hier auf B. angezielt, so darf seine Herkunft aus Sizilien trotz der Angabe des nicht gut unterrichteten Philippus Sideres (5. Jahrh.; vgl. Dodwell, Dissert. in Iren. p. 188), daß er aus Athen stammte und zu den Pythagoräern gehörte, als wahrscheinlich gelten. Da Clemens (l. c. 1, 1, 11) von seinem Lehrer als *τὸ ἀρετὴν ἐκείνῳ τὸ κεχαρισμένον* spricht, ihn also nicht mehr unter den Lebenden weiß, so würde B. vor 200 (Abfassung der *Stromata*) gestorben sein. Auf seine Bedeutung als Lehrer werfen, die Richtigkeit des Vorstehenden vorausgesetzt, manche Ausführungen des Clemens, die auf den Worten des *προεβήτερος* beruhen (s. Harnack 292), deutliches Licht. Erwähnt wird B. noch von Alexander von Jerusalem (Brief an Origenes bei Eus. 6, 14, 8), Trigenes (bei Eus. 6, 19, 3) und Kampsibulus (Apol. Orig. bei Phot. Cod. 118). Was Hieronymus (Vir. ill. 36 und Ep. 70 ad Magnum) über Euseb hinaus von ihm zu berichten weiß, ist daselbst. Insbesondere die Behauptung, daß viele Commentare des B. zur hl. Schrift vorhanden seien, ist nur eine Vergrößerung der oben nach Euseb mitgetheilten Thatfache. Auch Anastasius Sinaita (Contempl. anagog. in Hexaëmeron l. I. MSG 89, 860) und Maximus Confessor (Prolog. ad Opp. S. Dionysii Areop. p. 36 Corder.) bezeichnen den B. als Schriftsteller, dieser, indem er an Euseb billige Kritik übt, der, wie er viele Schriften der Alten nicht verzeichnet habe, weil sie ihm nicht vorgelegen hatten, so auch nicht *Ἡρωαίων τοὺς πόνοὺς ἀνέγραψεν*.

W. Krüger.

**Panthéismus.** — Zur Literatur: Gottlob Benjam. Jäsche, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Wert und Gehalt*, 3 Bde, Berl. 1826—32 (der dritte Bd. u. d. Titel: *Allesheit und Allsoltheit oder die alte kosmotheistische Lehre des Er zu Her* in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen); F. W. Richter, *Ueber Pantheismus und Theismus*, Jucht; eine historisch-philosophische Abhandlung, Leipzig 1811; J. B. Maier, *Theismus und Pantheismus mit besonderer Rücksicht auf praktische Fragen*, Freiburg 1819; G. Boelme, *De Pantheismi nominis origine et usu et notione*, Halle 1851 (hierin finden sich die verschiedensten Definitionen vom Pantheismus); Georg Weissenborn, *Vorlesungen über Pantheismus und Theismus*, Marb. 1859; J. B. Zellens, *Le Panthéisme, principe de la morale universelle*, Par. 1873; G. Spaeth, *Theismus u. Pantheismus*, Tübingen 1878; W. Treuberg, *Theismus und Pantheismus. Eine philosophische Untersuchung*, Wien 1880; W. C. Plumtree, *General sketch of the History of Pantheism*, London 1881; W. Treuberg, *Die entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit dem älteren pantheistischen Systemen*, Archiv f. Gesch. d. Philos. 13, 1900, 2, 307—369, 115 bis 482; Heberweg-Heinze, *Grundriss der Gesch. der Philosophie* I. 1. Bd.

Unter Pantheismus hat man, wie der Name das schon sagt, zu verstehen: die Lehre von der Identität des Alls mit der Gottheit, und wenn das All gleich der Welt geacht wird, der Welt mit der Gottheit, so daß für Pantheismus auch Kosmotheismus gebraucht werden könnte — ein Wort, das aber nicht üblich ist. Die vornehmliche Anschauung ist, alt, ist mit sehr frühen Speculationen des Orients und Occidents schon da, wenn auch in wenig ausgebildeter Form. Der Name ist verhältnismäßig neu. Weder bei den Griechen noch bei den Römern kommt die Bezeichnung vor. Zwar finden wir *ἡν- 61*

Attor bei griechischen Schriftstellern; da bedeutet es aber einen allen Göttern geweihten Raum, ähnlich Pantheon bei den Römern. Der Ausdruck „Pantheist“ ist, so viel man weiß, zuerst von Toland, dem englischen, gewöhnlich als Freidenker bezeichneten Philosophen, gebraucht, der 1705 eine Schrift herausgab unter dem Titel: Socinianisme truly  
 5 stated being an Example of fair Dealing in theological Controversys, to which is profited Indifference in disputes, recommended by a Pantheist to an orthodox friend. Und ehe Toland dann in seiner Schrift Pantheisticon aus dem Jahre 1720 die Bezeichnung „Pantheismus“ brauchte, kam sie schon bei seinem Gegner J. Ray 1709; in dessen Schrift Defensio religionis nec non Mosis et gentis Ju-  
 10 daicae vor. Eine die vielen verschiedenen Richtungen und Schattierungen des Pantheismus zusammenfassende Bezeichnung hat es vor Anfang des 18. Jahrhunderts nicht gegeben; höchstens wurden sie mit andern nicht gerade der dogmatischen Religion günstigen Anschauungen zusammen zu den atheïstischen gerechnet, womit zugleich eine Anklage gegen sie erhoben wurde. Müßten sich bekanntlich sogar unter der Römerherrschaft die Christen  
 15 gefallen lassen, Atheïsten gescholten zu werden.

Seit Toland wird der Pantheismus in der Regel in Gegensatz gestellt zu dem Deismus, der allerdings meist auch, wie der Pantheismus es thun muß, Gott als unpersönlich faßt, und wie dieser die Offenbarung im engeren Sinne verwirft, aber Gott nicht auf die Welt einwirken läßt, und zu dem Theismus, der die Persönlichkeit Gottes annimmt und einen Zusammenhang der Welt mit Gott statuieren zu müssen glaubt. Aber  
 20 keineswegs sind alle Weltanschauungen, die weder dem Deismus noch dem Theismus huldigen, als pantheïstische zu bezeichnen. So hat der konsequente Naturalismus mechanischer Art, wie ihn Demokrit lehrte, in etwas modifizierter Art auch Epikur, mit dem Pantheismus nichts zu thun. Auch kann es sehr zweifelhaft sein, ob jedes monistisches  
 25 System, wie bisweilen angenommen wird, pantheïstisch sei. Rechnet man den obengenannten Materialismus, weil er alles auf Atome, die der Qualität nach von einander nicht verschieden sind, zurückführt, zu dem Monismus, sieht man auch etwa die Monadenlehre Leibnizens als monistisch an, da sie ein dem Seelischen vollständig entgegengesetztes Prinzip nicht kennt, so sind diese Systeme doch nicht pantheïstisch, letzteres wenigstens nicht in aus-  
 30 gesprochenen Weise. Ferner muß feststehen, daß der Dualismus pantheïstische Gedanken nicht in sich aufnehmen kann, da es ja sonst zwei höchste Prinzipien geben müßte, von denen beiden jedes die ganze Welt wäre, also volle Absurdität dabei herauskäme. So wird wohl das Merkmal des Monismus dem Pantheismus zugesprochen werden müssen, aber der Monismus greift weiter als der Pantheismus. Eine genauer bestimmte Er-  
 35 klärung als die oben gegebene, eine solche, die allseits befriedigte, wird nicht leicht möglich sein, so oft auch versucht worden ist, eine aufzustellen. Namentlich ist es nicht zutreffend, wenn als Merkmal des Pantheismus die Immanenz der Dinge in Gott dienen soll, z. B. bei Schelling, Fäße u. a., da dieses Prädikat die Möglichkeit zuläßt, daß der Begriff Gottes ein weiterer als der der Welt ist. Kant, um dessen Bestimmung des  
 40 Pantheismus hier anzuführen, wollte unter ihm verstanden wissen (Krit. der Urtheilskr., E. 373, 1. Ausg.): Die Vorstellung von einer einigen allumfassenden Substanz, oder genauer: von einem Inbegriff vieler, einer einigen einfachen Substanz inhärierenden Bestimmungen, die nötig sei, um für die objektiv-zweckmäßigen Formen der Natur einen obersten Grund der Möglichkeit zu haben. Zweifellos betrifft dies das Wesen des Pan-  
 45 theismus, faßt es aber nicht ganz, da von der Gottheit dabei gar nicht die Rede ist, abgesehen von der Schwierigkeit, die darin liegt, daß viele Bestimmungen an einer einfachen Substanz sich finden sollen.

Bei der großen Verschiedenheit der Definitionen des Pantheismus ist es sehr erklärlich, daß man von verschiedenen Seiten verschiedene Arten oder Formen dieser Welt-  
 50 anschauung annimmt. Man redet von einem materialistischen Pantheismus, den namentlich die Franzosen wie Holbach gelehrt haben sollen, zu dem aber auch die hylozoïstischen Anschauungen der Alten, namentlich die Stoa, zu rechnen wären; ferner von einem kosmologischen, der sich bei den Eleaten finden soll, aber auch die Emanationssysteme, freilich in ganz anderer Form, unter sich fassen müßte. Man glaubt weiter, einen psychologischen  
 55 statuieren zu müssen, nach dem Gott die Seele der Welt sei, wobei freilich das All durch die Gottheit keineswegs erschöpft wäre. Man will weiterhin die Lehre Spinozas als ontologischen, die Fichtes als ethischen, die Schellings und Hegels als logischen Pantheismus von den anderen Formen trennen, und schließlich müßte man auch einen mystischen des Meïster Eckhart und seiner Geistesgenossen annehmen. Eine besondere Form  
 60 des Entwicklungspantheismus oder des evolutionistischen Pantheismus könnte man an-

nehmen, wenn man diesem gegenüberstellen wollte einen statisch, namentlich den eleatischen. Man würde freilich die Entwicklung statuieren müssen bei ~~den~~ <sup>den</sup> realen da eben angegebenen Arten und diese also als evolutionistische zu bezeichnen. Es ist sich nicht leugnen, daß bei diesen mannigfaltigen Formen, deren Zahl ~~es~~ <sup>es</sup> nicht hoch ist, was erschöpft ist, Verschiedenheiten hervortreten, die namentlich mit jenem ~~von~~ <sup>von</sup> ~~den~~ <sup>den</sup> ~~einigen~~ <sup>einigen</sup> oder religiösen Anschauungen zusammenhängen, wie sich auch eine nicht unbedeutende Differenz herausstellen wird, je nachdem der Vielheit der Einzel Dinge in der Wahrnehmung ~~entweder~~ <sup>entweder</sup> nur Schein oder wirkliches Sein, vielleicht dieses in moderner ~~Form~~ <sup>Form</sup> kommen soll. Aber trotz der Verschiedenheiten geben diese Arten wieder nicht selten in einander über, so daß eine reinliche Scheidung sich kaum durchführen lassen, auch die Bezeichnung nicht immer sicher sein wird; z. B. kann man den eleatischen ebenso gut als ontologischen wie als kosmologischen fassen, vielleicht sogar besser. Abhängig werden die verschiedenen Arten auch sein von der Mannigfaltigkeit der Geistesrichtungen derer, die ihnen huldigen. Der Pantheismus im allgemeinen mag entstanden sein aus dem selben Bedürfnis wie der Monismus, nämlich aus dem nach Einheit, indem sich das Denken nicht zufrieden geben konnte mit dem Zwiespalt des Dualismus, namentlich nicht mit dem von Transzendenz und Immanenz, von Gott und Welt. Bei dem Pantheismus muß freilich die Vorstellung von Gott in klarer oder unklarer Weise mit zur Geltung kommen, was bei den verschiedenartigen Formen des Monismus nicht der Fall zu sein braucht. Bei der Ausgestaltung des Pantheismus in mannigfaltigen Formen wird es aber darauf angekommen sein, ob bei ihren Urhebern und späteren Anhängern mehr das begriffliche Denken, oder die Phantasie oder das Gefühl vorgewaltet hat, wiewohl eine genaue Scheidung hier nicht möglich ist. Es zeigen sich hiernach Unterschiede deutlich bei den Eleaten, bei der Lehre von der Emanation, bei den Mystikern, von nur diese drei hier herauszugreifen.

Von den reineren Formen des Pantheismus sind zu trennen die Formen, bei denen Vermischung mit andern Anschauungen zu tage tritt, namentlich auf religiösem Gebiete mit dem Theismus, der sehr leicht in die pantheistische Auffassung hinübergreift. Wir finden solche Übergänge schon in der alten Philosophie, aber vielfach bis in das neueste Denken hinein, wo sogar die Paraderie eines „transzendenten Pantheismus“ (Heri <sup>lage</sup>) vorgekommen ist. Um die Bedeutung des Pantheismus annähernd zu zeigen, wird es nötig sein, hier auch solche Mischformen wenigstens zu erwähnen.

Gehen wir jetzt auf die einzelnen Gestaltungen des Pantheismus, wie sie die Geschichte aufweist, ein, so wird uns die materialistische Weltanschauung, soweit sie pantheistisch ist, als die naivste, reflexionsloseste, zuerst entgegenreten, nicht bei den Orientalen, sondern bei den Griechen. Schon bei den sogenannten Kyklopiern oder Kyklopiern zeigt sich Neigung zum Pantheismus: Sie nehmen ein Prinzip an, dessen Umwandlungen die einzelnen Dinge der Welt bilden. Wenn dieses auch nicht gerade Gott von ihnen genannt werden sein mag, so hat doch Thales nach der Angabe des Aristoteles geglaubt (De anima I, 5), Alles sei voll von Göttern (*παντα πληρη θεῶν εἶναι*), und nach dem selben Aristoteles (Phys. III, 4) umspannt und beherrscht das *ἄπειρον* des Anaximander Alles, und dieses Unendliche ist das Göttliche, wobei es freilich sehr unklar ist, ob dies Ausdrücke Anaximanders selbst sind. Bestimmter kommt der Pantheismus bei Heraklit zu tage, der das ewig lebende Feuer als Urstoff ansah, aus dem sich Alles entwickle, und in das Alles zurückgehe, indem das Feuer den Logos in sich habe und so nach vernünftiger Ordnung sich entzünde und verlösche, so daß der große Weltprozeß bis zur *ἐκπύρωσις* hin ein objektiv logischer sei. Dieses Prinzip der warmen, vernünftigen Zeit denn die wird man hier unter Feuer verstehen müssen, zumal das Prinzip sich nicht in Luft umwandelt, wohl aber in Wasser und Erde ist nach Heraklit offenbar gleich der Gottheit, obwohl er selten von dieser spricht. Am deutlichsten zeigt sich der Pantheismus in den Worten (Fragm. 67, Diels): *ὁ θεὸς ἡμέτερον ἐχθρόν, νυκτὶν φίλος, πόλεμος, εἰρήνη, κόσμος ἑνός, ἄλλοιοῦνται δὲ ὁκωπτερό (πῦρ) ὅστωρ ἀσμενῶν ἀνόντων, ὁρομάζεται καὶ ἡδονὴν ἐξίστορ*. Gott ist hiernach überall, wo Tag und Nacht ist, Winter und Sommer u. s. w., und verwandelt sich, woraus deutlich erhellt, daß er dem Urstoff identisch gesetzt wird. Auch Logos heißt das Urprinzip im Wechsel der Namen, wie alle Dinge im Fluß sind, und als solcher ist er Allen gemein, und bildet ist es dem Gemeinsamen zu folgen; aber sie meisten leben so, als wann sie eine eigene Einsicht hätten (Fragm. 2). Es tritt hier die Schwierigkeit schon hervor, mit der jeder Pantheismus zu kämpfen hat: die Einzelnen sind alle Umwandlungen des Feuer Logos, sie stehen unter dem allgemeinen Weltgesetz, das sogar in ihnen ist, und doch ist die Mehr

zahl unvernünftig in ihrem Urteil und ihrem Thun. Die Wahrheit kommt den Menschen zu Ehren, aber sie sind gleich Tauben; das Sprichwort sagt von ihnen, daß sie, obwohl anwesend, doch abwesend sind. Woher kommt diese Abkehr von dem Allgemeinen in den höchsten Produkten der Natur, während sonst Alles nach dem Logos dahinzusfließen scheint?

- 5 Heraklit giebt darauf keine genügende Antwort. Denn wenn er sagt: Bei Gott sei Alles schön und gut und gerecht, die Menschen aber sähen einiges für gerecht, anderes für ungerecht an, woraus hervorzugehen scheint, daß die angeführten Begriffe keine absolute Geltung bei den Menschen zu haben brauchten, so ist nicht einzusehen, warum er die, welche vom Allgemeinen, d. h. auch vom Rechten oder Gerechten abfallen, bitter tadelt.
- 10 Und wenn er ferner mit dem Satz: *ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*, das Schicksal des Menschen, also auch seine Abkehr vom Logischen, dem Charakter des Menschen zuschreibt, so ist doch der Charakter eine Folge des allgemeinen Gesetzes oder der allgemeinen Vernunft, und diese wendet sich in ihm gegen sich selbst. Die Lösung, wie sie bei den Stoikern und Neuplatonikern später darin gesucht wird, daß zur Harmonie der ganzen Welt auch das
- 15 Schlechte, wie Schatten zum Lichte gehöre, klingt allerdings in seiner Lehre von der Harmonie, die aus Entgegengesetztem bestehen müsse, an, wird aber von ihm auf den ethischen und intellektuellen Abfall des Menschen nicht bezogen. — Welchen Ernst Heraklit mit seiner Allgegenwart der Götter machte, dafür mag noch die Erzählung dienen, wonach er Fremden, die ihn besuchen wollten und ihn in der Küche sich wärmend fanden
- 20 und deshalb zögerten, näher zu treten, zurief, sie möchten nur dreist hereinkommen, auch hier seien Götter (*εἶναι γὰρ καὶ ἐν ταῖς θαλάμοις*, Arist., De part. an. I, 5).

An die Hypoziisten schloß sich in seinen Grundanschauungen der erheblich nach Anaxagoras lebende Diogenes von Apollonia an, der seine Einheitslehre vielleicht gerade im Gegensatz zu dem Dualismus des Klazomeniers aufstellte. Ihm scheint der mit Denken

25 begabte Urstoff der von den Venten Luft genannte Stoff zu sein, und dieser lenke Alles und behererrsche Alles. Diesen hält er für Gott (statt *ἦθος* zu lesen *θεός*, s. Diels, Die Fragm. der Vorsokratiker S. 349), der überall sei, Alles verwalte und sich in Allem vorfinde. Nicht ein Einziges gebe es, das nicht an ihm teil hätte. Freilich nahmen nicht alle Dinge in gleicher Weise an ihm teil, es gebe vielmehr viele Stufen der Luft wie des Denkens.

30 So geben nach Diogenes alle Einzelercheinungen aus dem Urstoff hervor und kehren auch wieder, wie das schon vor Diogenes gelehrt worden war, in ihn zurück. In ihm muß aber eine Geisteskraft wohnen, ohne die eine Ordnung, wie sie sich in der Welt findet, gar nicht möglich wäre. So ist bei Diogenes der Pantheismus in reiner, wenn auch noch nicht durchgeführter Form ausgesprochen.

- 35 Klar kommt der Pantheismus zur Geltung bei den Stoikern, die ja im wesentlichen auf physischem Gebiet dem Heraklit folgten, indem sie sich zu einem organischen oder dynamischen Materialismus bekannten, nicht zu einem mechanischen, wie Demokrit und Epikur. Der Urstoff, d. h. die Gottheit oder das göttliche Feuer, verwandelt sich, damit eine Welt zustande komme, in Luft und Wasser, von dem letzteren ein Teil in
- 40 Erde. Feuer und Luft sind bei der Bildung und Weiterentwicklung der Welt die mehr thätigen, die beiden andern die leidenden Elemente, so daß es bisweilen den Anschein hat, als versielen die Stoiker in den platonisch-aristotelischen Gegensatz von Form und Stoff, also in den Dualismus. Es ist dies aber in Wirklichkeit nicht der Fall, soviel Ähnlichkeit auch da ist: die bildende Kraft ist bei ihnen auch Stoff, elasti sche, warme Luft,
- 45 die durch die gröberen Stoffe geht, die Gestalt der einzelnen Dinge hervorbringt und ihnen Halt (*τόπος*) verleiht. Allerdings scheint der Pantheismus bei der Stoa nicht folgerichtig durchgeführt zu sein, insofern dieser feinste Stoff nach seiner Differenzierung aus dem Urfeuer als das künstlerische Feuer im Unterschied zu dem verzehrenden oder als die höchste Vernunftkraft oder als Gott bezeichnet wird, auch als Weltseele, so daß nur der feinere,
- 50 gewissermaßen geistigere Teil der Welt göttlich wäre. Allein diese scheinbare Inkonssequenz findet ihre Berichtigung darin, daß sich die ganze Welt wieder in Feuer auflöst und dieses Feuer mit der Weltseele oder mit Zeus als identisch gesetzt wird, so daß Chrysippos sagen konnte (Plut. De Stoie. rep. 38): „Sonne und Mond und die andern Götter sind geworden, Zeus aber ist ewig“. Die Weltentwicklung beginnt nach der
- 55 *ἐκπύρωσις* wieder von neuem, es wiederholt sich ganz derselbe Prozeß der Verwandlung und Rückverwandlung in ganz gleicher Weise unzählige Male, wie diese Wiederkehr aller Dinge ja mehrfach im Altertum gelehrt wurde im Gegensatz zu der von Aristoteles vertretenen Lehre von der Ewigkeit der Welt. Das Logische und Teleologische herrscht in der Welt, wie auch die Lehre von dem λόγος *σπερματικός* zeigt, der für die Entwick-
- 60 lung aller Dinge die vernünftigen, aber doch materiellen Samenkeime in sich enthält.

Jedoch reicht diese Zwecklehre nur bis zur *επιφάνεια*; mit dem Weltbrande ist alles Vorhergehende noch so Zweckvolle vernichtet und zwecklos gemacht. Die Entwicklung der Welt geschieht nach bestimmter Ordnung, nach der *επιγονή*, die sie bestimmt ist, auch als Vorsehung bezeichnet wird, so daß sich der Mensch dem *καταρτιστῶν* vertrauensvollst hingeben kann. Es ist ja Gott, der für Alles sorgt als *πατήρ*. Wie unser Vater, ohne den nichts geschieht mit Ausnahme dessen, was die *λογισμὸς* in ihrem Verstand. Soweit die Welt physisch betrachtet wird, ist Alles auf *ἀνάγκη* beruhen, sobald die Stoiker aber das Ethische berühren, da herrscht der schlimmste *παράλογος*. Es sollen die Menschen frei sein und infolgedessen herrscht der schlimmste *παράλογος*. Die Missethater, so daß von dem menschlichen Leben als dem unerfreulichsten und schmerzhaftesten aller Dramen gesprochen wird, Klagen, die z. B. bei Seneca sehr stark zu Geltung kommen, aber auch schon bei Chrysippos und Meantbes laut werden. Wie die menschliche Seele, die ein Teil oder Ausfluß der Gottheit ist und mit ihr immer in Wechselwirkung steht, einmal frei sein soll in dem Wählen von Tugend und Laster, sodann aber auch diese Freiheit aufs schlimmste gebrauchen soll, nicht in Übereinstimmung mit der Natur lebend, sondern im Gegensatz zu ihr und der Vernunft, ist bei dem Pantheismus der Stoa nicht zu erklären. Die Theodizee, die sie auf physischem Gebiete gaben, konnte auf dem ethischen in keiner Weise genügen. Die stoische Schule liebte freilich die Antinomien, von denen die hauptsächlichste der real bestehende Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit war.

Nach dem Philosophen auf dem Throne, der es noch besonders liebte, mit seinem Dämon, seiner Seele, d. h. dem Göttlichen in einsamer Betrachtung zusammen zu sein und so an die pantheistische Weltanschauung erinnert, erfolgte die Stoa als Schule, während ihre Lehren zum Teil im Christentum modifiziert fortlebten, z. B. die von den *rationes seminales*, mit der die vom *lumen naturale* zusammenhängt, und auch auf die Entwicklung der Philosophie von Einfluß waren. Auf den Materialismus des 18. Jahrhunderts werden sie freilich nicht eingewirkt haben, da dieser in eigentlicher Sinne gar nicht pantheistisch genannt werden kann: Bei den Stoikern ist Gott Weltprinzip, bei Holbach ist er eigentlich nur ein leeres Wort, mit dem man zur Not die thätige Natur bezeichnen kann. Eher könnte ein Zusammenhang Tolands mit der Stoa angenommen werden, der in seinem Pantheisticon (1720) eine pantheistische Religion der Zukunft entwarf und deren Kultus sich auf Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit beziehen ließ und in den Briefen an Serena (nur die drei ersten an diese, d. h. an Sophie Charlotte, Königin von Preußen, die zwei weiteren an einen Holländer gerichtet) 1704 einen hylozoistischen Pantheismus lehrt, der in manchem an die Stoa erinnert. Die Materie ist nicht inaktiv, sondern mit Bewegung begabt; daher bedarf es nicht einer außenstehenden Kraft, um die Einzelersehnungen hervorzubringen, noch einer vom Körper verschiedenen Seele. Das Einzelne ist aus dem Ganzen entstanden, das All ist eines, unendlich und mit Vernunft begabt. Das Gesetz der Natur, die Seele der Welt ist Gott, aber nicht von der Welt zu trennen, ebenso wenig wie die menschliche Seele vom menschlichen Leibe.

Haben wir bis jetzt eine Form des Pantheismus kennen gelernt, in der die Materie das Wirkliche, aber zugleich in Entwicklung begriffen, lebendig ist, sogar meist als vernünftiges Leben gedacht wird, so steht dieser eine Form der Starrheit, Leblosigkeit gegenüber, die sich zuerst deutlich zeigt bei den Eleaten. Xenophanes war der erste griechische Philosoph, der den Monothelismus entschieden und ausdrücklich lehrte mit kräftiger Bekämpfung aller anthropomorphischen Anschauungen der Gottheit, zugleich aber diese gleich der Welt setzte, wie Aristoteles berichtet: Xenophanes auf die ganze Welt blickend, sagte: das Eine sei Gott (Metaph. I, 5: *ὅς τὸν ὅλον ὁμοῦν ἄνθρωπον, τὸ ἐν ἐνὶ ᾧ ἦν τὸν θεόν*). Dieser einzige Gott, oder die Welt, ist nicht geworden, da das Seiende nicht erst werden kann, er füllt den ganzen Raum aus, ist ohne Bewegung und Veränderung. Es giebt keine einzelnen Glieder, getrennt voneinander an ihm, sondern Alles an ihm ist Auge, ist Ohr, ist Denkraft und muthes Lust er alles nur mit seinem denkenden Geiste. Alles das, was die Sterblichen ihm angedenken, ist Irrtum. Eine weitere Ausführung der Lehre, in der vielleicht auch die hervorragenden Widersprüche gehoben wurden, finden wir in den düsternen Fragmenten des Didrachmisten, aber das Lösungswort für die Alleinschöpfung: *Ἐν αὐτῷ πάντα*, wie es sich in dieser Form allmählich eingebürgert hat, ist bei ihm gegeben, wenn es auch richtiger lauten sollte: *τὸ πᾶν ἐν*. Als bezeichnender Spruch für den Pantheismus, wofür es oft angeführt wird (s. z. B. Jätsche in der Literatur zu diesem Artikel), kann es, genau

genommen, nicht dienen, da die Gottheit in der Formel fehlt, und es auf diese doch besonders ankommen muß. Bei Xenophanes selbst wird allerdings dies All-Eine mit der Gottheit identifiziert, wie auch Theophrast bei Simplicius (Phys. 22, 30) bezeugt: τὸ γὰρ ἑν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεόν *Heyer 6 Zenoqámz*.

- 5 Anders Parmenides, der die Einheit des Seienden namentlich hervorhob und dies allein als existierend ansah, während das Nichtsein, das Werden keine Existenz habe. Die ganze mit den Sinnen wahrnehmbare Welt ist nichts als Trug oder Schein, das wahre Sein, das Eine ist nur mit dem Denken zu erfassen. Diesem seinem All erteilt Parmenides die Prädikate, die ihm zukommen im Gegensatz zu dem Nicht-Wirklichen:
- 10 Es ist ungeworden — denn woraus sollte es geworden sein? —, es kann auch nicht zerstört werden. Es ist ein Ganzes, als Einziges geboren, unbeweglich und ohne Ende. Es war nicht und wird nicht sein, weil es alles zusammen nur jetzt ist, Eins und unteilbar, ein kontinuierliches Ganze, überall sich selbst gleich und auch ewig mit sich identisch, denkend und alles Denken in sich befassend, aber nicht etwa das abstrakte Sein, sondern
- 15 ähnlich der Masse einer wohlgerundeten Kugel, in der an einer Stelle nicht etwa mehr Seiendes als an der andern ist. Es geht hieraus hervor, daß Parmenides sich das Sein materiell und begrenzt, also körperlich gedacht hat. Wie aus dieser ewigen, unveränderlichen Masse die Erscheinungswelt hervorgegangen oder zu erklären ist, darauf läßt sich Parmenides nicht ein, wenn er es auch nicht verschmäht, die Sinnenwelt auf physikalische
- 20 Art entstehen zu lassen. — Monist, auch wohl Materialist, freilich dieses nicht im gewöhnlichen Sinne, war Parmenides — ob man ihn auch als Pantheisten zu bezeichnen das Recht hat? Die theologischen Gedanken seines Vorgängers waren offenbar zum Teil aus religiösem Sinne geflossen, den er sich bei seinem unsieten Sänglerleben bewahrt hatte, darum der entschiedene Kampf gegen den Polytheismus, gegen die anthropopathische Ge-
- 25 staltung der Götter oder Gottes, die gegen das religiöse Gefühl verstieß. Er spricht von Göttern und Gott häufig, während in den uns erhaltenen Fragmenten des Parmenides Gott nirgends erwähnt wird, um so wunderbarer, als er doch entschieden die Dichtungen des Urhebers der Alleinslehre gekannt hat. Wenn Spätere, z. B. Stobaios (Ekl. I, 60) von Gott bei Parmenides sprechen (*ἡαυερὶδης τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαί-*
- 30 *ροειδές*, seil. τὸν θεόν), so ist dies nicht zu beachten. Man braucht nur die Umgebung zu berücksichtigen, in der sich diese Notiz des Stobaios findet, um zu sehen, wie unglaubwürdig sie ist. Wahrscheinlich glaubte Parmenides, neben dem Seienden nicht noch etwas setzen und nennen zu dürfen, das mit diesem doch ganz identisch, und dem deshalb die Prädikate des Seienden in vollem Maße zukämen. Vielleicht glaubte er auch Mißverständnis-
- 35 nisse durch das Schweigen von der Gottheit eher ausschließen zu können, zu deren Entstehen durch das Hereinziehen der Gottheit neben der so starken Betonung des einen Seienden vielleicht Veranlassung gegeben wäre. Auch bei dem letzten der Eleaten, bei Melissos, der dem Parmenides in der Lehre vom starren Sein zu Hilfe kam, ist von Gott nicht die Rede. Er soll sogar (Diog. L. IX, 24) gemeint haben, über die Götter
- 40 dürfe man nichts äußern, da es keine Kenntnis von ihnen gebe. Hat er dies wirklich gesagt, so ist es wohl so zu erklären, daß er sich scheute, über die Volksgötter etwas zu äußern, die er nicht annehme und von denen er demnach auch nichts wisse. — Offenbar ist dem Parmenides, wie seinem letzten Nachfolger, die Gottheit mit dem Seienden ganz zusammengefallen, so daß man ein Recht hat, sie Pantheisten zu nennen; nur wird ihre
- 45 Lehre keine religiöse Nahrung wie die des Xenophanes gehabt haben.

Die Eleaten wurden von Platon im Theaetet als *στασιῶται τοῦ ὅλου* bezeichnet, sie hielten das All gleichsam im Stillstand, konnten keine Entwicklung des Seins annehmen; so war es auch nicht möglich, daß ihre Lehre, nachdem sie die feste Prägung durch Parmenides erhalten hatte, sich weiter ausbildete. Verteidiger in der Polemik gegen

50 die gewöhnlichen Erfahrungsbegriffe, und in der Verstärkung der positiven Argumente konnten auftreten und traten auf, aber die Hauptsache der Einheit und der Unbeweglichkeit mußte starr stehen bleiben und konnte höchstens in einer Entgegensetzung gegen die Kenntnis der Erscheinungswelt, wie bei Platon, eine Rolle spielen, in der freilich die Einheit sich sogleich in die Vielheit auflösen mußte. Eine ethische Wendung konnte der

55 folgerichtigen Alleinslehre auch nicht gegeben werden; da ja das Individuum weder für sich noch in einem sozialen Körper mit Vielen zusammen zu einer gesonderten Stellung dem All gegenüber gelangen konnte, und eine solche wäre für die Aufstellung einer Moral doch nötig gewesen. — Auch die Lehre der Megariker, die auf der eleatischen zweifellos

60 fußte, läßt sich nicht als eine Weiterentwicklung ansehen, da in ihr unter dem Einfluß der sokratischen Ethik bloß eine Änderung der Bezeichnung des Einen stattfand, das Eu-



kleides das Gute nannte, von dem er sagte, es lenne *aperçu* werden, als Einsicht oder als Gott oder als Vernunft (Diog. L. II, 106). In dem Moment, da Pantheismus deutlich ausgesprochen, so war das Prinzip doch einer weltlichen Philosophie nicht fähig, war auch nicht zur Aufstellung einer Ethik zu fähig. So ist es auch mit der Eukleidische Lehre zu wenig unterrichtet, um eine erwünschte Ethik zu entwickeln und ein sicheres Urteil über sie fällen zu können.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit der euklidischen Philosophie, ohne dass man in der geschichtlicher Zusammenhang nachweisen ließe, hat der Monismus. Er ist in der ganz unzweideutiger Weise als Pantheismus auftritt. Bei ihm ist die Substanz, allein wahrhaft Seiende, die als Seiendes nicht durch ein Anderes hervorgebracht sein kann, sondern ihre Existenz mit ihrem Begriffe des Seienden zugleich hat. Diese Substanz, die vermöge ihrer Fassung als Seiendes nur eine ist, wird gleich Gott gesetzt und dieser ist wieder gleich der Natur: *Deus sive natura*. Hiermit ist der Eukleidismus, der Pantheismus, der Naturalismus gegeben. Da nun alles, was erscheint, entweder etwas Außerer, d. h. Ausgedehntes, oder etwas Inneres, d. h. Seelisches ist, so sind dies die beiden Formen, in denen uns das Seiende zum Vorkommen kommt, die beiden Attribute des Seins oder der Substanz oder Gottes: Ausdehnung und Denken, die einzigen, die von uns erkannt werden. In Wahrheit giebt es unendlich, da die Substanz oder Gott nach allen Seiten unendlich ist, also auch nach der Seite der Attribute keine Beschränkung erleiden darf; nur sind uns mit unserem beschränkten Vermögen andere unzufällig. Mit der Annahme dieser beiden für uns erkennbaren Grundeigenschaften an der Substanz war der Dualismus Descartes' überwunden, der für die Erscheinungswelt zwei voneinander ganz verschiedene Substanzen angenommen hatte, die ausgedehnte und die denkende, über denen als geschaffenen freilich Gott noch stehen sollte, als der schaffende, der zu seiner Existenz keines anderen Dinges bedarf. Die Einzeldinge, die in der Erscheinungswelt vorhanden sind, sollen nach Spinoza wechselnde Gestaltungen, Modi der Attribute sein, zu vergleichen vielleicht am besten mit den Wellen des Meeres, die auftauchen und verschwinden, ohne zum Wesen des Meeres zu gehören, aber freilich blickt dieses Bild auch. Jeder Modus ist ein solcher in beiden Attributen zugleich, indem, was auf der einen Seite der Substanz geschieht, auch auf der andern geschehen oder sich darstellen muß, wie der Mensch als Ganzes nach seiner körperlichen Qualitat ein Modus der Ausdehnung, nach seiner geistigen ein solcher des Denkens ist. Eine Wechselwirkung zwischen diesen beiden Seiten findet weder in der ganzen großen Natur noch im Menschen statt, sondern voller Parallelismus: *ordo et conexio idearum idem est ac ordo et conexio rerum*. Wie die Einzeldinge in der Doppeltheit ihrer Prädikate nach Spinoza aus der Substanz hervorgehen, das ist schwer zu sagen. Sein Hauptwerk, die Ethik, ist streng nach mathematischer Methode verfaßt, so daß alle seine Sätze, die auch die Erscheinungswelt betreffen, in strengster Folge sich aus den Definitionen, von denen die der Substanz, des Attributes, des Modus und Gottes die bedeutsamsten sind, und den Axiomen ergeben. Auch die ganzen Bestimmungen des Menschen, sogar dessen Affekte werden auf diese Art abgeleitet. So ruhen alle Dinge in Gott, und wie sich aus der Definition des Dreiecks in jedem Augenblicke alle das Dreieck betreffenden Sätze herausziehen lassen, so müssen sich zu jeder Zeit alle einzelnen Gegenstände aus der Substanz entwickeln lassen. Sie dann aus Gott erklären oder in Gott schauen, heißt sie *sub quadam aeternitatis specie* oder *sub aeternitatis specie intelligere*. Aber durch diese mathematische, gleichsam ewige Ableitung wird die Wirklichkeit weder erklärt noch hervorgebracht. Es ist das dieselbe große Schwierigkeit in den meisten metaphysischen Systemen, die nicht darzuthun vermögen, wie aus dem Sein das Werden entsteht, eine Schwierigkeit, die von den Spinoza angeschlossensten Gelehrten gar nicht berührt wurde, indem sie einfach dem Sein den transzendenten Charakter entgegenstellten. Nach Spinoza kann es im Grunde keinerlei Werden, keine wirkliche Bewegung, keine eigentlich wirkende Ursache geben, nur Grunde und Folgen, und noch viel weniger einen Zweck, der ja in der Mathematik absolut keine Stelle haben kann. Daraus soll Gott bei Spinoza die Ursache der ganzen Welt sein, die *natura naturans* gegenüber der *natura naturata*, er ist die Ursache des Werdens aller Dinge, ihres Eintritts in die Existenz und ihres Beharrens, aber er ist nicht eine transzendent, über den Dingen stehende Ursache, sondern die immanente. Nicht soll er nicht unmittelbar das Einzelne bewirken, sondern mittelbar durch Einzelnes wieder, so daß freilich manchmal zusammenhang zwischen den einzelnen Dingen stattfindet, aber ein solcher steht nur je auf einer Seite, in einem Attribute des Seins, nicht von einem auf das andere übergehend. Die Dinge der Welt sind demnach streng determinirt, auch der Mensch macht

keine Ausnahme davon, selbst Gott ist durch die Notwendigkeit seines Wesens bestimmt und kann nicht willkürlich etwas thun oder unterlassen. Darin, daß er nur durch sich bestimmt ist, liegt die Freiheit Gottes. Verstand und Wille kommen Gott nicht zu, eben-  
 5 so wenig wie die individuelle Existenz, da mit dieser eine Beschränkung verbunden wäre, aber jede determinatio ist eine negatio, welche letztere nicht auf Gott fallen kann, da er das allerrealste Wesen ist nach der Definition: Per Deum intelligo ens absolute  
 infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unum-  
 quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Aus der Unendlichkeit Gottes  
 10 ergiebt sich von selbst, daß alle Dinge, nicht nur die Attribute, sondern auch die Modi in Gott sind: Quicquid est in Deo est et nihil sine Deo esse nec concipi potest.  
 Hiernach fällt auch auf Gott die Ausdehnung oder die Materie, aber ganz verfehlt  
 würde es sein, Spinoza einen Materialisten zu nennen, ebenso falsch wie ihn als Spiritua-  
 listen aufzufassen, höchstens kann man sagen, daß er beides zugleich sei. Er ist auch  
 weder Atheist noch Kosmist, welche letztere Bezeichnung auch auf ihn angewandt worden ist,  
 15 sondern im eigentlichen Sinne Pantheist. Daß er unter seinem Gott etwas ganz anderes  
 verstand als der jüdische oder christliche Theismus, zog ihm und seinen Anhängern den  
 Vorwurf des trassesten Atheismus zu.

Während es der eleatischen Philosophie nicht möglich gewesen wäre, eine Ethik auf-  
 zuustellen, ging schließlich bei Spinoza die ganze Absicht des Philosophierens auf das prak-  
 20 tische Ziel der Erwerbung der Glückseligkeit los, wie schon aus dem Titel seiner ersten  
 Schrift: De Deo et homine eiusque felicitate, hervorgeht, wie aber namentlich aus  
 seinem Hauptwerk, seiner Ethik, erhellt. Er hebt zwar in diesem mit der Gottheit an,  
 aber er giebt diese Bestimmungen der Gottheit doch nur, weil Gott erkannt sein muß,  
 um den Menschen frei von den Leidenschaften zu machen und ihn so die Glückseligkeit  
 25 erreichen zu lassen. Sieht der Mensch erst ein, daß alles in unabänderlicher Ordnung von  
 Gott abhängt, daß kein Ding für sich besteht, sondern jedes gleichsam in Gott ruht, dann  
 kann er auch nicht mehr durch äußere Ereignisse betrübt oder zu Leidenschaften erregt  
 werden. Schaut der Mensch sich selbst und alle anderen Dinge in Gott, so hat er seine  
 Vollendung erreicht, die in der Erkenntnis liegt, damit ist Freude verbunden, Freude  
 30 von der Vorstellung Gottes begleitet, d. h. Liebe, in diesem Falle intellektuelle Liebe zu  
 Gott, der mystische Schlussstein des spinozistischen Systems und der seines Pantheismus,  
 da die Modi sich hierbei wieder in Gott fühlen. Die Ethik war ihm aber erst möglich  
 durch seine Lehre von dem Modis, von den Einzeldingen, die zwar kein selbstständiges  
 Wesen haben, aber doch als individualistische Elemente in dem Monismus Spinozas ihre  
 35 Eigenart gleichsam losgelöst vom Allgemeinen besitzen, vermöge deren die Menschen z. B.  
 Imagination haben, leidenden Zuständen unterworfen sind, von denen sie ablassen  
 müssen, um in der Gottheit ihre Vollendung zu finden.

Es ist bekannt, wie der Pantheismus Spinozas bis weit in das 18. Jahrhundert hin-  
 ein trotz vieler heimlicher Anhänger namentlich von den Theologen angegriffen, auf das  
 40 befehlte geschmäht und verachtet wurde, wie selbst Leibniz sich mehr und mehr von der  
 spinozistischen Philosophie zurückzog. Christian Wolff, der von seinen Widersachern des  
 spinozistischen Fatalismus geziehen wurde, hält es für das beste, in seiner Theologia  
 naturalis eine energische Widerlegung der Lehre Spinozas zu geben, worin er zum  
 Schluß sagt: die Spinozisten seien nach jedermanns Meinung für Gottesleugner gehalten  
 45 worden und ihre ganze Lehre für gottlose Ansicht. Daber sei es auch gekommen, daß bis-  
 her noch niemand aufgetreten sei, der sich unterfangen hätte, Spinoza von dieser Anklage  
 frei zu sprechen, obwohl sonstige Schriftsteller, die man der Gottesleugnung beschuldigt,  
 ihre Verteidiger gefunden hätten. Lessing konnte noch bemerken, man habe Spinoza be-  
 handelt wie einen toten Hund. Doch erfolgte Ende des 18. Jahrhunderts eine gewaltige  
 50 Aenderung, größtenteils infolge des Streits zwischen Jacobi und Mendelssohn über den  
 Spinozismus Lessings, und an Stelle der Verachtung trat die größte Verehrung. Auch  
 unternahm man es, Spinoza von der Bezeichnung Pantheist zu befreien und ihm  
 Theismus zuzuschreiben, wie dies Herder in „Gott, einige Gespräche über Spinozas  
 System“, 1787 that und später Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist  
 55 (ThZtK, 1810, Heft 3), Versuche, die freilich als durchaus verfehlt angesehen werden  
 müssen. Spinoza ist entschiedener Pantheist, wenn auch Inkonssequenzen in seiner Lehre  
 vorkommen.

Der Kriticismus Kants wollte sich vom Pantheismus bestimmt abwenden, mit  
 Spinoza keine Berührung haben; die Vernunft muß an einen Gott glauben, an eine  
 60 von der Natur verschiedene Ursache der ganzen Natur, an eine der moralischen Gesinnung

gemäße Kausalität, der Verstand und Wille zutemmt. Dennoch beweisen kaum das Dasein der Gottheit nicht werden, es ist aber ein praktisches Postulat. Und zwar wird man nicht anfechten, Kant wegen der Prädikate, die er Gott zuschreibt, einen Christen zu nennen. Trotzdem findet sich manches bei ihm, das keine Stelle wie pantheistische Färbung verleiht. Es ist namentlich solches in seiner Ethik zu entdecken, nach welcher die praktische Vernunft die sittlichen Gesetze giebt, die Pflichten der Vernunft anzuordnen. Die Vernunft ist aber die des Menschen selbst, bei allen Menschen: „Nur Vernunft kann das Sittengesetz ja nicht allgemeingültig sein. Hiernach ist der Mensch auch nicht der Natur die Gesetze giebt, so daß Natur durch ihn erst ferng wird, daß er als der Gesetzgeber auf praktischem Gebiet. Religiöse Gesinnung oder Religion entsteht nur, wo unsere Pflichten, die Gebote unserer eigenen Vernunft sind, als Gebote Gottes erkannt werden. Dieselben Gebote rühren also von unserer Vernunft und zugleich von Gott her. Einen doppelten Gesetzgeber giebt es aber nicht; so muß also die Vernunft auch die Gottheit sein. Man sieht nicht ein, wie sich Kant dieser Folgerung hatte entziehen können, wiewohl sie ihm widerspricht haben würde (vgl. dazu Just. Schultze, D. Kant's Pantheismus bei Kant, Leipzig 1900, u. Paul Fleischer, Pantheist. Untersuchungen in Kants Philosophie, Leipzig 1902). Die idealistischen Systeme, die auf Kant folgten und auf ihm fußten, werden mit mehr oder weniger Recht als pantheistisch bezeichnet. Aber man ginge zu weit, wenn man behaupten wollte, sie wären als solche von Kant besonders abhängig. Vielmehr als Kant hat auf ihren Pantheismus Spinoza eingewirkt, da sie wie dieser den ganzen Inhalt des Seins als Wesen des Absoluten oder Göttlichen ansehen. Vielleicht hat Spinoza am wenigsten auf Nichts Einfluß gehabt, der allerdings zuerst mit ihm sich befreundet hatte, ehe er in die Richtung Kants kam.

Eine Art Pantheismus, der immerhin mehr an Kants Ethik als an Spinozas Lehre erinnert, läßt Nichts in seiner Abhandlung: „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, 1798, erkennen, wenn er sagt, die lebendige und moralische Ordnung sei selbst Gott; wir bedürften keines anderen Gottes und könnten keinen anderen fassen. Es gebe keine Veranlassung in der Vernunft, aus dieser moralischen Ordnung herauszugehen und noch ein besonderes Wesen als Grund derselben anzunehmen. Und für keinen, der nur einen Augenblick nachdenke und das Ergebnis dieses Nachdenkens sich eingestehle, könne es zweifelhaft sein, daß der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend sei. Jedem Individuum sei in dieser Weltordnung, d. h. also in Gott, seine bestimmte Stelle angewiesen. In seiner Lehre, die an die transcendente Apperzeption Kants anknüpft, ist das absolute Ich, aus dem das individuelle deduziert werden muß, im Grunde gleich der Gottheit, und später, z. B. in der 25. „Anweisung zum seligen Leben“ 1806, nahm er den Ausgangspunkt seines Spekulierens überhaupt vom Absoluten. Gott ist ihm da das allein wahrhaft Seiende, das sich durch sein absolutes Denken die äußere Natur gegenüberstelle. Gott ist Alles in Allem, so daß der Pantheismus mit seinem *Er zai tair* zum Ausdruck kommt.

Von der sichtbaren Lehre ging Schelling aus und urteilte, auf diesem Standpunkt stehend, über den Pantheismus als das konsequenteste und vollendetste System des Dogmatismus ungünstig. Als bald kam er hiervon ab, wandte sich Spinoza zu und bildete sein Identitätssystem aus, das sehr an Spinoza erinnert, nur nicht dessen Starrheit des Seienden oder der Substanz beibehält, diese vielmehr vollständig überwinden will durch den Begriff der Entwicklung, der bei Schelling in den Vordergrund tritt. Objekt und Subjekt, Reales und Ideales, Natur und Geist sind ihm jetzt identisch in etwas Heilerem, das weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität ist, als das edle Prinzip des wahren Idealismus, des weder bloß subjektiven noch des bloß objektiven, sondern beide unter sich fassend. Die ursprüngliche Einheit tritt aber in die Gegensätze des positiven oder idealen und des negativen oder realen Seins, d. h. in Natur und in Geist. Die Natur ist durchaus Leben: alle Naturkräfte sind untereinander verknüpft und bringen einen Gesamtorganismus hervor, dessen Prinzip die Weltseele ist, das Göttliche in ihr. Dieses zeigt sich auch in der Geschichte, die ebenso wie die Natur ein Ganzes bildet. Wir erkennen in ihr wie in der Natur die allmähliche Offenbarung des Absoluten, das an keiner Stelle selbst sichtbar ist, vielmehr bewirkt die ganze Geschichte das Dasein Gottes. Pantheistisch ist auch die spätere Anschauung Schellings, wie sie in seinen „Philosophischen Untersuchungen über die menschliche Freiheit“ zu Tage tritt und Ähnlichkeit mit der Weisheit des Rahm (1809); da werden in Gott drei Momente unterschieden: einmal die Indifferenz, der Urgrund oder Ungerund, worin noch keine Persönlichkeit zu finden ist, der Anfangspunkt des göttlichen Seins,

die unbegreifliche Basis alles Realen, zu zweit die Spaltung in Grund und Existenz, und zu dritt die Identität oder die Versöhnung des Entzweiten. Das Ursein besteht in Wollen; wird der partikuläre Wille mit dem universalen eins, so entsteht das Gute, trennen sie sich, so entsteht das Böse. Der Mensch erlöst die Natur, er steht im Mittelpunkt, und durch ihn als Mittler nimmt Gott die Natur an und macht sie göttlich.

Weniger der Zusammenhang mit Spinoza, aber entschiedener Pantheismus tritt bei Hegel hervor, obwohl dieser dem Namen „Pantheismus“ äußerst abgeneigt ist. Er meint (Encyclop. § 573), es habe der Frömmigkeit und selbst der Theologie mehr Ehre gemacht, ein philosophisches System, z. B. den Spinozismus des Atheismus als des Pantheismus zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Blick härter erscheine. Die Beschuldigung des Pantheismus gegen die Philosophie falle vornehmlich in die neuere Bildung und die neuere Theologie, welcher die Philosophie zu viel Gott habe, so sehr, daß er der Versicherung nach Alles, und Alles Gott sein solle. Die Philosophen, denen man in der Regel diesen Namen gebe, wie die eleatische und spinozistische, identifizierten Gott mit der Welt so wenig und machten ihn so wenig endlich, daß dies Alles vielmehr in ihnen keine Wahrheit habe, und daß man sie richtiger als Monothelismen und in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt als Kosmismen zu bezeichnen hätte, s. auch § 50, Anm., wo es heißt, das System Spinozas sei als Kosmismus anzusehen, da die Welt in ihm nur als ein Phänomen, dem keine wirkliche Realität zukomme, bestimmt werde. Am genauesten seien diese Systeme als solche bestimmt, die das Absolute nur als die Substanz faßten. Wenn man behaupte, die Allgemeinheit, d. h. Alles, nämlich die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten, wie die gemeinen, sei, besitze Substantialität, und das Sein der endlichen Dinge sei Gott, so sei dies nur Gedankenlosigkeit und Verfälschung der Begriffe, durch welche die Vorstellung und die Versicherung von dem Pantheismus erzeugt werde. Trotz dieser scharfen Polemik gegen die Bezeichnung „Pantheismus“ überhaupt, die sich namentlich darauf stützt, daß nach dieser Anschauung der Erscheinungswelt Realität zugeschrieben werde, wird es sich der Philosoph des absoluten Idealismus doch gefallen lassen müssen, zu den Pantheisten gezählt zu werden. Die Selbstentwicklung des Absoluten der absoluten Vernunft oder der Idee ist die Selbstentwicklung Gottes. Das Absolute wird so gleich Gott gesetzt, außer ihm kann es nichts geben, und wenn die absolute Vernunft sich in der Natur entäußert, so ist dies zwar ein Anderssein, gewissermaßen ein Abfall, ein Abfall von sich selbst, aber doch eine Offenbarung Gottes oder des Absoluten, insofern das Umschlagen in das Anderssein der notwendige Durchgangspunkt ist, um aus ihm im Geiste zu sich selbst zurückzukehren. Die Natur strebt danach, die verlorene Einheit wieder zu gewinnen und ihr Ende im Geiste zu erreichen. Die Religion, die vorletzte Stufe der Entwicklung, ist die Offenbarung Gottes als absoluten Geistes. Die göttliche Idee scheidet sich in drei Formen, welche sind: 1. das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit, Gott in seiner ewigen Idee oder das Reich des Vaters, 2. die Form der Erscheinung, der Partikularisation, das Sein für Anderes in der physischen Natur und dem endlichen Geiste, die ewige Idee Gottes im Bewußtsein und Vorstellen, das Reich des Sohnes, 3. die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, der Prozeß der Versöhnung, die Idee im Element der Gemeinde, das Reich des Geistes. Man sieht, Hegel nähert sich hier der christlichen Lehre und spricht sich auch dahin aus, dem Inhalte nach seien seine Philosophie und die christliche Lehre identisch, nur der Form nach verschieden. So ist es erklärlich, wie unter den Anhängern Hegels die Spaltung zwischen der rechten und linken Seite eintrat, indem die einen den Theismus als in der Lehre ihres Meisters begründet ansahen, und so der Kirchenlehre mehr oder weniger huldigten, die andern den Gottesbegriff Hegels betonten, wonach Gott als die ewige und allgemeine Substanz sich erst in der Menschheit zum Selbstbewußtsein bringe, so Hegel durchaus als Pantheisten auffaßten und in diesem Sinne seine Lehre weiter auszubilden suchten. Es zeigt sich dieser Einfluß Hegels bis auf das Pantheistische hinab in der Schrift: „Der alte und der neue Glauben“ von Strauß, der in der Welt wenigstens noch Vernunft und Ordnung findet und so den Panlogismus Hegels, wie man dessen Lehre auch bezeichnen könnte, durchblicken läßt.

In Verbindung mit Schelling und Hegel muß Krause (1781–1832) hier erwähnt werden, der über den Pantheismus des Identitätssystems mit seinem Panentheismus oder seiner All — in Gott — Lehre hinausgehen und so Gott nicht als ganz eins mit der Welt annehmen wollte. Gott ist als empfindendes, erkennendes oder wollendes Wesen, d. h. als Gemüt, Geist und Wille, das unendlich unbedingte Vernunftwesen, das

aber über der Vernunft, über der Natur und über dem Geist von beiden steht. Gott erkennt und empfindet und will sich selbst zuerst (erstweisehtl.) noch seiner ganzen und einen Wesenheit, und dann untergeordnet empfindet, erkennt und will er auch die Welt. So ist er in der Welt nicht befangen, ragt weit über sie hinaus, weshalb der Name Pantheist auf Krause nicht zutreffend ist, wenn er auch zum Teil auf ihn paßt. Es zeigt sich dies letztere auch in der Ethik Krauses, wenn er da als erste Forderung an den Menschen stellt, daß er Gottes inne werde, daß er mit seiner ganzen Personlichkeit zu Gott hingERICHTET sei, im Vereinleben mit Gott als Urwesen bleibe.

Unter den spekulativen Philosophen, welche pantheistische Darbungen haben, ist Schleiernmacher zu nennen, der, mehrfach von Schelling angeregt, besonders in seinen „Reden über Religion“ Spinoza hoch verehrt. Wie dieser findet er das Unendliche, d. h. Gott, mitten im Endlichen, dem er objektive Realität zuerkennt. Nur muß man alles einzelne in seiner Einheit mit dem Unendlichen betrachten und selbst inmitten der endlichen Welt eins werden mit dem Unendlichen, wodurch man in jedem Augenblicke ewig ist. Etwas anders, aber auch noch geneigt dem Pantheismus, äußert sich Schleiermacher in seiner Dialektik. Das Mannigfaltige bildet hier, weil alles miteinander in Verbindung steht, ein gegliedertes Ganzes. Die Gesamtheit des Existierenden ist die Welt, aber die Einheit des Weltganzen ist Gott. Er ist nicht identisch mit der Welt, aber auch nicht getrennt von ihr. Er hat nie ohne die Welt sein können, so daß er auch nicht als vor der Welt existierend gedacht werden kann. Wenn die Dinge abhängig von Gott sein sollen, so heißt das so viel als: sie stehen in dem kausalen Naturzusammenhang. Spinoza gegenüber betont Schleiermacher die Bedeutung und den Wert der Individualität, wodurch der Pantheismus abgeschwächt wird, und den lebendigen Gott, anstatt des starren Gottes; den persönlichen Gott verlangt er nicht.

Die Formen des Pantheismus, die bisher behandelt worden sind, geben einestheils aus von dem Syllozismus, also dem materialistischen Pantheismus, indem sich da überall das Prinzip der Entwicklung zeigt, andererseits von der eleatischen Allseinslehre, und hier sehen wir zuerst, auch noch bei Spinoza, Starrheit, Leblosigkeit, später aber trotz der entschiedenen Hinnneigung zu Spinoza, ebenfalls den Evolutionismus mit aller Kraft sich geltend machen. Identität, wenigstens zum Teil, Monismus, aber dem Menschen näher gebracht durch Bewegung, Fortschritt (s. übrigens d. N. über Evolutionismus Bd V, S. 672).

Es könnte gefragt werden, ob auch Schopenhauer, der ja gewissermaßen zu den idealistischen Philosophen gehört, sicher wenigstens zu den von Kant ausgehenden Denkern, als Pantheist zu bezeichnen ist. Er giebt darauf selbst die Antwort (Welt als W. u. B., II, S. 736 f.), die dahin geht, daß er zwar das *Er zal τάρ* mit den Pantheisten gemein habe, aber nicht das *τάρ θεός*, weil er über die Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger sich mit den vorliegenden Datis in Widerspruch setze. Ferner sei der Gott der Pantheisten eine unbekannte Größe, der Wille hingegen unter allem Möglichen das uns am Genauesten bekannte, das allein unmittelbar gegebene, daher zur Erklärung des Ubrigen ausschließlich Geeignete; sodann sei den Pantheisten die anschauliche Welt, d. h. die Welt als Vorstellung eine absichtliche Manifestation des ihr imwohnenden Gottes, welches keine Erklärung ihres Hervortretens enthalte, vielmehr selbst einer solchen bedürfe; bei ihm hingegen finde die Welt sich nur als Accidens ein. — Man muß Schopenhauer im ganzen zugeben, daß man mit Recht von einem Pantheismus nur da reden kann, wo Gott eine Rolle spielt, und daß er, der sich zum entschiedensten Atheismus bekennen will, nicht zu den Pantheisten gehört. Anders bei Parmenides, der wenigstens nicht gegen das Dasein Gottes polemisiert. Dagegen hat Schopenhauer mit dem zweiten Argument nicht Recht, da von einer absichtlichen Manifestation Gottes für die Welt als Vorstellung keineswegs bei allen Pantheisten die Rede sein kann.

Von der Evolution ist sehr verschieden die Emanation: Während bei ersterer das ganze Prinzip in Entwicklung begriffen ist und in der Regel ein Fortschritt zum Vollkommenen angenommen wird, bleibt bei letzterer das Prinzip in seiner Einheit sich gleich und läßt die Welt, um so im allgemeinen zu sagen, aus sich austreten, und die verschiedenen Stufen der Emanation verlieren nacheinander an Vollkommenheit: es tritt sogar in der Natur eine Verfehrung, eine Art Abfall vom höchsten Prinzip, ein (s. den Art. Emanatismus Bd V S. 329). Man wird hiernach zweifeln, ob die emanatistischen Lehren überhaupt zum Pantheismus gehören, da man unmöglich sagen kann, daß die durch die Materie mitgebildeten Einzelinge noch Gott seien. Insofern sind aber doch die Emanationssysteme unter die pantheistischen zu rechnen, als ja alle Dinge ursprünglich in Gott enthalten gewesen sind, ja, wenn man keinen zeitlichen

Verlauf annimmt, in Gott ewig sind. So wird hier der Pantheismus wenigstens vor-  
ausgesetzt (s. Schelling, *Philos. Untersuch. über d. menschl. Freiheit*, S. 425, 3. Ausg.).  
Es wird deshalb angemessen sein, die emanatistischen Systeme wenigstens kurz zu be-  
rühren.

- 5 Wenn von einem Pantheismus der Indier gesprochen wird, so wird es sich meist  
um Emanationslehre handeln, wenngleich diese auch nicht rein ausgesprochen ist; denn  
wenn z. B. der Äther aus dem Atman entstanden ist, aus dem Äther der Wind und  
so weiter fort, so sind zwar die Stufen für die Weltentstehung angegeben; es könnte dies  
Werden aber auch eine Form der Entwicklung sein. Rein pantheistisch klingen in den  
10 Upanishads die Sätze von dem Brahma, als dem einzig Seienden, und dem Atman als  
dem Kern alles Seins, bringen diese Gedanken aber nicht in ein System, so daß eine  
genaue Darstellung gar nicht möglich ist. — Ausgeprägte Emanation lehrten bei den  
Griechen die Neuplatoniker, die als oberstes Prinzip des *Er* setzten und dies als  
übervoll anfaßen, so daß es überfließen mußte, ohne daß es dadurch etwa Abbruch er-  
15 litten hätte. So entstand der *ποῦς* mit den Ideen als seinem Inhalt, aus diesem die  
*γῆ*, die aus sich die *ἕλη*, Materie, hervorgehen läßt, aus der die sinnlichen Dinge  
geformt werden. Ist die Materie auch das Widerpiel der idealen Welt, so zeigt sich in  
den sinnlichen Erscheinungen doch ein Abbild der höheren Welt, und die Weltverachtung  
der Gnostiker ist nicht am Platze; findet auch nicht eine Rückkehr der ganzen Welt über-  
20 haupt zum *Er* oder zu der Gottheit statt, so ist es doch die Aufgabe des Menschen, der  
als sinnliches Wesen sich von Gott abgewandt hat, sich zu ihm zurückzuwenden durch die  
verschiedenen Tugenden, durch Denken und durch ekstatische Erhebung zum Einswerden  
mit dem Urwesen. In dieser Vereinigung mit dem Einen zeigt sich ein pantheistischer Zug,  
wenngleich ein Bleiben in der Gottheit vermittelt dieser Ekstase nicht angenommen wird  
25 (vgl. d. A. über Neuplatonismus Bd XIII S. 772, 30). Ist dies die Lehre Plotins,  
so zeigt sich das System des letzten großen spekulativ denkenden Neuplatonikers, Proklos,  
auch als emanatistisches, aber mehr als dialektisches, indem drei Momente des sich fort-  
entwickelnden Prozesses angenommen werden, freilich nicht nach der Art Hegels, der sonst  
Ähnlichkeit mit Proklos hat, in aufsteigender, sondern in absteigender Linie, so daß das  
30 Letzte zugleich das Niedrigste ist.

- An die Neuplatoniker schloß sich meist, soweit er Spekulation brachte, Pseudo-  
dionysios (wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts) an, der nicht  
ausgesprochene Emanation lehrt, aber in seiner Theologie und seiner Bestimmung des  
Menschen als Pantheist erscheint. Die Gottheit ist eigentlich namenlos, weil sie über  
35 alle Namen, die man ihr zulegen könnte, erhaben ist; nicht einmal der Name der Güte  
paßt auf sie, wenn wir auch in der Sehnsucht, von ihr etwas zu erkennen, ihr diesen  
Namen weihen, die höchste Erkenntnis ist zugleich die mystische Unwissenheit. Gott ist  
das Ursächliche von allem Seienden, das aus ihm geflossen ist, und hat die Vorbilder  
von allem Existierenden in sich. Sehen wir von allen bejahenden und verneinenden Be-  
40 stimmungen ab, dann fassen wir ihn, wie er an sich ist. Es ist dies die mystische Er-  
hebung oder Vergottung *θεοσις* — eine Bezeichnung, die bei Philosophen und christ-  
lichen Lehrern nicht selten schon vor Pseudodionysios vorgekommen war — und wird  
von Dionysios durch die stark an Platon erinnernden Worte näher beschrieben: *ὅτι πρὸς*  
*θεὸν ὡς ἐργιστὸν ἀποπολοῦν τε καὶ ἐνοσις*.

- 45 Auf Pseudodionysios und die Neuplatoniker geht vielfach Johannes Erigena  
(etwa 810–877) zurück, der insofern sich zu einem vollendeten Pantheismus bekennt,  
als er durch den Prozeß der analysis oder resolutio durch das Herabsteigen vom All-  
gemeinen zum Besondern, die Dinge aus dem höchsten Prinzip, aus Gott, hervorgehen  
und sie dann durch den Prozeß der reversio oder deificatio wieder zu Gott zurückkehren  
50 läßt, letzteres, indem die einzelnen Dinge durch Kongregationen zu Gattungen und diese  
zur einfachsten Einheit, d. h. zu Gott, werden. So ist dann wieder wie im Anfang Gott  
Alles und umgekehrt Alles Gott. In dieser letzten Lehre haben wir eine bedeutende  
Abweichung von den Neuplatonikern, namentlich von Proklos: bei diesem das Ende die  
größte Entfernung von Gott, bei Erigena in der allgemeinen Vergottung der Kreis  
55 vollendet. (Deus) est igitur principium, medium et finis. Trotzdem soll Gott  
unvermischt in sich bleiben, in der Welt immanent und transcendent zugleich: *dum in*  
*omnibus fit, super omnibus esse non desinit*. Es ist dies eine Abschwächung des  
Pantheismus, freilich zugleich eine Antinomie, wie sie nicht bloß bei christlichen Theologen  
vorkommt.

- 60 Von Erigena ausgehend zeigen sich Spuren des Pantheismus verschiedener Art im

Mittelalter, indem auf diese Ansichten auch jüdische und arabische Philosophen, namentlich Ibn Gebirol mit seinem Buch „Fons vitae“, eingewirkt haben, wie ja auch in der Kabbala pantheistische Elemente, namentlich aber Emanatismus, zu finden. Ben Erigena ist besonders beeinflusst Anselm von Laon (gest. 1206 oder 1207), der die Identität des Schöpfers und des Geschaffenen gelehrt haben soll: *dixit deum esse essentiam omnium creaturarum et esse entium*. Item *dixit, quod sicut lux non videtur in se, sed in aëre, sic deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis*. Die Schüler Anselms gingen zu bedenklichen Extremen des Pantheismus fort, indem sie lehrten, Gott bewirke Alles in uns, sowohl da, wo wir wie das Handeln, so daß es einen Unterschied zwischen Gut oder Schlecht nicht gebe, auch von Verdienst oder Schuld nicht die Rede sein könne. Ähnliches lehrte David von Dinant, der aber mehr als von Erigena von Ibn Gebirol beeinflusst zu sein scheint. Nach ihm giebt es nur eine Substanz aller Körper und aller Seelen, und diese sei nichts anderes als Gott selbst, da die Substanz, aus der die Körper beständen, Stoff genannt werde, die, aus der alle Seelen beständen, Vernunft oder Geist. Dabei sei es klar, daß Gott die Substanz aller Körper und aller Seelen sei. Daß die Kirche gegen diese heidnischen Lehren mit Nachdruck vorging, ist verständlich, wie ja von ihr auch eine große Reihe von Sätzen des Meister Eckhart (etwa 1260—1327) verdammt wurde. Dieser als Mystiker hinlänglich bekannt (s. den betr. von Lassen verfaßten Abschnitt in Überweg-Heinze, Grundr. der Gesch. der Philos., II, 8. Aufl.), war zwar von Thomas aus-  
gegangen, konnte sich aber in vielen Punkten auf Dionysios berufen, ebenso auf Johannes Erigena. Das Höchste, das Absolute, die Gottheit, unterschieden von Gott, ist nach ihm ohne Persönlichkeit und ohne Schöpfung und nicht aus sich heraustretend, verborgen. Von ihr umschlossen ist Gott, der sich offenbart und zu einer Dreieit von Personen entfaltet. Von Ewigkeit her ist die Welt als eine solche der Ideen in Gott, aber einfach; die Vielheit und Bestimmtheit der endlichen Dinge entsteht erst durch die Schöpfung aus nichts. Freilich ist die Vielheit, ebenso wie Zeit und Raum, für sich nichts, da das Geschaffene ohne und außer Gott nichts ist. Gott ist als Wesen in allen Dingen und überall, und an jedem Ort ist er ganz, da er ungeteilt ist. Freilich wird der aus-  
gesprochene Pantheismus, von dem Eckhart sich doch fern halten zu müssen glaubt, so gleich dadurch moderiert, daß Gott wieder über den Dingen stehen, und er keine Kreatur zu berühren vermögen soll. Der Gedanke von der Rückkehr aller Dinge zu Gott durch Vermittelung der Seele ist wiederum pantheistisch, und zugleich tritt das Mystische hier stark hervor, wenn es heißt, der Mensch müsse sein eigenes Selbst aufgeben, müsse leiden, damit Gott wirke, der Mensch, der Gott schauen wolle, müsse sich selbst tot sein und in der Gottheit begraben werden, daß er das wieder sei, was er war, als er noch nicht war. Da sei dann volle Abgeschlossenheit, Freiheit von allen Affekten, von sich selbst, ja von Gott. Der eigene Wille müsse auch aufhören, da er ganz in Gottes Willen getreten. Da Gott sich aus der Veräußerung wieder selbst gewinnt durch die Seele, so bedarf Gott geradezu der Seele und bedarf unsrer so sehr, wie wir seiner bedürfen, eine Ge-  
danke, den auch Angelus Silesius, ein Nachfolger Eckharts, in seinem „Eberlinischen Wandersmann“ (I, 8) deutlich ausdrückt in den Versen:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Kun kann leben;

Werd ich zu nicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.“

Mit Eckhart hat manches gemein Nikolaus Cusanus, der die verschiedensten Richtungen, auch die exakt mathematisch-astronomische, in sich vereinigte und das Dogma von der Schöpfung der Welt neben seinen pantheistischen Sätzen aufrecht hielt. Zu diesen letzteren gehören die Lehren: daß Gott Alles in sich faßt, auch die Gegenstände, *oppositorum coincidentia*; daß die Welt die veränderte, in Vielheit geteilte Einheit ist, die *explicatio* dessen, was die Gottheit kompliziert enthält; daß Gott mit seinem Wesen und seiner Kraft in dem besetzten, wohlgeordneten Ganzen der Welt überall gegenwärtig ist, so daß auch jedes Ding in seiner Art Vollkommenheit hat; auch die Lehre, daß jedes Ding das Unendliche, die Einheit des göttlichen Geistes in sich darstellt, und namentlich der Mensch ein Mikrokosmos, *parvus mundus* ist. Nikolaus hat nicht unbedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie gehabt, vielleicht noch größeren aber Giordano Bruno (158—1600), der sich vielfach an den Cusaner anlehnte. Spuren von ihm sind namentlich deutlich bei Leibniz, auch bei Spinoza. Ein in sich abgeschlossenes System hat er nicht geschaffen, da er empfänglich war für die verschiedensten Einflüsse, sowohl aus neuerer Zeit, wie von Seiten des Neoplatonismus, als auch aus alter, wie von Seiten Platons, der Stoiker, Epikurs, der Neuplatoniker.

Der Grundzug in seiner Gedankenwelt ist pantheistisch und gleicht am ersten der jüdischen Weltanschauung, doch hat er auch dem Individualismus sein Recht gegönnt. Gott ist die dem Universum innewohnende erste Ursache, so daß Alles durch das immanente Leben oder die Seele bewegt wird. Stoff und Form sind nicht voneinander geschieden; nicht nur Form, bewegende Ursache und Zweck fallen zusammen, sondern sie sind auch mit der Natur eins. Der unendliche Aether trägt in sich die Keime aller Entwicklung und läßt diese aus sich nach bestimmten Gesetzen, aber auch auf bestimmte Ziele gerichtet, hervorgehen. In Gott sind alle Gegensätze zu finden, er ist das Maximum und das Minimum, das Einfachste und das Mannigfaltigste. Gott ist in allen Dingen so gegenwärtig, wie das Sein im Seienden, wie das Schöne in den schönen Dingen; er ist die wirkende Natur gegenüber der gewirkten — *natura naturans* und *natura naturata*. Für die Natur, das All, lebte in Bruno eine edle und gewaltige Begeisterung. Mit einer solchen war ihm das höchste Entzücken verbunden. — Die spezifischen Gedanken Brunos haben auf die neuere Zeit direkt kaum Einfluß gehabt, nur wurden sie teilweise wieder aufgegriffen von Schelling in seinem Dialog: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge“.

Die bisher dargestellten Formen tragen entweder das reine Gepräge des Pantheismus oder sind nur etwas, einige mehr, andere weniger, nach anderer Seite umgeformt. Häufig werden aber auch zum Pantheismus gerechnet theistische Anschauungen mit pantheistischer Färbung. Man könnte hierzu sogar Platon und Aristoteles zählen. Der erstere lehrte ja wenigstens die Parusie der Ideen, d. h. des Göttlichen in der Erscheinungswelt, wenn die Musterbilder selbst auch ihrem Wesen nach der transscendenten oder intelligibeln Welt angehören sollten; aber ohne Teilnahme an ihnen konnte sich Platon die Dinge der Erscheinungswelt nicht denken, so daß eine Art dynamischer Pantheismus bei ihm festzustellen wäre, freilich im Grunde ein Mißbrauch des Wortes Pantheismus. Dasselbe wäre vielleicht noch im höheren Grade für Aristoteles festzustellen, bei dem die Formen oder Begriffe sogar in den einzelnen Dingen gedacht werden, freilich auch den Inhalt Gottes zu bilden scheinen, so daß Immanenz und Transscendenz des Göttlichen zugleich, augenscheinlich in unvereinbarer Weise angenommen werden müßte. Ein pantheistischer Zug zeigt sich ferner bei Platon in der Ähnlichkeit der Seelen mit den Ideen, bei Aristoteles in der Göttlichkeit des *νοῦς ποιητικός*, der von außen in den Menschen kommt und wieder nach außen geht, sowie bei dem Meister und bei dem Schüler der religiöse Zug der Sehnsucht nach oben, die bei Aristoteles sich ausspricht darin, daß Gott als höchster Zweck bewegt, ohne einzugreifen, ebenso wie das Geliebte das Liebende bewegt. In der weiteren Entwicklung der griechischen Philosophie zeigt es sich vielfach, daß zwar Gott als jenseit der Welt gedacht wird, zu hoch, als daß man ihn unmittelbar erreichen könnte, daß aber seine Kraft oder seine Kräfte doch in der Welt wirken, so daß diese nicht gottlos, nicht von Gott verlassen ist. Wir finden das schon in dem pseudaristotelischen Buch *Περὶ κόσμου*, noch deutlicher in den Schriften des Juden Philon, bei dem die *δυνάμεις* eine große Rolle spielen als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, aber in der Welt wirkend, wie auch die *λόγοι* und die *ἄγγελοι* die Vermittelung übernehmen. Man will in der Welt so wenigstens etwas von Gott haben; in seiner Ganzheit ist er zu groß, zu gewaltig, um in ihr aufzugeben. Also Neigung zum Pantheismus, aber doch weit entfernt von ihm.

Etwas ähnliches finden wir in viel späterer Zeit bei den sogenannten Occasionalisten, die sich allerdings dem Pantheismus mehr zuneigen, schon insofern, als sie freie Willensakte nicht anerkennen, sondern Abhängigkeit von Gott in dieser Beziehung annehmen. Aber sie unterscheiden sich doch wesentlich wieder von der Alleinslehre insofern, als z. B. Goulinier den Dualismus Descartes' nicht überwindet, und Malebranche, der allerdings die berühmte *vision en Dieu* annimmt, doch Gott nicht in der Welt oder dem Universum aufgehen läßt. Er giebt selbst als Hauptunterschied seiner Lehre von der Spinozas an, daß nach der ersteren das Universum in Gott, nach der letzteren Gott im Universum sei. Es ist das eine ähnliche Anschauung wie die Krauses. Übrigens war Malebranche zu sehr treuer Sohn der Kirche, als daß er ernstlich einem Pantheismus wie Spinoza hätte huldigen können, wie in Berkeley, der den Anschauungen Malebranches nahe kam, auch die Sätze der Religion sich zu stark geltend machten, als daß er eigentlicher Pantheist sein konnte. — Auch bei Leibniz, dem ausgesprochenen Individualisten, finden wir pantheistische Züge, z. B. wenn er Gott das *centre partout* nennt, wenn er die einzelnen Monaden als Essifikation der Gottheit faßt. Es ist dies ein Zeichen, wie schwer es überhaupt wird, ohne entschiedenen Dualismus den Pantheismus ganz auszuschließen.



Aus der neuesten Zeit seien drei Denker unter vielen hervorgehoben, die dem Pantheismus KonzeSSIONen machen, aber doch sich nicht zu ihm beugen: Hegel, Schelling und v. Hartmann. Der erste, der freilich selbst meinte, was er über den Pantheismus sagte, sei nicht bewiesen, da sich in diesen Dingen überhaupt nichts beweisen läßt, ist es an, daß die Welt als der Leib Gottes diesen zur Seele habe, und so dem Pantheismus sich zu weißt sein zu. Der göttliche Geist ist nach Hegel die höchste Bewußtseinsform, die sich in der Welt als Bewußtseinsseinheiten, zum Teil einander nebeneinander, untergeordnet, aber doch in der menschlichen gehören, denen andere übergeordnet seien, z. B. die der Geisteswissenschaften. Das würde auf den Pantheismus hinauskommen; aber Hegel hat sich nicht gefügt, er will, daß seine eigenen Ansichten der kirchlichen Lehre vielmehr zuwider als mit ihr von ihr trennen. Und so schreibt er Gott auch Selbstbewußtsein zu, indem sich Gott scheidet von der Welt der Dinge, ja sogar Persönlichkeit, so daß ein Theismus an Tage tritt. — Bemerkte sei hier zugleich, daß in Anlehnung an Hegel einen idealistischen Pantheismus gebildet hat Friedrich Paulsen.

Loges Absicht war es, einen Frieden zu stiften zwischen den Ergebnissen der Wissenschaft und den Bedürfnissen des Gemüths, wobei er freilich nicht glaubt, volle Wahrheit in der Philosophie zu erreichen. Er nimmt vieles von Spinoza, noch mehr von Leibniz in seinen teleologischen Idealismus herüber. Grund der realen Welt, sowie der idealen, nämlich der Welt der Ideen des Guten, Wahren und Schönen, ist das Absolute, die allgemeine Substanz, deren Modifikationen die Einzeldinge, seelische Monaden sind. Die Einwirkung dieser aufeinander, das Stehen in Beziehungen ist nur möglich, wenn eine Wesensgemeinschaft aller Dinge in der Substanz besteht. Unabthildlich wird diese Substanz bestimmt durch den Begriff Gottes, der als Persönlichkeit gedacht werden muß. Anderseits müssen die Monaden ein Fürsichsein haben, so daß ihnen auch Selbstständigkeit dem Absoluten gegenüber einzuräumen ist, und der Pantheismus ist durch diese Annahme überwunden. In der Richtung Loges haben manche Denker weitergearbeitet; namentlich unter Idealogen haben diese Ansichten viel Beifall gefunden. — v. Hartmanns Absolutes ist das Unbewußte, ein einziges Individuum, ohne daß andere Individuen ihm koordiniert wären, das alle Individuen der Erscheinung unter sich faßt. Es ist dies eins, und so ist auch die Gottheit eine, aber doch schließt sie die reale Vielheit nicht aus, sondern vielmehr ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich ein. Mit der Immanenz Gottes, womit aber seine Transcendenz verbunden sein soll, hängt es zusammen, daß er unpersönlich ist.

Tragen wir zum Schluß, ob der Pantheismus sein Recht hat, so werden wir antworten müssen, da Dualismus und auch Deismus für das strenge Denken faum in Frage kommen werden, daß unsere Weltanschauung ohne pantheistische Elemente nicht ge- bildet werden können, wenn auch der reine Pantheismus schwer aufrecht zu halten sein wird. Sogar das religiöse, auch das christliche, Bewußtsein, wenn es irgendwie tiefer ist, wird sich ihnen nicht ganz entziehen dürfen. Es wird sich nicht befriedigen, ohne die Anerkennung der beiden Sätze: Wir leben, weben und sind in Gott, und: Gott ist in uns.

W. Heine.

M. Heinzc.

Папєброцкє ї. д. М. Acta martyrum 38 I 3. 118, 20.

**Paphnutius.** — Der bekannteste Mann dieses Namens war Bischof einer Stadt in der oberen Thebais (Soer., hist. eccl. I, 8 und 11) und gehörte zu den angesehensten Mitgliedern des ersten ökumenischen Konzils zu Nicäa 325. Von seiner Jugend wissen wir nur, daß er in einem Asketien aufgezogen war und später auch elch. (Soer., hist. eccl. I, 11). In der Verfolgung des Maximinus (Sozom. hist. eccl. I, 10) sah ihm ein Auge ausgetrieben, die linke Kniekehle durchschnitten werden, und er im Arceion in den Bergwerken verurtheilt worden (Soer. I, 11; Soz. I, 10; Soz. I, 26). Im J. 336 zeichnete Konstantin den ehrwürdigen Konfessorbischof besonders aus (Soer. I, 11). Als die Mehrheit der Bischöfe den Antrag beim Konzil gestellt hatte, den Episk. im Thebaiden und Diakonen fortan die eheliche Gemeinschaft mit ihren im Konstantin geborenen Ehefrauen zu verbieten, protestirte Paphnutius (Soz. I, 26; Soz. I, 27; Soz. I, 28) und erklärte sich gegen die Ausbündung d. s. so id. w. an. Er wollte bei der alten Überlieferung stehen bleiben, daß nur das Einzeln. eine Ehe nach der Aufnahme in den Klerus nicht statthaben solle. Der ehelich. sich. stand. erlangt mit seiner Meinung durch, so daß das erste ökumenische Konzil keine Bestimmung über das Eölibat des Klerus aufstellte. Auf der Synode zu Tyrus im Jahre 335, die Athanasius

absteht, begegnen wir ihm noch einmal (Soz. II, 25). Auch hier hatte er den Mut gegen die Majorität für die Anschuld des Athanasius einzutreten und seinen Mitkonfessor, den Bischof Maximus von Jerusalem, aufzufordern diese Versammlung schlechter Menschen zu verlassen. Sozomenos schreibt dem Paphnutius noch die Wundergabe der Krankenheilung und Dämonenaustreibung zu (Soz. I, 10). Sein Todesjahr ist unbekannt.

Verschieden von dem Genannten ist ein Abt Paphnutius, der in der sterblichen Wüste lebte, und 90 Jahre alt war, als ihn Cassian dort besuchte (Cass. Coll. 3, 1). Er lebte ganz der Bescheidenheit, verließ seine Zelle nur Samstags und Sonntags, um den Gottesdienst in der 5 römische Meilen entfernten Kirche zu besuchen und bei dieser Gelegenheit den nötigen Wasservorrat mit nach Hause zu schleppen. Wegen seiner Demut und Selbstverleugnung hat ihm Cassian die 3. Kollation de tribus abrenuntiationibus in den Mund gelegt (Cass. Coll. 3, 1; vgl. auch Cass. Coll. 18, 5). Als der Bischof Theophilus von Alexandria im Osterbrief vom Jahre 399 sich gegen die anthropomorphistischen Gottesverstellungen wandte, wagte von den Priestern nur Paphnutius das Schreiben öffentlich vorzulesen, reizte aber dadurch die rohe Mönchspartei und deren Haupt Serapion zu beständigem Widerstande.

Andere Männer mit dem Namen Paphnutius zählt Rosweyd bei MSL XXI, 435 ff. auf, ein Paphnutius hat die Vita Onuphrii verfaßt (MSL LXXIII, 211).

Grüßmacher.

- 20 **Papias**, der Heilige, Bischof von Hierapolis in Kleinasien. — Äußerungen über ihn bei Irenäus (V, 33, § 4), Eusebius (Chronik, Olymp. 219, 3. Hist. eccl. III, 39. cf. 36, 2), Hieronymus (Catal. de vir. illustr. c. 18 und ep. 75, ad Theodorum, c. 3. — Chronicon paschale. Photius (Bibl. cod. 332. Migne I. c. CIII, 1104). — Monographien u. Abhandlungen: J. Stilling, AS, Sect. VII, p. 387 ff.; Hallöig, 25 Vita S. Papias (illustr. eccles. orientalis scriptorum Saec. I. vita et documenta, Nauci 1633, fol. 637—645); Möhler, Patrologie S. 175—179; Schleiermacher, Über die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangg. (ThStk 1832, S. 735—768); Guerike, Hypothese von dem Presbyter Johannes als Verf. der Aft 1831; Löffelberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Jo und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, 1840; 30 Th. Zahn, Papias von Hierapolis, seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugnis über die Evangelien (ThStk 1866, IV, S. 949 ff.; Reim, Gesch. Jesu von Nazara, 1867, I, S. 160—170; G. E. Steitz, Des Papias von Hierapolis „Auslegungen der Reden des Herrn“ nach ihren Quellen und ihrem mutmaßlichen Charakter (ThStk 1868, I, S. 63 ff.; Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien; aus dem Holländischen übersezt, 1872; W. Weissenbach, Das Papiasfragment bei Eusebius KG III, 39, 3—4 eingehend exegetisch untersucht, (Sieben 1874; M. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis (ZwTh 1875); James Donaldson, The apostolical Fathers: a critical account of their genuine writings and of their doctrines, London 1874 (p. 393—402); Lightfoot, Essays on supernatur. rel. p. 142—216 (1875); Contemporary Review, Ed 26 p. 377 ff. und 826 ff. (Papias of Hierapolis); C. L. Leimbach, 40 Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragmentes (Eus. Hist. eccl. III, 39, 3—4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic. Dr. Weissenbach, Gotha 1875; M. Loman, Het getuigenis van Papias over schrift en overleving (Theolog. tijdschrift, 9. Jaarg., Leiden 1875, II. Stuk, p. 125—154); J. G. D. Martens, Papias als Exeget van Logia des Heeren, Amsterdam 1875; J. W. Straatman, Nog eens het Papias-Fragment (Theol. 45 tijdschrift 1876, 2 Abhandlungen); Weissenbach, Rückblick auf die neuesten Papiasverhandlungen mit besonderer Beziehung auf Leimbach (ZwTh 1877; S. 323—379, 406—468); Weissenbach, Die Papiasfragmente über Markus und Matthäus, Berlin (1878?); Lüdemann, Zur Erklärung des Papiasfragments (ZwTh 1879, S. 365 ff. 537—576; Holzmans Artikel im Bibelskizzen; Zahn im Ari. „Johannes der Apostel“ Bd IX S. 281 ff., vorher in seinen 50 Zeitschriften VI, S. 112—147; Renan, L'Antichrist, p. 345, Abbot Expofitus 1895, p. 333 ff.; Mommsen (Papiasisches in Preussens Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und Archäologie S. 156), Corssen ebd., (Warum ist das 4. Evang. für ein Werk des Apostels Johannes erklärt worden? I. Die Presbyter des Irenäus; Ebd. 1901, S. 202 zu Eusebius h. e. III, 39 u. II, 15) (Ebd. 1902 S. 242); Harnack, Chronologie I, 335 ff. 356 ff. 658 ff. und Pseudopapiasisches (Zschr. f. n. W. u. Arch. 1902, S. 159); Salmon, Dict. of christ. biogr. III, 398 bis 401; M. Jacobson, Die Evangelientritik und die Papiasfragmente über Markus und Matthäus; M. A. Sipius, Auch ein Wort zu den Papias-Fragmenten über Mt und Mc (ZwTh Bd XI, 1885, S. 167—173; M. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung (ZwTh Bd XXIX 1886, S. 257—291). Andere Notizen finden sich noch bei 60 Richardson, Bibliograph. Synops. 19—21. — Sammlungen der Fragmente finden sich bei M. J. Routh, Reliquiae Sacrae, Ed. alt. Vol. I, Oxon. 1846, p. 3—44; Crebner, Einl. I, 214 ff. II, 694 ff.; MSG V, 1255—62; M. Hilgenfeld, Papias von Hierapolis (s. oben); de Gebhard et Harnack, Barnabae epist. (Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. 1, part. 2, ed. II. Lips. 1878, p. 87—104; Sundt, Opp. Patr. apostol. Vol. II,

Nur sehr wenige Nachrichten besitzen wir über die äußeren Verhältnisse dieses Mannes. Unbestritten ist, daß Papias (hebrä. Pappas) Bischof in Smyrna, nicht weit von Laodicea, war und der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts lebte. Eusebius weist ihn zugleich dem hohen Altertume, der christlichen Urzeit zu, indem er die Beziehung ἀρχαῖος ἀνὴρ) und nennt ihn Herder des Johannes und Jünger des Petrus (Πωάρρον μὲν ἄνωρτος, Πρωτόκλειον δὲ Παύλου). Das Chronicon paschale p. 258 (181) läßt den P. gleichzeitig mit Polycarp den Märtyrertod erleiden, und zwar diesen zu Smyrna, jenen zu Pergamon. Nach dieser Quelle wären beide im Jahre 163, nach anderer Berechnung ist Polycarp schon am 23. Februar 155 n. Chr. Märtyrer geworden.

Das besondere Interesse, welches die Kirchengeschichte an dem Papias nimmt, beruht auf dem Werke *λογίων συνοχῶν ἐξηγήσεις* (explanatio sermonum Domini), das von ihm in fünf Büchern abgefaßt worden, auch, wenn wir Gallands Zeugnis vertrauen dürfen, noch im Jahre 1218 in der Handschriftensammlung der Kirche zu Vienne vorhanden war, jetzt aber spurlos verschwunden ist. Die wenigen Fragmente bei Irenäus, Eusebius und späteren Kirchengeschichtsellern (letztere Bruchstücke sind zum Theil bezuglich der Echtheit durchaus verdächtig) sind zwar außerordentlich interessant, auch sehr oft untersucht worden, bieten aber des Mäſelbaſten und Dunkeln ſo viel, daß ſichere Schlüſſe auf dieſe Fragmente zu bauen, unmöglich und zu viel aus denſelben herausſtehen zu wollen, verkehrt iſt. Die neueſte Zeit hat ſeit Zahn und Stein eine große Anzahl von Specialarbeiten hervorgebracht, von denen aber keine mit einer anderen ſich in der Mehrzahl der Streitpunkte deckt. Namentlich gilt das hinfichtlich zweier, durch Eusebius aufbewahrter Fragmente, von denen das eine der Vorrede des papianiſchen Werks, das andere einer unbekannten Stelle deſſelben entnommen iſt.

Neuerdings haben verschiedene den Tert beanstandet. Kham examined with an Anti-christ p. 345 (Num. 2), daß Presbyter Johannes und Apollonius (er nennt in beide Presbyter) einem jüngeren Traditionsgrade angehört und daß darum zu lesen ist: *oi tois zcvoiois mathitōn mathitai*. Er schiebt also *mathitōn* an. Bacon im amer. Journ. of bibl. lit. 1899 p. 176–183) will *oi tois zcvoiois* an denselben Stelle *tois tois tois*.

also *οἱ τοῦτον μαθηταὶ* lesen. Umgekehrt versucht Th. Mommsen den Nachweis, daß *οἱ τοῦ πρώτου μαθηταὶ* an derselben Stelle (in der dritten Zeile obigen Fragments) interpoliert sei (Papianisches in Ztschr. f. neut. Wiss. 1902 S. 156 ff.), wird aber von Corssen widerlegt (Ebd.). Endlich hat Hausleiter vom entgegengesetzten Standpunkt aus, daß der Presbyter Johannes der Apostel sei (im ThZB 1896, S. 495 ff.), nachzuweisen gesucht, daß die Worte *ἢ τὶ Ἰωάννης* ein Glossem seien; ein zweites Einschließen *ἢ τὶ Ζήνων* (bei Nicephorus Callisti) sei auch auszumerken.

Das in Rede stehende größere P.-Fragment ist ein Auschnitt aus der Widmungsschrift des P. am Eingang seines Werkes. Und was sagt P. dort aus? „Ich werde aber kein Bedenken tragen, dir auch alles das, was ich einst von den ‚Älten‘ (Presbytern, Gemeindevorstehern) wohl gelernt und wohl gemerkt habe, den Auslegungen mit einzuerdnen, indem ich die Wahrheit derselben fest versichere. Denn ich hatte nicht an denen, die viele Worte machen, meine Freude, wie die Menge, sondern an denen, die das Wahre lehren, auch nicht an denen, welche fremdartige Aussprüche (Gebote) berichten (im Gedächtnis haben), sondern an denen, die vom Herrn dem Glauben gegebene und von der Wahrheit selbst ausgehende Aussprüche (im Gedächtnis hatten). Wenn aber da und dort auch einer, der den ‚Älten‘ (Gemeindevorstehern) nachgefolgt war, kam, so ersuchte ich die Worte der ‚Älten‘, was Andreas oder was Petrus gesagt habe oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgend ein anderer der Jünger des Herrn und was Aristion und ‚der Alte‘ Johannes, die Jünger des Herrn, sagen. Denn ich setzte voraus, daß das aus den Büchern Geschöpft mir nicht jviel nütze, wie das aus der lebendigen und feststehenden mündlichen Rede Stammende.“

Auf den Begriff *προεβύτεροι* kommt alles an. Kann er oder muß er die Gemeindevorsteher bedeuten? Oder muß er durch die „Älten“ oder die „ehrwürdigen Väter“ übersetzt werden, wie wir es gethan? Zülting hat bereits vor Jahrhunderten dargelegt, daß der Begriff *ὁ προεβύτερος* als Beiname des Johannes am Schluß des Fragments nichts anderes bedeuten könne, als was *οἱ προεβύτεροι*, die vorher schon dreimal erwähnt sind, auch bedeuten. War Johannes nichts als Presbyter, so waren die anderen auch Presbyter; waren diese aber als Jünger des Herrn Vertreter der ersten Tradition nach Christo, so war auch Johannes *ὁ προεβύτερος* niemand anders als Johannes aus der ersten Traditionsreihe, der Alte schlechthin, der Apostel des Herrn. Und in diesem Sinne war auch Aristion ein *προεβύτερος* und wird auch so genannt. (Vgl. Armen. Evang.-Hdschr. zu Eschmiadsin vom J. 989, wo Aristion der Presbyter genannt wird, und die syrische Version: *Ἀρίστου καὶ Ἰωάννης οἱ προεβύτεροι*.) Wenn aber der Begriff *οἱ προεβύτεροι* in der ersten christlichen Zeit festgeprägt war, eine bestimmte Klasse von Männern umfaßte, so war er sicher nicht eins mit der zweiten Stufe des Priestertumes, sondern der Ausdruck bedeutete die höhere Traditionsstufe und zwar bei Irenäus ebenso wie bei Papias, nur mit dem Unterschied, daß für Irenäus schon Ignatius, Polycarp und Papias *προεβύτεροι* waren, während zwischen P. und Christo nur eine Traditionsreihe stand, die Herrenjünger, mit Einschluß der Apostel. So läßt sich *προεβύτεροι* durch (ehrwürdige) Väter übersetzen im Gegensatz zu denen, die der folgenden Traditionsreihe angehörten und sich Brüder nennen konnten.

Der Inhalt des P.-Werkes ist nicht zweifelhaft. Es handelt sich um Auslegung von Herrenworten. Unter den Herrenworten brauchen wir nach dem Sprachgebrauch des P. nicht nur Aussprüche zu verstehen. Wenn P. die beiden Evangelien des Matthäus und Markus in ihrer ersten Gestalt als *λογία ζωαζα* bezeichnet, so sehen wir, daß P. auch die Thaten des Herrn nicht außer acht ließ, mochte er nun die Thaten als Mahnen der Aussprüche nötig halten oder den Begriff *λογία* im weiteren Sinn fassen, als wir es gewöhnlich thun, etwa im Sinne des Evangeliums von Christo. Außer dem ersten und zweiten Evangelium kannte P. das Hebräerevangelium, aber auch das vierte (wie auch Corssen a. a. O. nachgewiesen hat). Unsicher bleibt, ob P. das Lufasevangelium und die AG unbekannt waren oder, was wahrscheinlicher ist, ob alle (sogar fünf) Evangelien von P. gekannt, seinem Werke zu Grunde gelegt und durch andere Quellen ergänzt werden sind. Für dieses letztere Glied der Alternative spricht aber, daß die Nichtbeachtung des dritten Evangeliums dem Irenäus, der unsere vier Evangelien kennt, und Eusebius sicher aufgefallen wäre. Außer diesen Evangelien hat P. auch den 1. Johannis- und den 1. Petrusbrief verwertet, also Stücke aus denselben als Auslegungen von Herrenworten benutzt. Doch darüber wird unten noch ausführlicher zu reden sein.

Der Zweck der Nachforschungen des P. war aber nicht sowohl die Ergänzung der

Herrenworte, wie sie in den Evangelien vorlagen, durch seine eigenen Tüthen, d. h. vielmehr, Material zur Erklärung der Herrenworte zu erhalten. Wie Papias sich verhielt, ist im P. zwei Möglichkeiten, Aufschlüsse über Herrenworte aus der Zeit vor dem 2. Jhd. zu erhalten. Die erste Quelle war sein eigenes Gedächtnis. Papias, der in der Zeit der Väter ein wohl gelernt und sich sehr eingepreßt hatte, das Wort Gottes zu verstehen und tragen, den Auslegungen mit einzureihen. Solche *τοιαῦτα ἔλεγεν* (d. h. er sagte) ist eine Überlieferung nicht nur der Apostel Johannes und der Diakon Praxilla, sondern auch Philippus, sondern auch andere Apostel, wie denn von Papias selbst eine Reihe von Herrenjüngern gegeben habe. Zu diesen Presbytern gehörte auch der Presbyter (Krieten), der Jünger des Herrn. Die zweite Quelle war die, die Papias von seinen Schülern von Herrenjüngern, wo immer er mit einem solchen zusammenkam, und Aussprüche von Herrenjüngern, die zugleich als Auslegungen von Herrenworten zu betrachten konnten, was Andreas oder Petrus u. gesagt habe und zwar zu einer Zeit, wo Petrus und Schüler noch im Verkehr standen, und er fragte schließlich auch Schüler nach erklärenden Aussprüchen von Kristion und dem Alten, dem Johannes, und zwar zu einer Zeit, wo diese beiden noch lebten (*λέγοντες* im Gegensatz zu *ἔλεγον*). Unter diesen Umständen bedürfen wir nicht der Annahme von Einschübseln oder von ausgefallenen Worten. Weder Hausleiter noch Menan, weder Bacon noch Memmian scheinen uns auf der rechten Fährte zu sein. Da es P. nur um Aussprüche (zur Erklärung von Herrenworten) aus dem ersten Traditionsstadium zu thun war, so konnte P. mit Philippus den Diakon und mit Jakobus auch den Bruder des Herrn meinen. Diese beiden standen ihm für seine Aufgabe ebenso nahe wie die Apostel, und ihnen reichte sich auch Kristion an. Aus der Präsenzform *λέγοντες* aber können wir auch schließen, daß P. mit der Stoffsammlung für sein Werk noch am Ende des ersten Jahrhunderts begonnen hat. Die Notwendigkeit zu solchen Fragen ergab sich aber für P., als dieser Bischof in Hierapolis war, in all den Fällen, wenn Schüler von Johannes oder Kristion zu ihm nach Hierapolis kamen. So wuchsen nach und nach die Schätze, die P. sammelte, zu dem fünf Bücher umfassen den Werke an. Daß er auch kritisch neuen Aufschlüssen gegenüber sich verhielt, wäre an sich selbstverständlich, auch wenn es nicht durch *ἀνέκδοτον* ausdrücklich betont wäre. Die von Eusebius mitgeteilten Proben aus dem Werke des P. lassen auf einen besonders hohen kritischen Scharfsinn nicht schließen. — Die zweifache Erwähnung des Johannes läßt sich dann so erklären, daß Aussprüche aus dessen Aufenthalt in Jerusalem durch *ἔλεγον*, solche aus der epheusischen Zeit durch *λέγοντες* ermittelt werden (andernfalls müßte man mit Hausleiter an ein Einschübsel denken!). Damit würden wir nun allerdings die Herausgabe des Werkes sehr hoch hinausschieben; denn über das erste Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts dürfte die Präsenzfrage *λέγοντες* nicht mehr als richtig angegeben werden können.

Dieses ist unsere Auffassung vom Papiasfragmente; sie ist in dreißig Jahren nur besichtigt worden. (Aufgegeben wird die Lesart *ἡ τῆς τρεῖς* bei Reimbach a. a. O. und in der vorigen Bearbeitung dieses Artikels.)

Besäßen wir dieses Fragment nicht, so stünde es in der alten christlichen Literatur als unbezweifelt da, daß P. des Herrenjüngers Johannes Schüler war (Irenäus V, 33, 4 würde es bezeugen), daß der Herrenjünger Jo in Ephesus seine letzten Lebensjahre verlebte und bis zur Regierung Trajans gelebt hat. Unter diesem Herrenjünger aber verstand Irenäus nur den Apostel Johannes, den Bruder des älteren Jakobus, den Jakobus, obgleich er ihn nie als Apostel, sondern stets nur als Herrenjünger bezeichnet. Über die letztere Eigentümlichkeit und ihren Grund vgl. Reimbach, Das Papias-Fragment, S. 16 und Iren. II, 21, 1). Die neutestamentlichen Schriften, welche des Johannes Namen tragen, konnten nur echt oder unecht sein. Ein von dem Apostel Johannes unterscheidender Herrenjünger, der Presbyter Johannes, kam jedenfalls nicht in Betracht. Da nahm aber Dionysius Alexandrinus (Bischof in Alexandria 248–264) an, daß der Apostel Johannes Verfasser der Apokalypse sei und schloß sich einem kleinen kleinasiatischen Johannes. Eusebius glaubte ihn in der Person des Presbyters in Ephesus, s. d. A. Johannes Bd IX S. 276, 10ff.

Im 16. Jahrhundert hat Zitting (AS Sept. VII, p. 257) die Anna nach dem Presbyter oder Senior Johannes wieder aufgenommen. Zur Erklärung wurde dann Johannes Presbyter, an den vor Eusebius kein Mensch nach ihm mit dem Namen Jakobus hat, scheint einzig und allein des Eusebius verwirrt. Seine Annahme ist nicht zu halten.

Mit Schleiermacher beginnt eine neue Phase der Geschichte des P. Während aber Schl. ein anderes Fragment des P. und danach die Composition unserer beiden ersten

neuen Evangelien untersuchte und Guerike die Hypothese von dem Presbyter Johannes als Verf. der Apsl neu prüfte, begann mit Lügenburger (a. a. O.) eine ganz neue Reihe von Kritiken. Nur schied jetzt Markus ganz aus, soweit die Apsl in Frage stand; diese schieben entweder für den Apostel Johannes nicht mehr anstößig, oder sie kam als apokryphe Schrift nicht mehr in Betracht. Aber das 4. Evangelium und die Briefe mußten dem Apostel abgesprochen werden. So tauchte der Presbyter wieder auf, ja bald fand die Urform neben dieser Nebenform in Ephesus keinen Raum mehr. Die beiden Denkmäler konnten in eins zusammenschrumpfen. Das 4. Evangelium sollte den Presbyter zum Verfasser haben.

Seitdem ist um dies P.-Fragment ein Kampf entbrannt, wie er in kaum einer der grundlegenden Fragen heißer getobt hat.

Nehren wir zum Anfang unserer Untersuchung zurück. Unter den Vertretern der Wissenschaft in diesem Jahrhundert haben einige in Übereinstimmung mit Irenäus den P. für einen Schüler des Apostels Johannes und die oben S. 645, 53 erwähnte Auslegung der Vorrede durch Eusebius für unrichtig erklärt; so Zahn (a. a. O. S. 949 ff.), Hengstenberg (Die Offenbarung des hl. Johannes, 1. Ausg. II, 2, S. 108; 2. Ausg. 1862, II, S. 387 ff.), Niggenbach (Die Zeugnisse des Evangelisten Johannes neu untersucht, Basel 1866, S. 110; Johannes der Apostel und der Presbyter, JdTh 1868, II, S. 319 ff.), Leischnner (Das Evang. Joh. und seine neuesten Widersacher, 1873, S. 72), nicht unbedingt Luthardt (Der johanneische Ursprung des 4. Evang. 1874, S. 71. 104 ff.), wohl aber Steib (vgl. den Art. P. in der 1. Aufl. dieser Encyclopädie und dann: Des Papias von Hierapolis „Auslegungen der Reden des Herrn“ nach ihren Quellen und nach ihrem mutmaßlichen Charakter, ThZtR 1868, I, S. 63 ff. — Einige Bemerkungen zu Niggenbachs Abhandlung: Johannes der Apostel und Johannes der Presbyter, JdTh 1869, I, S. 138), Hilgenfeld (a. a. O. S. 235; vgl. dessen frühere entgegengesetzte Ansicht: JwTh 1865, S. 333 ff.; 1867, S. 180 ff.) und Leimbach (a. a. O. S. 10 ff., S. 114 ff.). Unter diesen stehen einige (Zahn, Hengstenberg, Niggenbach, Leimbach, Guerike u. a.) nicht mehr an, den Apostel Johannes und den im Proömium des Papiasfragmentes genannten „Presbyter“ Johannes für ein und dieselbe Person zu erklären. Andere verneinen, daß P. ein Schüler des Apostels Johannes gewesen sei (C. von Tischendorf [Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 1. Aufl. 1865, S. 51 ff.; 4. Aufl. 1866, S. 118 ff.], Meim, Scholten, Martens, Donaldson, Weissenbach, der anonyme Verf. von Supernatural religion, an inquiry into the reality of divine revelation (London 1874, Vol. I, p. 119, 1. Aufl. 1875, I, p. 141 ff.), Lomann, Lüdemann (der übrigens sehr selbstständige Vermutungen aufstellt) u. a. Die erstgenannte Reihe hält auch, unterstützt durch C. von Tischendorf, Martens und Max Krenkel (Der Apostel Johannes, 1871, S. 113 ff.) an dem ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes fest, während die zweite, etwas gelichtete Reihe, verstärkt u. a. durch Dörner (Lehre von der Person Christi, I, 217), den Irenäus beschuldigt, den Presbyter für den Apostel ausgegeben zu haben, und von P. nicht nur behauptet, daß er des Apostels Johannes Schüler nicht gewesen sei, sondern auch ihn als Zeugen gegen den ephesinischen Aufenthalt des Apostels Johannes und gegen den apostolischen Ursprung des 4. Evangeliums verwertet, und Weissenbach sogar die persönliche Bekanntschaft des P. mit dem „Presbyter“ Johannes für ausgeschlossen hält.

Zweifelhaft ist, ob die von P. aus mündlichen Quellen erlangten Stoffe hauptsächlich Erläuterungen von Herrenworten oder ob sie Herrenworte selbst enthielten. Ersteres ist freilich das Wahrscheinlichere. Besseren ist ferner, ob das Fragment mit seinem Anfang: *ὁὗτ' ὁρίζω δέ σοι καὶ* auf einen vorausgehenden Satz hinweist, was die meisten Erklärer annehmen, Weissenbach anfänglich verneinte, indem er jenes *καὶ* und das im dritten Satz des Fragmentes vorkommende zweite *καὶ* (*ἐλ δέ πον καὶ*) als ein „sowohl — als auch“ faßte. Auch diejenigen, welche in dem *καὶ* ein auch und einen Hinweis auf das Vorausgehende sehen, sind nicht darüber einig, ob es sich im nächsten Zusammenhange wesentlich nur um eigene Erläuterungen des Herrn zu Herrenworten im Gegensatz zu fremden, wenn auch nicht schriftlichen, Erläuterungen der Herrenworte (Düsterdieck, GgM 1876, Stück 2, S. 16—54) oder um schriftliche Quellen für Erläuterungen der Herrenworte im Gegensatz zu mündlichen Quellen (Leimbach a. a. O. S. 90 ff. 103 ff.) handelt, oder ob in der Vorrede vor dem und in dem Fragmente die Quellen für die Herrenworte selbst besprochen und charakterisiert wurden (vgl. Hilgenfeld, JwTh 1875, S. 302 ff. u. a.). Viel wichtiger ist die Frage, wen P. unter den „οἱ ἀποστόλοι“ verstand, die er dreimal im Fragmente erwähnt. Verstanden wir darunter

mit Irenäus, wie gewöhnlich bezüglich IV, 27, 1 ausgesagt. 18. Hierarchischen Ämtern oder Bischöfe der kleinasiatischen Kirche, welche zugleich Apostel waren, hat er nicht, wie schon Steig hervorhebt, P. allerdings keine seiner Mittheilungen für sich von einem Mönche empfangen haben; und Eusebius hätte Nicht mit der Behauptung, daß er das Präbium Proömium nirgends gesagt, daß er die Apostel selbst gesehen habe, sich nicht auf sein eigenes Munde gehört habe; allein, wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 209) bemerkt, so berichtet selbst (MG III, 39, 9), daß P. mit dem Apostel Petrus in Jerusalem, und dings der Diakon und Befehrer Samariens mit dem Evangelisten Philippus, und in Hierapolis zusammengelebt und mit den Jüngern des Philorus, welche in der Stadt waren, war. P. nach Hieronymus (de vir. ill. 18) älter als Irenäus und als Eusebius, welcher nach P. Bischof in Hierapolis wurde und in Mail Roms, welcher die Verfasser einer Apologie für die Christen auftrat (Eusebius MG IV, 27; Hieron. de vir. ill. c. 26), also indirekt die Angaben der Paschbadrenit über den gleichnamigen Presbyter Polysarp und des Papias bestätigt. Unter solchen Umständen ist es gar nicht denkbar, wie von Polysarp, so auch von P. anzunehmen, daß er den Apostel Johannes in seiner frühen Jugend noch kennen gelernt und gehört habe. Um die Unficherheit des Schlusses, welchen Eusebius aus dem dritten Satz des Papiasfragmentes gezogen hat, noch zu erhöhen, braucht nur auf die eigenen Worte des Eusebius (MG III, 39, 7) hingewiesen zu werden, in welchen derselbe die Worte des P. kommentiert und den Wert ἀποστόλων im προεβύτεροι einsetzt. Wir lesen bei

Papias:

εἰ δὲ πον καὶ παρηγολὸν θηζώζ τις τοῖς προεβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν προεβυτέρων ἀνέκωνον λόγους: τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν — — — ἂ τε Ἀριστίων καὶ ὁ προεβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ πρῶτου μαθηταί, λέγουσιν.

Eusebius:

καὶ ὁ γὰρ δὲ ἡμῶν δηλοῦντος Πάπιας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηγολὸν θηζώζτων ὁμολογεῖ παραλαβεῖν, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ προεβυτέρου Ἰωάννου ἀντίφωνον ἑαυτῶν γράψαντα.

(Vgl. Leimbach a. a. O. S. 110 ff. und Züdemann, der, auf entgegengelegtem Standpunkte stehend, doch den Widerspruch des Eusebius mit sich selbst voll anerkennt, a. a. O. 361 ff.) Aus diesem Vergleiche geht so viel klar hervor, daß Eusebius die οἱ προεβύτεροι für die Apostel, den ὁ προεβύτερος Ἰωάννης aber für einen vom Apostel Johannes zu unterscheidenden Gemeindevorsteher gleichen Namens gehalten hat und daß er diesem die Apokalypse zuweisen möchte, als deren Verfasser den Apostel Johannes anzunehmen er aus inneren Gründen bedenklich ist. Somit ist Eusebius in seiner Auslegung des Fragmentes in den doppelten Irrtum verfallen, zu übersehen, daß der eigentliche Zusammenhang des Fragmentes zu der Auslegung führte, Papias habe direct von (παρὰ) den Presbytern (i. e. Aposteln) bestimmte Mittheilungen (wohl Erläuterungen von Herrenworten) perentlich und mündlich empfangen und später indirekt ebensolche Mittheilungen aus dem Munde von Herrenschülern oder Aposteln, durch Apostelschüler vermittelt, sich zu verschaffen gewunt, und sodann, in seiner Vereingenommenheit gegen die Apokalypse dem „ὁ προεβύτερος“ Ἰωάννης eine durchaus andere Deutung (= Gemeindevorsteher), als den οἱ προεβύτεροι zu geben und den Unterschied im Tempus (εἶπεν — λέγουσιν) dahin zu vertheilen, als bezeichne der Aorist die früher verstorbenen, dem Papias nicht perentlich nabegetretenen Apostel, das Präsens aber die wirklichen Lehrer des P., zwei Nidbapitel, wenn auch Herrenjünger: Kristian und den „Presbyter“ Johannes. Aber auch Irenäus hat in den Gewährsmännern des P. nicht nur Apostelschüler, sondern auch die Apostel selbst bezeichnet; so erklärt wenigstens Leimbach (a. a. O. S. 12 ff.) de. Iren. Worte: Quomodo modum audiui a quodam presbytero, qui audierat ab his, qui apostolos viderant, et ab his, qui didicerant (IV, 37, 1) und apostolorum discipulis (IV, 32, 1) gegen Ziegler (Irenäus S. 18 ff.), freilich, ohne Züdemann. Und zu Iren. (a. a. O. S. 15). Auch Zahn (Die Apostelschüler in der Prov. Asia. Kirchengesch. VI, S. 64 ff.) kann sich nicht Leimbach anschließen. Zahn findet zwar viderat discipulos im Text. wie discipuli gebraucht, aber andere Verbalformen viderat, didicisse Schüler sein, gewesen sein, suche man vergeblich. Solche Belas: nicht, aber in der klassischen Prosa und Poesie. Dort heißt discere viderat et viderat und viderat und steht absolut. Cic. Brut. 71; Or. 2, 1; Or. 12 (von der Jurisprudenz); Ov. Trist. 2, 343. Hei mihi, quod didici, quod me docuere parentes. Ov. A. Amat

- I, 128 ne didicisse juvet. So kann auch hier didicerant für discipuli fuerant stehen, und dann fragt man nicht mehr: Wessen Jünger waren sie? Leimbach hält sich also noch nicht für widerlegt. Aber er giebt zu, daß der Übersetzer des Irenäus nicht nur bei didicerant sich geschickter hätte ausdrücken können. — Ferner weist das *πρὸς* im Eingang des Fragments auf eine längst verschwundene Zeit hin und damit die Presbyter in eine Zeit, in welcher dies Traditionsmitglied das erste nach Christo selbst sein konnte und sein mußte, und auch sonst erinnert das *παρονομαζόμενος* an den ausgesandten Jüngern (Aposteln, Herrenschülern) nachfolgende Schüler, die *ἀπὸ τῆς ἡλικίας* an den Herrn Christus selbst. Endlich ist *οἱ παροβήτεροι* ein Begriff, welcher im 2. Jahrhundert eine Gesamtheit von Lehrern eines höheren Traditionsgrades bezeichnet, die „Älten“, wie neuerdings Leimbach gegen Weissenbach und später gegen den zweiten Versuch des letzteren, seine Erklärung „Gemeindeälteste“ zu retten, siegreich Lüdemann (a. a. O. S. 537 ff.) nachgewiesen hat. Der Erklärung Weissenbachs hat nur Lemann zugestimmt. Die Mehrzahl aller Ausleger sieht in den Presbytern des P. eine bestimmte, aber umfänglich kleine Kategorie von Personen, die Männer der Vorzeit, des ersten Traditionsgrades nach Christo, Herrenjünger mit Einschluß der Apostel, oder auch wohl das erste Traditionsmitglied nach Christo bzw. den Aposteln mit Ausschluß der Apostel selbst (so Mattenbush in der Rezension des Weissenb. „Papiasfragmentes“ 1875, 3d Th S. 342 und Lüdemann a. a. O. S. 375). Die Erklärungen des Wortes sind im einzelnen sehr verschieden. Mitschl (altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 411) faßt das Wort im Sinne von 1 Pt 5, 1; Kothke (Anfänge der christl. Kirche, S. 117) als „Männer, welche in nächster Beziehung mit der Geburtszeit des Christentums standen und darum bei dem folgenden Geschlechte eine besondere Aufmerksamkeit fanden“. So sagt auch Mouth l. c. S. 23: quibus verbis, sc. *ἐλ δὲ πρὸς καὶ* etc. significare videtur Papias se apostolorum discipulos, si quis eorum forte aduenerit, pariter atque ipsos apostolos seiscitari consuevisse. Und wir müssen somit im Fragmente eine doppelte mündliche Quelle für Erläuterungen von Herrenworten unterscheiden, eine unmittelbare = Apostel und Herrenjünger überhaupt (= *οἱ παροβήτεροι*), eine für den *ἀρχαῖος ἀρχὸς* P. noch bestehende, im Alter und in der direkten Beziehung zu Christo begründete Autorität, und eine mittelbare, durch Presbyterjünger oder Apostelnachfolger dargebotene Quelle. So wenig umfangreich jenes „aus erster Hand“ in früher Jugend Empfangene war, es ward doch dem Gedächtnis unauslöschlich eingeprägt (vgl. den Anfang des Fragments) und bildete den Kristallkern, an welchen die späteren, „aus zweiter Hand“ empfangenen Mitteilungen sich angeschlossen. — Bestritten ist nur die Stellung, welche Kristion und der Presbyter Johannes einnehmen. Aus dem Wechsel des Tempus haben viele (so auch Hilgenfeld a. a. O. S. 256) auf zwei nach-apostolische Männer geschlossen, das Prädikat *παροβήτερος* als Gemeindevorsteher dem Johannes zu-, dem Kristion abgesprochen, dagegen andere *παροβήτερος* in demselben Sinne wie oben den Plural aufgefaßt und mit „der ehrwürdige Vater“ übersetzt. Lüdemann stimmt mit Leimbach darin überein, daß er in Kristion einen Mann des ersten Traditionsgrades, in Johannes einen eben solchen sieht und unterscheidet sich von Leimbach nicht sowohl darin, daß dieser (a. a. O. S. 116) den Johannes als *τὸν παροβήτερον καὶ ἑξοχὴν* auffaßt (das thut auch Lüdemann a. a. O. S. 383. 537 ff.), sondern darin, daß Lüdemann im „altehrwürdigen Johannes“ die Nebenjenne neben dem Apostel, die große kleinasiatische Persönlichkeit sieht, der die Abfassung des 2. und 3. Briefes, wenn nicht zuzuschreiben, doch zugeschoben ist, während Leimbach mit diesem ehrenden Prädikat nur den Apostel, den lange lebenden und alle Mitapostel weit überlebenden Johannes bezeichnet findet. Übrigens hat auch Hilgenfeld (a. a. O. S. 256) sowohl den Kristion als den Presbyter Johannes in die apostolische Zeit hoch hinaufgerückt, wenn er den Kristion mit an sich plausiblen Gründen für identisch mit Kristion von Bella (einem Apostelschüler, aus Jerusalem vor der Zerstörung geflohen, Euseb. KG IV, 6, 3) hält und für den Presbyterbischof Johannes im Unterschied von dem Apostel auf die Constitt. apost. (VII, 16) verweist: *τῆς δὲ Ἐφέσου Τιμόθεος ἐπὶ Παύλου, Ιωάννης δὲ ἐπὶ ἐμοῦ Ιωάννου*. Nur hindert ihn seine Auslegung des *παροβήτερος* als Gemeindevorstehers im Schlusssatz des Fragments, bei Kristion an den ersten, bzw. dritten Bischof Kristion von Smyrna zu denken, während wir bei Annahme eines singulären Ehrennamens des Johannes recht wohl an einen Kristion von Smyrna denken dürfen. Es will uns noch immer so scheinen, daß P., was auch Eusebius nicht nur auf Grund der Kenntnis des Fragments, sondern der Lektüre des gesamten vaticanischen Werkes behauptet, außer dem hierapolytanischen „Apostel“ Philippus, dessen Schüler P. sich bei aller persönlichen Bekanntschaft nicht eigentlich nennen kann, nur des



Apostels Johannes und des Herrenjüngers Lehmus Zitiert (a. a. O. S. 117 ff.). Die Verschiedenheit des Tomus hat Papias (a. a. O. S. 239 und sonst) betonen, und dann kommt man zu dem, was Papias sein Werk schrieb (vielleicht um 130), beide Männer nach ihm haben müßte, daß sie keine Herrenschüler im eigentlichen Sinne gewesen seien, falls man ihm nicht allzu große Aufrichtigkeit des Geistes andeuten will. *οὐκ ἔστιν οὐδὲν οἰ τοῦ μεγάλου μαθηταί* von ihnen verabschiedet hat; oder man kann auch (1. Aufl. XI, S. 80) den Wechsel als auf Nachlässigkeit beruhend ansehen, ein Zeichen der im Gedächtnis des P. lebendigen und bleibenden Überlieferung (vgl. Quellen (vgl. Leimbach a. a. O. S. 117 ff.). Noch eine Anmerkung ist vorhanden. Sie führt auf eine frühere Abfassungszeit des Werkes hin. Papias ist wesentlich angenommen wird. (Vgl. oben!) Alle diejenigen, welche in den Traditionen des P. das erste Traditionsglied nach Christus sehen, lesen des P. Worte: *τοὺς τῶν ποσὶν τῶν ἀρχόντων λόγους* aus: so oft fragte ich sie nach den Worten der Propheten, und sehen in dem folgenden, mit *τί* beginnenden Satz eine Auseinandersetzung der *λογίων τῶν ποσὶν τῶν ἀρχόντων*, nach denen sich P. erkundigen will; die auf dem entgegengesetzten Standpunkte stehen, übersetzen entweder ebenso, lassen aber den P. Presbyterichüler nach Presbyterworten über Apostelwerte, bezw. über Mitteilungen der Apostel von Herrenworten fragen, oder sie übersetzen mit Weissenbach (a. a. O. S. 69): ich untersuchte genau die Worte der Presbyter darüber, was Andreas u. gesagt habe. (Diese Übersetzung hat Weissenbach im Rückblick S. 117 auf Grund der Gegenbemerkungen Leimbachs und Straatmanns aufgegeben.) Trotz Weissenbachs zweiter Abhandlung ist mit den von Holzmann, Hilgenfeld, Leimbach, Lüdemann, Weizsäcker und Straatmann u. v. a. gegen ihn vorgebrachten Gründen an der zuerst dargelegten Konstruktion des *τί* festzuhalten. Den Schlußsatz *ἢ τε καὶ τ. λ.* fassen die meisten als Frage Satz (so Weissenbach, Rückblick S. 110), obgleich *ἢ* im Interrogativsatz durch *qualia* (= *οἷα*) zu übersetzen sein würde, was einen bedeutenden Sinn giebt, andere, z. B. Ewald (Göttingen 1875, Stück 1, wie), Martens (a. a. O. S. 29, 46 = wie auch zum Beispiel) und Weizsäcker (Theol. 1876, Nr. 1, *καὶ ἄλλοι* „was irgend einer“) als zur Erläuterung zu *ἔρεος* *τις*; Leimbach früher unter Accentuierung von *ἢ* *τις* *ἔρεος* als einen Relativsatz („oder welcher andere von den Jüngern des Herrn das gesagt habe, was sowohl Aristion, als auch der altherwürdige Vater Johannes, die Herrenschüler, sagen“ S. 50, 102). Die sprachliche Möglichkeit dieser Übersetzung ist nicht zu bestreiten; die Annahme der gänzlichen Unangemessenheit des Sinnes, welche Keim (Presb. Kirchenztg. 1875, S. 881), Weizsäcker (a. a. O. S. 110), Straatmann (a. a. O. I, S. 196, 197. II, S. 286–288), Weissenbach (Rückblick S. 110 ff.) und Lüdemann (a. a. O. S. 555) mit mehr oder minder starken Worten oder geringfügigen Bemerkungen über den Vertreter jener Auslegung behaupten, beruht auf einem vollen Mißverständnis. Zahn und Hilgenbach trennen ebenso wie Holzmann und Lüdemann den Satz vor *ἢ*, jene, um aus dem Präsenz die Gegenwärtigkeit der Aussagen der beiden letzten Männer zu folgern, diese, um dieselben von den Aposteln definitiv zu scheiden. Auch Leimbach trennte den dritten Satz des Fragments in zwei Hälften und war bei *ἢ* *τις* *ἔρεος* *καὶ τ. λ.* und findet zweierlei durch Fragen von Presbyterichütern erledigt: 1. neue (erklärende) Worte von Aposteln (Presbytern) über Herrenausprüche und 2. Bestätigung der bereits aus dem Munde Aristions und des Presbyters Johannes aberten Worte durch die indirekt erfahrenen Auslegungen anderer Herrenjünger. Selbstverständlich dachte Leimbach nicht daran, die Ungenauheiten unter den Herrenjüngern zu einer Unklarheit über Aristion oder gar den Wechsel Johannes zu machen, um dadurch den Worten jenes oder dieses erst die volle Glaubwürdigkeit zu verschaffen; vielmehr sprach er nur von Fällen, in welchen Papias auf Behauptungen der Glaubwürdigkeit Gewährsmänner durch Worte aus anderen Apostelkreisen fort hatte oder eben erst Mißverständnisse zu beseitigen beabsichtigte. Es handelt sich im P. um eine sorgfältigste Sicherstellung des einstmaligen Gelernten gegen sich selbst und gegen andere oder Gedächtnisschwäche.

Sicherlich legte P. für sein Werk einen besonderen Wert auf die gründliche, in der lebendigen Erinnerung noch erhaltene Tradition der ersten Apostelkreise. So ist es denn dieser vor der schriftlichen Aufzeichnung den Vorrat einer Tradition. *Εὐαγγέλιον οὖν τὸ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον μετέχειν ἵνα, ὡς τὰ τῶν ἀποστόλων λόγια καὶ μένους* (Euseb. I, c. 5, 1). „Wahrhaftig, so sehr ist es, daß es nicht nur aus den Worten der Apostel, sondern auch aus den Lehren der Apostel, und veraltet in der Zeit, mit der frisch sprudelnden, unverfälschten Quelle, das ist die lebendige Tradition“

mit gleichbleibender Wasserhöhe“. Leimbach erklärte früher (a. a. O. S. 98) *φωνή μέ-  
ρορα* als direkte Rede oder auch *verba ipsissima*; jetzt möchte er *μέρορα* durch  
fortlebend übersetzen und zwar unter Verweisung auf den im Neuen Testamente überaus  
häufig konstatierbaren Gebrauch des Wortes *μενείν* in der Bedeutung von fortleben; am  
5 Leben bleiben. Beachtenswert ist, daß unter den 8 einschlägigen Stellen (Jo 21, 22, 23;  
1 Ko 15, 6; Offenb. 17, 10; Jo 12, 34; Hbr 7, 24; 1 Pt 1, 23; 1 Jo 2, 17) des  
NTs fünf in johanneischen, vier in sogen. deuterojohanneischen Schriften sich finden. Das  
gehörte Wort ist nicht nur lebendig, sondern es bleibt auch lebendig in weit höherem  
Grade als das gelesene Wort.]

10 Sonst teilt uns Eusebius über den Inhalt des papianischen Werkes nur sehr wenig  
mit, und dies ist kaum geeignet, uns einen wirklichen Einblick in die Einrichtung und  
den Inhalt des Werkes zu verschaffen. Doch ist so viel klar, daß Eusebius es gar nicht  
für seine Aufgabe gehalten hat, irgend einen der Aussprüche des Herrn oder der Apostel  
über Herrenworte zu reproduzieren, sondern daß er nur geschichtliche Notizen aus dem  
15 papian. Werke anführen will, welche zur Illustration oder Bestätigung von Herrenworten  
dienen könnten, und auch nur solche, welche Eusebius nicht in den Schriften des NTs  
las, und meist solche, an welchen er die Urteilslosigkeit bzw. geringe objektive Glaub-  
würdigkeit des P. (sein *σφόδρα πάς τοι σιζοός ὢν τὸν λόγον* — *γὰρεται*) illu-  
strieren konnte. Eusebius berichtet aus einem Buche des P., daß diesem die Töchter des  
20 Philippus von einer, vermutlich durch ihren Vater bewirkten, Totenerweckung erzählt  
hätten, ferner, daß Justus Barsabas ohne Schaden Gift getrunken habe. Es liegt nahe,  
anzunehmen, P. habe jene Erzählung zur Erklärung des auch Mc 16, 18, diese zur Be-  
stätigung des Mt 10, 8 berichteten Herrenwortes beigefügt. Eusebius erwähnt dann  
flüchtig einige von P. mitgeteilte Parabeln und Lehrworte des Herrn, welche dieser in  
25 den Evangelien nicht gefunden habe, und nennt diese schon darum unglaubwürdig, ja  
mythisch. Die auch im Hebräerevangelium mitgeteilte Erzählung von einem Weibe,  
welches wegen vieler Sünden beim Herrn verklagt war, erwähnt Eusebius auch noch, wie  
nachträglich und nebenbei, als im papianischen Werke sich vorfindend. Es ist nicht un-  
möglich, daß gerade diese Erzählung an das Gespräch über die Ehescheidung (Mt 19, 3 ff.)  
30 sich angeschlossen, wahrscheinlicher jedoch, daß der jetzt im Johannesevangelium berichtete Vor-  
gang (Jo 8, 1 ff.) hier gemeint ist.

Aus dem Gesagten ist zunächst zu ersehen, daß P. Herrenworte zusammengestellt  
und erläutert, nicht aber, ob er die kanonischen Evangelien sämtlich gekannt, noch wie  
er sie benutzt habe. Ein Fragment zeigt uns, daß P. von den beiden Evangelien des  
35 Markus und Matthäus gewußt hat. Wir finden dies Fragment schon bei Irenäus, und  
auch Eusebius reproduziert dasselbe mit dem Hinzufügen, daß P. diese Mitteilung auf  
den „Presbyter“ Johannes zurückführe. Das Fragment berichtet, Markus sei der Her-  
meneut (Dolmetscher) des Petrus gewesen und habe als solcher aus dem Gedächtnisse,  
aber genau, freilich nicht in geordneter Reihenfolge niedergeschrieben, was Petrus von  
40 Worten und Taten des Herrn mitgeteilt habe. Matthäus habe sein Evangelium in  
hebräischer Sprache niedergeschrieben, und es habe sich ein jeder dasselbe, so gut er ge-  
konnt habe, übersezt. Diese beiden Mitteilungen haben bekanntlich seit Schleiermacher  
in der evangelischen Kritik unendlich viel Staub aufgewirbelt (man vgl. über diese uns  
hier nicht berührenden Fragen die Monographie Weissenbachs: Die Papiasfragmente über  
45 Markus und Matthäus s. o.), und doch hat offenbar dem Eusebius nur daran gelegen,  
zwei, ihm nicht völlig wertlos erscheinende Notizen über die Entstehung zweier Evangelien  
mitzuteilen, während er nicht entfernt daran dachte, den Schein erwecken zu können, daß  
P. nur diese beiden Evangelien gekannt und benutzt habe. Von der Art der Benutzung  
dieser und aller Evangelien durch P. ist bei Eusebius überhaupt nicht die Rede. Eine  
50 Benutzung schriftlicher Quellen behauptet allerdings Eusebius auch, aber ausdrücklich er-  
wähnt er als schriftliche Quellen nur den ersten Brief des Johannes, den 1. Petribrief  
und das Hebräerevangelium. Die Zeugnisse aus den beiden Briefen erwähnt Eusebius,  
wie es scheint, nur, um zu beweisen, daß der je erste Brief der beiden Männer echt sei,  
nicht aber der zweite, bzw. (bei Johannes) dritte, welche Eusebius für zweifelhaft hält  
55 (Eus. III, 25). Über das Hebräerevangelium hat sich Eusebius an derselben Stelle  
(III, 25) ausgesprochen und es den Antilegomena zugezählt. Wenn aber Eusebius selbst  
eigentlich nur den Zweck hat, bezüglich der Auswahl seiner Exzerpte aus P. die Unglaub-  
würdigkeit des P. nachzuweisen, und bezüglich der Mitteilungen und Untersuchungen über  
den „Presbyter“ Johannes den weiteren Zweck, diesen von dem Evangelisten und Apostel  
60 loszulösen, so sind die Schlüsse, welche aus dem angeblichen Schweigen des P. über das

vierte Evangelium abgeleitet werden, überaus vernein. Nicht Papias schenkt über das dritte und vierte Evangelium, über die Apostelgeschichten, die Petrus- und Paulusbriefe, den Jakobusbrief, sondern Eusebius verstreut, was P. über das Schreiben der uns diesen Schriften mitgeteilt hat, offenbar, weil es nicht zu dem gebührt, was P. als charakteristisch herausheben wollte. Von der Apokalypse des Johannes ist Eusebius nicht ausdrücklich, daß sie dem P. bekannt und von ihm benutzt wurde, hat die höchstens aus der Stelle herauslesen, in welcher er der falschriftlichen Aussage des P. Erwähnung thut und über P. urteilt, derselbe habe wohl den apokalyptischen Charakter jüdischen Worte nicht, sondern alles buchstäblich verstanden. (Zöckler a. a. O. S. 177 ff.). P. von Hierapolis, S. 261. 266.). Dagegen ruft Andreas von Caesarea an der Hand in seinem Kommentar über die Apokalypse als Zeugen für die Echtheit des Buches den Papias an. Dieses von Papias aufbewahrte Zeugnis ist kritisch unanfechtbar und bezeugt außer dem johanneischen Ursprunge der Apokalypse auch den Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien. Da man kann fast aus Eusebius schließen, daß P. die Apokalypse so häufig erwähnt habe, daß Eusebius gerade deshalb den „Presbyter“ Johannes bei Papias, dem Lehrer des P., die Verfälscher der Apokalypse aufzudrängen mochte.

Nun hat die neuere Kritik aus dem Schweigen des Eusebius über die Bimurana der übrigen biblischen Bücher durch P. geschlossen, P. habe diese Bücher nicht gekannt. Das gilt zunächst bezüglich der zwei letzten kanonischen Evangelien, ja eigentlich hinsichtlich aller vier Evangelien, da man die Notizen des P. über das erste und zweite Evangelium kaum unter die kritische Lupe zu nehmen braucht, um zu erkennen, daß die von P. gekannten Umschriften des Matthäus und Markus nicht unser erstes und zweites Evangelium sein können. Und ganz besonders schließt man aus dem Schweigen des Eusebius über die Bekanntschaft des P. mit dem vierten Evangelium darauf, daß dasselbe damals noch nicht vorhanden gewesen sein könne. Sogar Hilgenfeld, welcher früher schon die Evangelien S. 341 den Satz Zellers (Theol. Jahrb. 1817, S. 199): „Das Schweigen des P. wird fortwährend einen starken Beweisgrund gegen die Authentie des Evangeliums des Johannes abgeben“, wesentlich durch die Behauptung verschärft hatte: „Hatte P. das Geringste von einem Evangelium des Johannes gesagt, so würde es Eusebius unmöglich übersehen haben, und da er den Überlieferungen des Johannes nachgefolgt hat, so hatte er über ein schriftliches Evangelium desselben gar nicht schweigen können“, hat noch immer (P. von Hierapolis, 3. Jhr. f. wiss. Theol. 1875, S. 270) diese Ansicht in den Worten fest: „Blicken wir auf den echten P. zurück, so wird derselbe allerdings in jungen Jahren noch den Apostel Johannes gehört haben, hat aber, noch als er sein Buch schrieb, von einem Evangelium des Johannes nichts gewußt oder nichts wissen wollen“. Zur andere Gelehrte, wie Keim (Prot. Kirchenztg. 1875, S. 886) und Weissenbach (vgl. Stud. blät a. a. O. S. 135 ff.) ist dies und noch vieles andere selbstverständlich.

Zunächst ist nichts sicherer, als daß hier mit einem Argumentum e silentio gegen den apostolischen Ursprung des 1. Evangeliums operiert wird. Auf ein solches Argument aber darf man nicht allzu viel bauen. Im Gegenteil läßt sich vielmehr behaupten: Der erstangezogene Satz Hilgenfelds ist nicht beweiskräftig, da aus einem Nichterwähnen des 4. Evangeliums in einem von anderem Gesichtspunkte aus ausgehobenem Citate nicht gefolgert werden darf, daß P. das 1. Evangelium nicht im Werke selbst genannt und citirt haben könne. Zugleich läßt sich sagen: Aus dem Umstande, daß Eusebius nicht erwähnt, daß P. nur zwei Evangelien gekannt, auch nicht erwähnt, daß er diese beiden Evangelien benutzt habe, läßt sich nicht schließen, daß P. das dritte und vierte Evangelium nicht gekannt und nicht benutzt habe. Vielmehr hat doch Eusebius aus dem 5. Buche umfassenden Werke des P. nicht das mit den Evangelien Uebereinstimmende, sondern das Fremdartige, Unglaubwürdige herausgehoben und damit den Wert der varianischen Zeugnisse herabdrücken wollen; nur gegen den Schluß seines Refracts läßt er sich noch zu einer Erwähnung zweier kanonischer Bücher und eines apokryphischen Buchs (Iakob, welcher Eusebius als von P. benutzt oder bezüglich des Ebräerevangeliums als mit den Matthäum und des P. zusammenstimmend bezeichnet. Eine enge Verbindung der über neuntem ntliden Bücher Berichteten und namentlich der Ketisten nicht zu Entfaltung der ersten ersten Evangelien mit dem Schlußsate des Fragmentes der Porreia ist aber durch die ausse geschlossen.

Doeh noch ein anderes ist sehr wichtig. Eusebius hat benutzt den *Historia ecclesiastica* (Hist. eccl. III, 24): *Τῶν δὲ Ἰωάννων συγγραμμάτων, τοῦ τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρᾳ τῶν ἐπιστολῶν παρὰ τε τοῖς γρῆ καὶ τοῖς ἱρ. ἀρχαῖσις ἀναγνωριστοῦς ὁμολόγηται, ἀντιλέγονται, δι' αἷ λουταὶ δύο.* Er hat unbedingten allgemeinen An-  
11

- tennung gegenüber verzichtet Eusebius auf Herbeischaffung von früheren Zeugnissen, wie er denn auch sonst fast nirgends Citate für andere Homologumena beibringt. Es darf uns darum auch nicht wundern, daß er den Papias nicht als Gewährsmann für die Authentie des 1. Evangeliums citierte, auch wenn das Werk des P. an Citaten dieses 1. Evangeliums Überfluß gehabt hat. Aber auffallend würde es für Eusebius gewesen sein, wenn er bei Papias gefunden hätte, derselbe habe nur das Hebräerevangelium, das Evangelium Matthäi und das des Markus benutzt, dagegen die des Lukas und des Johannes mit keiner Silbe erwähnt. Das hätte ganz gewiß Eusebius nicht zu berichten unterlassen; allerdings nicht aus dem Grunde, um den neueren Kritikern Wasser auf ihre Mühle zuzutragen, wohl aber, um einen neuen Beleg für die Beschränktheit und Einseitigkeit des P. beizubringen. Und wie vortrefflich hätte Eusebius dieses Moment benutzen können, um die von Irenäus behauptete, von ihm bezweifelte Jüngerschaft des P. gegenüber dem Apostel und Evangelisten Johannes als nicht denkbar nachzuweisen: „P. kennt nicht einmal das Johannesevangelium, und er sollte sein Jünger gewesen sein!“
- Das Schweigen des Eusebius über die Art der Benutzung der vier und besonders des vierten Evangeliums kann nun und nimmer anders aufgefaßt werden, denn als ein Zeichen, daß P. fünf Evangelien benutzt habe, und damit als ein indirektes Zeugnis für die Echtheit des 4. Evangeliums. Für die kanonische Vierzahl beruft sich Eusebius nicht auf P., sondern nur auf Irenäus und Clemens Alexandrinus (vgl. Hist. eccl. III, 24. 25).
- Doch lassen sich für die Bekanntschaft des P. mit dem 4. Evangelium noch andere Momente anführen; so verweist schon Steitz (Real-Encycl. 1. Aufl., Papias) auf einen Ausspruch der offenbar kleinasiatischen Seniores (Iren. V, 36, 1—3), in welchem Jo 14, 2 citiert wird, und in welchem das Gepräge papianischer Schriftauslegung und Ansicht so unverkennbar ist, daß Routh diesen Ausspruch unter die papianischen Fragmente aufzunehmen kein Bedenken trug (Nr. 5) und auch Dörner (a. a. O. S. 216) es sehr wahrscheinlich findet, daß das Werk des P. für jenen Ausspruch der Fundort war, aus welchem Irenäus schöpfte. Aber auch Lüdemann (a. a. O. S. 565 ff.) giebt, obwohl er Gegner der Authentie des 1. Evangeliums ist, zu, daß die Ausdrücke *ἑρτολαί* und *ἀληθεύειν* im Fragmente mit der „johanneischen Redeweise“ übereinstimmen, wie er es auch nicht leugnen kann, daß die Folge der drei ersten Apostelnamen im Fragmente mit der Reihenfolge in der Verfüßungsgeſchichte des 1. Kap. im Johannesevangelium sich deckt. Auch die Stelle bei Irenäus (adv. haeres. II, 22, 5), betr. das höhere Alter Jesu, könne aus Papias entlehnt sein; das dort angehängte Citat Jo 8, 57 würde dann sicher auch aus P. geschöpft sein können. Aber alle diese „zufälligen“ Berührungen sind nach Lüdemann nur „neidliche Schatten“ oder „Herolde, welche das vierte Evangelium vor sich hergeschandt habe“.

Corssen folgert aus der von Eusebius bezeugten Bekanntschaft des P. mit dem 1. Johannesbrief, daß P. auch das 1. Evangelium gekannt hat. Die Reihenfolge der Apostelnamen im Fragment klinge an Jo 1 an, die Worte *ἀπ' αὐτοῦ τοῦ ἀληθεύειν* (a Christo) sei johanneisch gefärbt; das Herrensport, von den Presbytern berichtet und von Irenäus festgehalten, stimme auffallend mit Jo 14, 2. Vor allem legt Corssen Wert auf eine Stelle, wonach Jesus in höherem Lebensalter, als im Alter von 30 Jahren gelehrt habe (Iren. II, 22, 5). Daraus sei auf Jo 8, 57 zu schließen, als auf eine dem P. bekannte Stelle. Es ist aber nicht anzunehmen, daß P. über die Entstehung des 4. Evangeliums eine besondere Anekdote zu erzählen wußte, und damit ist die anonyme Mitteilung in einer lateinischen Evangelienhandschrift des 9. Jahrhunderts, nach der das 4. Evangelium seinem Geringeren als dem Papias von dem Apostel Johannes diktirt worden sei, in ihrer Glaubwürdigkeit genügend charakterisiert. Also steht Corssen auf dem Standpunkte, daß P. das 1. Evangelium für apostolisch gehalten und dem Apostel Johannes zugeschrieben habe; doch habe dem P. ein äußeres Zeugnis zur Bestätigung dieser Überzeugung gefehlt. (Über diese anonyme Nachricht vgl. das weiter unten S. 654, 15 Gesagte.)

Aber einen Satz Lüdemanns vermögen wir uns ganz anzueignen, das Schlußresultat seiner Untersuchung: „Die Zustimmung der andern zu den eigenen Resultaten zu erzwingen, ist hier nicht überall möglich, und der Subjektivität wird einstweilen auch ihr Spielraum belassen bleiben müssen“. „Die Meinungen über ihn (P.) sind und bleiben geteilt; bleibe denn jeder bei seiner Meinung, bis einmal neues Material zu Gebote steht, sei es, daß wir noch weitere Fragmente des Buches finden, sei es, daß ein unverhofft gültiges Geschick uns das Ganze wieder entdecken läßt“.

Noch gilt es, einen Blick auf die übrigen Fragmente zu werfen, welche wir nicht bei Eusebius, sondern anderwärts aufbewahrt finden.

Aus dem 1. Buche des V. lat. aus Marimus C. 111 (Scholia in Dionysii Areopagitae de caelesti hierarchia c. 2, p. 32) die *θεοὶ ἀναζήτων ἀσσοδόντας ταύτας ἐξελόντες* (sc. primi Cypriani), die Zute, in welche der Scholiast auch Clemens Alexandrinus als Götter der ersten Welt theilt (Neutb. vergleicht hiermit Herrenworte wie Mt 18, 3; 19, 28).

Wunderbarerweise sagt eine von Georgius Hamartelus in der Chronik, unter Angabe des 2. parianischen Buches als des Namens des Bruders des Jakobus, aus, daß er von den Juden zu Erboden, und beruft sich für die Wahrheit dieser Mitteilung auf die *Βεσλαγία* (Cyprian 10, 22 ff.; Mt 19, 38) und auf des Trigenes Kommentar zum Matthäus (Opp. III, 108 sq.). Allein diese späte Nachricht widerspricht allen sonstigen Angaben der Alten so sehr, daß sie gar keinen Glauben verdient, zumal Trigenes an der citirten Stelle, die nur noch unversehrt besitzen, von dem vollen Martyrium des Johannes gar nichts sagt, und mehr das Wort des Herrn von dem Kelch und von der Taufe durch die Verbannung des Johannes nach Patmos für erfüllt hält; am allerwenigsten aber dürfte diese Notiz als Beweismittel gegen den Aufenthalt des Johannes in Kleinasien mißbraucht werden, und doch ist auch dies geschehen, und zwar durch Hausraab (Hist. Zeitgeschichte III, 2, 56), für welchen es feststehen scheint, daß Johannes gleichzeitig mit Jakobus dem Gerechten 62 n. Chr. den Zügentum in Jerusalem erlitten habe. Irenäus übermüthet uns einen angeblichen Ausspruch Christi (V, 33, 3), den er von den Presbytern erhalten haben will, welche den Apostel Johannes persönlich kannten, und für dessen Authentie er insbesondere den Papias und sein Werk (Buch I) als Quelle aufruft. Dieser Ausspruch schildert die Seligkeit der Gläubigen nach der ersten Auferstehung während des tausendjährigen Reiches. In dieser Zeit würden sie von der Frucht des neuen Weinstandes genießen, dessen Beschaffenheit dem neuen Aelste der Auferstandenen entsprechen würde. „Dann werden“ (so berichten auch nach Eusebius die Presbyter) „Weinstöcke entstehen, deren jeder 10000 Aelben, jede Aelbe 10000 Zweige, jeder Zweig 10000 Triebe, jeder Trieb 10000 Trauben tragen, jede Traube 25 Metreten (d. i. 525 württemb. Maß) Weins geben wird, und wenn einer (der Seligen) eine Traube ergreifen will, wird eine andere ihm zurufen: „Ich bin eine bessere Traube, nimm mich und preiße durch mich den Herrn! Ebenso wird ein Weizenkorn 10000 Aehren, jede Ahre 10000 Körner, jedes Korn fünf Siligramm (billes) reinen Weizenmehles geben“. Auch die übrigen Pflanzen werden in entsprechendem Maße Erträgnisse liefern, „und alle Tiere werden sich von dem Ertrage der Ernte in gegenseitigem Frieden nähren und dem Menschen in völliger Unterwerfung dienen. Das ist glaubhaft den Gläubigen.“ Als hierauf Judas unglaublich fragte: Wie mögen solche Erzeugnisse vom Herrn gemacht werden? antwortete ihm Jesus: „Die werden es erfahren, welche dazu gelangen“. Diese Stelle bezeugt als im 1. Buche der Erläuterungen des P. stehend auch Marimus Confessor (im Komm. zu Dionys. Ar. c. 7 de ecclesiastica hierarchia) und indirekt (ohne Angabe des Standortes) Eusebius, welcher hist. eccl. III, 39 sagt, daß P. die Lehre vom zukünftigen 1000jährigen, in sinnlicher Weise bestehenden Reiche Christi auf Erden vertreten und vermutlich die apostolischen Ausbrüche über diesen Gegenstand mißverstanden habe, indem er den parabelischen und mystischen Charakter der Worte nicht erkannt habe. Zudem macht Eusebius den P. dafür verantwortlich, daß durch sein Ansehen, sein an die Anfangszeit hinreichendes hohes Alter Irenäus und spätere Schriftsteller der Kirche zu derselben chiliasitischen Lehre verführt seien. — Ob man diesen Ausspruch mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 262) als Erläuterung zu Mt 19, 27—30 oder, was wohl vorzuziehen ist, als einen selbstständigen Anknüpfungspunkt für die Beurteilung desselben gleichgiltig. Hilgenfeld weist uns auf analoge apostolische Stellen im Buche Henoch (c. 10, 19) und in der Apokalypse des Baruch (c. 29) hin. Aber jedenfalls sind diese Anschauungen des P. nicht ein Zeichen jüdischer Aberglauben, vielmehr findet sich der Chiliasmus auch bei antijüdischen Vätern (s. Barnaba) und bei Vertretern des heidnischchristlichen Katholicismus, wie Irenäus und Menäus.

Mehrere andere Fragmente des parianischen Werkes lassen uns eine gewisse Vertheilung des P. für typisch-allegorische Schriftauslegung erkennen (vgl. Anaphan. Zuzna, Lib. I. Contemplationum in Hexaëmeron cf. Halloix, vint. Patr. orient. p. 53, Lib. VII, [Bibl. Patr. Paris 1609, I, p. 223]).

Ein Fragment, welches über die letzte Krankheit des Parianers Judas handelt und inhaltlich ebenso vom Lukas als vom Matthäus her zu nehmen, gehört dem 1. Buche an. (Vgl. Catena in Acta SS. Apostt. ed. J. A. Cramer. Oxon. 1838, p. 12 sq. und Theophylact zu Apg. I, 18 ff.). Dasselbe berichtet: Als ein großes Beleid von

erlöschtheit habe Judas in dieser Welt gewandelt, äußerst aufgeblüht am ganzen Leibe, an den Augenlidern u. Sein eigenes Grundstück, auf welchem er nach vielen Qualen gestorben, sei wegen des Gestanks noch heute unbewohnt geblieben, und noch heutzutage könne an dem Orte niemand vorübergehen, ohne sich die Nase zuzuhalten.

5 (Vgl. Zahn, Pap. v. Hierap. VI. Bd der Forschungen, S. 153 ff.)

Es ist wohl ebensowenig zutreffend, in diesem Berichte mit Zahn einen Versuch zu erblicken, die beiden kanonischen Berichte zu vereinigen, als mit Overbeck und Hilgenfeld hierin einen Beweis zu sehen, daß P. weder das kanonische Matthäusevangelium noch die Apostelgeschichte des Lukas gekannt habe. Vielmehr handelt es sich um einen dritten, 10 mündlich weiter verbreiteten Bericht, dessen innere Unglaubwürdigkeit P. nicht erkannt haben mag.

(Offenbar einem anderen P., nicht unserem hierapolitanischen Bischofe, ist zuzuwenden ein wunderliches Bruchstück von den 4 Marien des NTs [vgl. Grabe, Spicileg. Patr. et haeret. seculi II. Tom. 1. Oxon. 1800, p. 34].)

15 Erwähnt sei noch die Notiz einer vatikanischen Vulgatahandschrift der Evangelien aus dem 9. Jahrhundert (Vat. Alex. 11), in deren Vorwort zum Johannesevangelium Papias zum Schreiber des 1. Evangeliums gemacht wird, womit die *Catena patrum graecorum* in S. Joann. (ed. Corder. Antwerp. 1630) übereinstimmt, in welcher P. den Ehrennamen *εὐφρονας* empfängt und in der, sonst in voller Abhängigkeit von 20 den einschlägigen Stellen bei Irenäus und Eusebius, ausdrücklich gesagt wird, Johannes habe dem redlichen Jünger Papias von Hierapolis das Evangelium in die Feder diktiert. Diese Nachrichten sind um deswillen schwer glaublich, da Eusebius von einem so nahen Verhältnisse des P. mit dem Evangelisten Johannes nichts wissen will, also auch wohl keine Ahnung davon hatte, daß P. bei der Herstellung des 4. Evangeliums direkt be- 25 teiligt gewesen sein sollte.

Das Urteil des Eusebius über P. ist unklar. Wenn er ihn III, 39 *συμφορὸς τὸν ροδρ* nennt, so begreift man dies Urteil in dem Zusammenhange mit den von Eusebius scharf verurteilten chiliastischen Lehren des P., aber man begreift nicht, daß er ihn III, 36, 2 nennt *ἀνὴρ τὰ πάντα διὰ μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εὐδύμων*; 30 man muß darum letztere Stelle, die auch handschriftlich nicht besonders gut beglaubigt ist, für Interpolation halten. Daß die späteren Jahrhunderte den P. sehr hoch hielten, dafür sind oben schon Spuren angeführt, denen noch das Wort des Anastasius Sinaita (*ὁ ἐν τῷ ἐπιστηθίῳ γογγίζων*) zugefügt werden könnte. Leider fehlt uns mit dem Werke der sichere Maßstab für ein eigenes Urteil.

35 Zwar hat Hausleiter am Schluß seines Aufsatzes über den kleinasiatischen Presbyter Johannes (a. a. O. S. 168) von Eusebius gesagt: „Er citierte das Gespenst und schickte es als Spukgestalt in die Welt. Seitdem geht der Presbyter Johannes um. Es ist Zeit, daß wir ihm den verdienten Frieden im Grabe zu Ephesus gönnen.“ Aber auch Spukgeister haben mitunter ein zähes Leben. Und der Apostel Johannes wird ihn 40 schwerlich in seinem Grabe dulden. Noch zuverlässlicher als Hausleiter war der alte Stilling in dem Ausspruche: Et sie omnis conjectura de gemino Joanne in fumos abit. Vielleicht erleben wir, was er vorausgesagt hat. —

Vorläufig aber wird wohl das Fragment des Vorwortes einer der größten Märtyrer bleiben.

Karl L. Reimbach.

45 **Pappus**, Johannes, lutherischer Theologe, gest. 1610. — Literatur: B. Horning, D. Joh. Pappus, Straßburg 1841; H. Hepp, Geschichte des deutschen Protestantismus III, 314 ff., IV, 312 ff.; Gust. Frank, Gesch. d. protest. Theologie I, 266 ff.; W. Möhrich, Gesch. d. Reformation in Elsaß, III, 149 ff.; Ch. Schmidt, La vie et les travaux de Jean Sturm, Strasbourg 1855; Richard Zoepffel, Joh. Sturm, Rektoratsrede, Straß- 50 burg 1887.

Johannes Pappus wurde am 16. Januar 1549 zu Lindau aus Patriziergeschlecht geboren. Er kam schon 1562 nach Straßburg, zunächst als Schüler des Gymnasiums, dann als Studierender der Theologie. 1564 begab er sich nach Tübingen. 1566 wurde er praeceptor zweier Grafen von Falkenstein, kehrte jedoch im folgenden Jahre nach 55 Straßburg zurück, um seine theologischen Studien zu vollenden. Kurze Zeit war er Vikar in dem oberelsässischen Städtchen Reichenweper, das damals mit der Grafschaft Horburg unter württembergischer Hoheit stand. 1570 fundus wir ihn wieder in Straßburg mit hebräischen Vorlesungen betraut und als Freiprediger im Kirchendienste thätig. 1571 erwarb er sich in Basel den Grad eines Magisters, 1573 in Tübingen den Doktor-

hut, und las man ständig über Ereignisse und Klüften. Als selbst seit 1711 er als Scholarch in die Aufsichtsbehörde der Hochschule, 1717 als Zisterer in das Thomaskapitel, 1758 wurde er zugleich Münsterprediger und schließlich Lehrer der Theologie.

Die Straßburger Kirche stand seit Buzers Weggang unter dem Einfluß eines Landsmanns von Pappus, des Professors und Rectors der Universität Johannes Marbach (s. d. M. Bd XII S. 215 ff.), der sich zum Ziel setzte, die Stadt aus seiner vermittelnden Stellung herauszutreiben und zum offenen Kampf überzuführen. Es war ihm auch schon teilweise gelungen. Peter Wauer, der 1570 von England zurückgekehrt war, fand keinen Boden mehr in Straßburg und schied 1571, zwei Jahre später einem Aufse nach Zürich. Hieron. Zandri wurde genötigt, ein von Joh. Andreae verfaßtes Bekenntnis über die Prädestination (die sog. Straßburger Synודה vom 18. März 1563) zu unterschreiben und blieb trotzdem ein Gegenstand des Mißtrauens, bis er noch im selben Jahre die Stadt verließ. Der Pfarrer der französischen Gemeinde, der die Unterschrift verweigerte, wurde sogleich abgesetzt. Der Kirchenkonvent war völlig auf Marbachs Seite. Ebenso das Thomaskapitel, mit Ausnahme des Konrad Hubert, der unter dem Protest des Marbach die Werke Buzers herauszugeben unternahm, es aber freilich nur zu einem Bande brachte. Dagegen hielten die meisten Lehrer der Hochschule fest an der freieren Richtung, vorab der berühmte Gründer und erste Rektor derselben, der 1507 geborene Johannes Sturm. Sturm war so sehr Diplomat als Gelehrter. Er hatte sich bemüht ein Bündnis der evangelischen Fürsten mit dem König Franz I. zu Stande zu bringen. Jetzt war er unablässig daran den Hugenotten in Deutschland Bundesgenossen zu werben, was ihn nicht hinderte, zeitweilig im Sinn einer friedlichen Unterwerfung der reformierten Stände unter die Regierung zu wirken. Auch der Kaiser nahm einmal seine Dienste in Anspruch und belohnte ihn dafür mit dem Adels- und Titel. Das bedeutende Vermögen, das der vielseitige und weltgewandte Mann sich auf seinen diplomatischen Kreuzfahrten gewonnen hatte, war als Darlehen in die Kriegskasse des Prinzen von Condé geflossen. So lag es nicht bloß in seiner klassischen Bildung, sondern auch an seinem persönlichen Interesse, wenn er alles that, um einen Bruch der Stadt mit den reformierten Kirchen zu verhindern. Der Magistrat endlich schwankte. Er ließ sich durch Sturm bestimmen, Heßhusen und Alacius die Gastfreundschaft der Stadt zu verjagen. Er war unzufrieden über das ungestüme Drängen der Geistlichkeit und das selbstherrliche Wesen des Kirchenkonvents. Dann gab er wieder im Sinne der Geistlichkeit die Erklärung ab, daß nicht die Städtische (Catholische), sondern die Kirchliche (Evangelische) Konf. Bekenntnis der Stadt sei (1563). Im Aug. 1577 sandte Herzog Ludwig von Württemberg das Bergische Buch an den Rat; im September ließ er ihn durch Pfander und Hesch zur Unterschrift auffordern. Marbach war an der Entschädigung des Buches nicht unbeteiligt und mit seinen Verfassern eng befreundet. Schon lange sammelte er Materialien zu einer streng lutherischen Kirchenordnung. Er drängte auf Annahme der Konfessionsformel. Allein der Rat zögerte. Das damianus mißfiel ihm, es war ihm ein peinlicher Gedanke Kirchengemeinschaften, mit welchen die Stadt bis jetzt Freundschaft gehalten hatte, durch so scharfe Verdammungsurteile „für immer abzuschneiden und dem Erbfeind zu überliefern.“

Jetzt trat Pappus in die Schranken. Zu den theologischen Disputationen, die damals jeden Sonnabend stattzufinden pflegten, stellte er 68 Thesen auf, de caritate christiana, die alle darauf hingingen, daß es kein Verstoß gegen die Liebe sei, wenn Prediger und Lehrer Irrelehren verdammen und rechtgläubige Kirchen sich von den Irrgläubigen trennen (März 1578). Die zwei ersten Verhandlungen verliefen ohne Zwischenfall. Am 22. März ergriff ein junger Bote, Joh. Mirisch, der sich als Kadaver Dr. Buzers in Straßburg aufhielt, das Wort zu einer leidenschaftlichen Patetiziana des Calvinismus und zu heftigen Ausfällen gegen den Kirchenkonvent. Sturm, der zum erstenmal bei Disputation bewohnte, und den man später in Verdacht bekam, er habe Mißdank an gestellt, mochte merken, daß der junge Mann einen abeln Einbruch hervorbrachte. Er legte sich ins Mittel, beschwerte sich, daß man ihm als Rektor die Thesen nicht vorgelegt und schloß die Sitzung, indem er für die nächste eine Consideranz anordnete. Der Rat ließ Mirisch sogleich einsperren und verbot die Fortsetzung des Streits. Auf das Drängen des Kirchenkonvents kam es doch dazu. Am 5. April trat Sturm vor den versammelten Scholarchen, Professoren und Schülern schonach mit einigen Zehn- gewürzten Antipappus primus ver. Am 18. brachte B. seine Antwort. Von da an wurde der Kampf schriftlich geführt. Sturm überlieferte den Scholarchen den zweiten und

ritten Antipappus. Die Herren fanden es für gut, sie dem Angegriffenen nicht mitzuteilen. Dieser lernte sie erst kennen, als sie in Frankfurt im Druck erschienen waren und setzte ihnen zwei neue defensiones (Tübingen 1580) entgegen. Vorher hatte sich Osiander in den Kampf gemischt und befiger als Pappus es hätte wagen dürfen, den Rektor  
 5 bloßgestellt als einen verkappten Zwinglianer, ja, mehr noch, als einen Undristen, der seit zwanzig Jahren an keinem Gottesdienste teilgenommen habe und der gänzlich unfähig sei in theologischen Dingen mitzureden. Ihm antwortete ein junger Anhänger Sturms (Hermann Sturmius) *contra Osiandri Antisturmium velitatio*, 1579). Und wieder ergriff der greise Rektor die Feder und bekämpfte seine Gegner in einem vierteiligen  
 10 *Antipappus quartus* (Neustadt 1580), worauf Pappus seine 4. defensio setzte. Es folgten Sturms *epistolae eucharisticae* und eine neue Schrift desselben gegen Osiander. Zugleich veranstaltete er in Neustadt eine Ausgabe der *Tetrapolitana*, deren Vertrieb in Straßburg jedoch vom Magistrat verboten wurde.

Lassen wir die Streitpunkte kurz zusammen. Prinzipiell giebt Sturm dem Pappus  
 15 recht, es sei nicht wider die Liebe Lehren zu rügen und zu verdammen, die den Heilsgrund umstoßen, das sei aber nicht mit der reformierten Abendmahlslehre der Fall; wenn die Augsb. Konfession richtig verstanden wird, so können die Calvinisten sich ganz wohl mit ihr befreunden. Er beruft sich auf die vielen freundschaftlichen Beziehungen Straßburgs zu den oberdeutschen und französischen Gemeinden. Die letzteren haben sich in  
 20 schweren Verfolgungen bewährt; wer sie verdammt, stellt sich auf Seite der Verfolger. Die *Tetrapolitana* habe in Straßburg noch gesetzliche Gültigkeit und würde neben der Wittenberger Konkordie völlig genügen. Auch er sei für Einigung, aber eine Einigung, die alle evangelischen Kirchen umfaßt. Will man ein neues Bekenntnis, so berufe man eine evangelische Synode, das „Sechsmännerbuch“ (die Konkordienformel) ist nicht die Stimme  
 25 der Kirche. Die Lehre von der Ubiquität, auf welche es im Konkordienbuch hauptsächlich ankommt, ist in Widerspruch mit der Himmelfahrt des Herrn, hat die greulichsten Konsequenzen und ist nur zu dem Zweck erfunden, den Riß in der evangelischen Kirche unheilbar zu machen. — Pappus, der unfehlbar mit viel größerer Besonnenheit kämpft als der jugendlich ungestüme, betagte Rektor, betont die Größe des Lehrunterschieds. Wer  
 30 die Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi verwirft, der zerreißt die Gottmenscheit des Herrn und leugnet die Allmacht Gottes, es bleibt ihm also vom Christentum nicht viel übrig. Doch will Pappus nicht die reformierten Kirchen verdammen, die Gemeinden seien oft besser als ihre Hirten. Er versichert, daß ihm das traurige Schicksal der Verfolgten sehr zu Herzen gehe und daß er täglich für sie bete. Das Recht der Obrigkeit,  
 35 über die Lehre zu urteilen und die Erhaltung der Religion zu wachen, werde durch den Mißbrauch, den die französische Regierung damit mache, nicht abgeschafft. Ist es Sturm hauptsächlich um ein gutes Verhältnis zu den auswärtigen Kirchen zu thun, so fürchtet Pappus, es mögen, wenn die Konkordienformel länger ununterschieden bleibe, die guten Beziehungen zu den deutschen Fürsten darunter leiden und die Straßburger Hochschule  
 40 in Mißkredit geraten.

Während der Kampf so hin- und herwogte, beharrte der Magistrat in seiner ablehnenden Haltung der Konkordienformel gegenüber. Am 5. Mai 1578 antwortete er in diesem Sinn dem Herzog von Württemberg. Im April 1581 machten die drei Kurfürsten und der Herzog einen neuen Versuch, die Stadt zu gewinnen, wieder ohne Erfolg. Am  
 45 29. dess. Mts. verbot der Rat unter schweren Strafen die Fortsetzung des Streits, der jetzt ganz besonders auf den Kanzeln wütete und die gesamte Bürgerschaft in Aufruhr versetzte. Den Württembergern war das natürlich nicht recht. Jakob Andreae sandte einen „Gründlichen Bericht“ an den Rat und hielt ihm vor, wie wichtig es sei, zu einer Entscheidung zu kommen. Kaum hatte Sturm, der sich wohl schmeichelte er habe das letzte Wort  
 50 behalten, davon Kenntnis, so überschüttete er ihn in einer deutschen Schrift (Vortrab. Wahrhaftiger und beständiger Gegenbericht wider Jakob Andree Schmidtleins ungründlichen Lasterbericht, Neustadt 1581) mit einer unerhörten Flut von Invektiven. Dieser Vornausbruch war sein Untergang. Am 29. Juni forderte der Kirchenkonvent den Rat ernstlich auf, den wortbrüchigen Rektor zu bestrafen und die Bürgerschaft nicht länger  
 55 über den wahren Glauben in Zweifel zu lassen. Der Rat erließ noch am selben Tag einen scharfen Tadel wider Sturm. Das genügte jedoch dem in seiner Ehre gekränkten Herzog von Württemberg nicht, um so weniger, als der durch seine zerrütteten Vermögensverhältnisse offenbar verbitterte Rektor nicht abließ, sich über die Ungerechtigkeit und den Undank der städtischen Behörden zu beschweren. Am 18. November hob der Rat die  
 60 Lebenslänglichkeit der Rektoratswürde auf, am 7. Dezember versetzte der Schulkonvent



mit 20 gegen 11 Stimmen Sturm in den Ruhestand und am 9. December wurde Melchior Junius dessen Nachfolger. Die Proteste des unglücklichen Mannes blieben erfolglos.

Marbach hatte, durch Krankheit geschwächt, sich nicht am Kampf betheiligt. Am 17. März 1581 war er gestorben und Pappus wurde an seiner Stelle Ludwig von Staden konventus. Obwohl die Konfordinformel immer noch nicht offiziell angenommen worden, konnten in ihrem Sinne strenge Maßregeln ergriffen. Der junge Zweiprediger Melchior Junius, Beuther, der sich geweigert hatte, sie zu unterschreiben, wurde vom Stadtrat nicht angenommen und appellierte umsonst an den Rat. Der reformierte Gottesdienst wurde untersagt, dem reformierten Prediger von Bisdorfweiler die Stadt verboten, die Bürger von der Teilnahme an reformierten Konventikeln gewarnt (Mandat vom 9. December 1597). Umsonst nahmen sich die Schweizer ihrer Glaubensgenossen an, umsonst die Beidwörter des Pfalzgrafen Friedrich und des Markgrafen Ernst Friedrich von Baden. Am 19. December 1597 gestattete endlich der Rat die Abfassung einer neuen Kirchenordnung. Marbach hatte alle Vorarbeiten zu einer solchen gemacht, so daß das Unternehmen rasch gefördert werden konnte. Am 24. März 1598 wurde die Kirchenordnung vom Rat gutgeheißen. Mit ihr wurde die Konfordinformel genehmigt. Das Luthertum hatte entgiltig gesiegt.

Beuther, der inzwischen Hofprediger in Zweibrücken geworden war, schrieb gegen die Kirchenordnung, besonders gegen deren geschichtliche Einleitung. Pappus verfaßte eine Widerlegung, doch erschien sie erst nach seinem Tode, der Rat wünschte, daß es still werde in der Kirche. Die strengen Maßregeln, die der Kirchenkonvent fort und fort ergriff, um den calvinischen Sauerkeim auszurotten, erregten wiederholt die Unzufriedenheit des Rates. Pappus gab ihm zu bedenken, daß die Zulassung der Irrlehre notwendig der Untergang der Stadt wäre. Andererseits hörte der Kirchenkonvent nicht auf, sich über den Rat zu beschweren, daß er es leide, daß noch in einigen Klöstern katholischer Gottesdienst gehalten werde. Im Juni 1590 wohnte Pappus dem Colloquium zwischen evangelischen und katholischen Theologen bei, das Markgraf Jakob von Baden zu Emmendingen veranstaltete, bevor er zur römischen Kirche übertrat. Es wurde in sieben Sitzungen über die Frage verhandelt, ob die Kirche irren könne und dem Pappus recht schwer gemacht, wie er selber klagte, den Satz aufrecht zu erhalten, daß die Kirchenväter im weitesten Sinne evangelisch gelehrt haben. Eine Frucht dieser Kontroverse war die Schrift: *Confessionis Augustanae et Augustinianae παράλληλα*, Frankfurt 1591 (dagegen *Parallela confessionis Augustinianae et Augustanae* von dem Freiburger Professor G. Haefelin, Strb. Schw. 1591).

Über die zahlreichen Schriften des Pappus vgl. *Elenchus scriptorum* Joh. P. (Argent. 1596); Jöcher, *Gelehrtenlexikon* III, 1242. V, 1510. Außer den bereits erwähnten Streitschriften sind zu nennen: *Commentarius in Conf. August.* (1589); *Articuli praecipui doctrinae christianae in theses digesti* (1591); *Contradictiones doctorum nunc romanae ecclesiae* (1597). Ferner, als Ertrag seiner kirchlich-geschichtlichen Vorlesungen das wiederholt gedruckte *Epitome historiae ecclesiasticae de conversionibus gentium, persecutionibus eccl., haeresibus et Conciliis oecumenicis* (1584). Ferner verschiedene Predigtsammlungen, darunter die recht ansehnlichen *Homiliae academiae* (1603, 1607). Das Lied „Ich hab' mein Zed' Gott heimgestellt“, als dessen Verfasser P. seit 1648 genannt wurde, wird jetzt allgemein dem Joh. Leo (aus Ohrdruff) zugeschrieben.

Pappus starb am 13. Juli 1610. Ein hervorragender Theologe ist er nicht gewesen. Was ihn berühmt und berichtigt gemacht hat, ist sein Sieg über den irren gerichteten Protestantismus in Straßburg und dessen letzten Vertreter Joh. Sturm. So bedauerlich der traurige Lebensabend des großen Schulmanns ist, so darf man doch an Entlastung des Pappus nicht aus dem Auge lassen, daß es Sturm war, der den Kampf so leidenschaftlich gestaltete und daß das Charakterbild desselben nicht ohne dunkle Seiten ist. Endlich vergesse man nicht, daß bereits Buzer den Auszug aus der vermittelnden Stellung angetreten, die Straßburg auf dem Reichstag zu Augsburg eingenommen hatte, und daß eine kirchliche Neutralität der Stadt zwischen den Lutheranern und den reformierten Ländern zu unhaltbar war, wie die politische Neutralität zwischen dem Kaiser und dem Reich, die genau hundert Jahre später ihr Ende in der Übergabe der Stadt an Frankreich fand.

D. Kaduschmidt.

**Papst, Papsttum, Papalsystem.** — Literatur: Mothesius, *Der Primat des Papstes* in allen Jahrhunderten, herausgegeben von Hüb. u. Weiss, Mainz 1846, 4 Bde. Ellendt, *Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche*. 3. H. XIV.

- Der Primat der römischen Päpste, Darmstadt 1841 u. 1846, 2 Bde; N. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom, Bonn 1853; J. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, Bonn 1879; Brüll, Zur älteren Geschichte des Primates in der Tübinger theologischen Quartalschrift Bd 62 (1880), S. 452; E. König, Geschichte d. deutschen Kirchenrechts, Straßburg 1878, I, 422; 2, 62 ff.; W. Wattenbach, Gesch. d. römischen Papsttums, Vorträge, Berlin 1876; Joh. Langen, Gesch. d. röm. Kirche bis zum Pontifikate Leo's I., Bonn 1881; Phillips Kirchenrecht, Bd 5; P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd I, §§ 22—25, 74, wo die ältere Literatur angegeben ist; Scherer, Kirchenrecht I, § 80; Zohn, Kirchenrecht I, § 29 ff.; Junf, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Nr. 1, Paderborn 1897; Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im Mittelalter, Freiburg 1902; Mürtz, Quellen zur Gesch. des Papsttums, 2. Aufl., Tübingen 1901. — Das italienische Garantiegesetz vom 13. Mai 1871 abgedruckt in Z. f. RN 13, 124. Vgl. dazu Humfshilf, Rechtliche Unverantwortlichkeit und Verantwortlichkeit des röm. Papstes, Nordlingen 1876 und desselben gesammelte kleine Schriften 2, 236 ff.; v. Holtendorff, Völkerrechtl. Erläuterungen z. italien. Garantiegesetz in dessen Jahrbuch für Gesetzgeb. d. deutschen Reichs, 4. Jahrg. (1876), S. 303; Ernest Rys, Le droit international et la papauté i. d. Revue de droit international et législation comparée, t. X (1878), p. 50 und dazu Vorimer in der angef. Z. f. RN, 15, 1893. Nürnberger, Zur Kirchengesch. des 19. Jahrhunderts, Mainz 1897—1900; Geßlen, Die völkerrechtl. Stellung des Papstes, Berlin 1885; Geigel, Ital. Staatskirchenrecht, 2. Aufl., Mainz 1886; Scaduto Guarentigie pontificie, Torino 1899
- 20 Giobbio, Lezioni di diplomazia ecclesiastica, Rom 1899.

Papst (abgeleitet von πάππας, Vater) bezeichnet den römischen Bischof in seiner Stellung als Oberhaupt der katholischen Kirche. Nach katholischer Lehre hat Christus bei der Stiftung der Kirche als sichtbarer Anstalt dem Apostel Petrus den Vorrang vor den übrigen Aposteln verliehen und ihn zu seinem Stellvertreter und zum Mittelpunkt der Kirche gemacht, indem er ihm die oberste priesterliche (Schlüssel-) Gewalt, die oberste Lehrgewalt und die oberste Leitung der Kirche übertragen hat (Evangel. Mt 16, 18, 19; Lc 22, 32; Jo 21, 15—17). Da aber die Kirche für alle Zeiten gegründet ist, so mußte Petrus einen Nachfolger erhalten und die kirchliche Succession in seiner Stellung für alle Zeiten gesichert werden. Wegen der Verbindung des Petrus mit dem angeblich von ihm gestifteten Bistum Rom ist die letztere mit den daraus hervorgehenden Rechten, dem sog. Primat, dauernd an das römische Bistum geknüpft; nicht aber gerade an den Sitz in der Stadt Rom (so unrichtig Hellweck, Der apostol. Stuhl und Rom, Mainz 1895). Sie geht auf den jeweiligen Bischof von Rom über und in den römischen Bischöfen, den Päpsten, lebt Petrus fort. Diese eben charakterisierten Lehren sind Dogmen der katholischen Kirche und bilden daher unabänderliche Fundamentalsätze ihrer Verfassung (vgl. das Unionsdekret des Konzils von Florenz von 1439, Mansi, 31, 1031: „Diffinimus s. apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem successorem esse S. Petri principis apostolorum et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere et ipsi in b. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse“; römischer Katechismus P. I, c. 10 qu. 11 u. P. II, c. 7 qu. 24; nuncmehr vor allem die constitutio dogmatica I. des vatikanischen Konzils Pastor aeternus vom 18. Juli 1870 (u. a. bei Friedberg, Aktenstücke z. ersten vatik. Konzil, Tübingen 1872, S. 740).

Nach objektiver historischer Betrachtung, welche nicht von vornherein durch eine bestimmte dogmatische Anschauung beeinflusst ist, erscheint der Primat des Papstes aber lediglich als das Produkt einer Jahrhunderte langen Entwicklung und ebenso hat sich jene verhin charakterisierte Auffassung der katholischen Kirche erst nach und nach ausgebildet. Die letztere kann die Thatiade, daß der römische Bischof keineswegs in den ersten Zeiten nach der Entstehung der christlichen Kirche die ihm später allseitig beigelegten Primatialrechte ausgeübt hat, nur durch die Annahme beseitigen, daß sie ihm zwar materiell von jeher zugestanden haben, daß er sie indessen bloß früher nicht bethätigt, sie also in den ältesten Zeiten immerhin als latente besessen hat.

Nicht zu leugnen ist es, daß schon seit dem 2. und im 3. Jahrhundert die römische Gemeinde und der dortige Bischofssitz im Abendlande eines bedeutenden faktischen Aufsehens genossen haben. Die römische Kirche galt nicht nur als Stiftung des Apostels Petrus, sondern sie war auch die einzige Kirche im Abendlande, welche sich der apostolischen Gründung rühmen konnte, und außerdem war ihr Sitz der Mittelpunkt der antiken Welt, wodurch ihr ein weitreichender Verkehr mit den anderen Kirchen und Gemeinden ermöglicht wurde (s. Zrenäus von Lyon [vgl. Bd IX S. 101] advers. omn. haeres. III, 3: „Ad hanc enim ecclesiam propter potorem principalitatem necesse

est, omnem convenire ecclesiam, hoc est eos, qui aut undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est in qua est ab apostolis traditio, womit sichtlich nicht irgendwelche rechtliche Primatialität gemeint ist. Wenn nun schon auch im 3. Jahrhundert in Rom das besondere Ansehen der römischen Kirche auf die Succession in die Rechte des Apostels, Petrus, beruhen worden ist, so weiß doch selbst das nicänische Concil von 325 nicht von einem solchen Primat über die ganze Kirche. Der viel erörterte Can. 6 des Concil. von Chalcedon, welche in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis obwalte, soll auch nicht beweisen, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese Provinzen die Gewalt besitze, da auch für den Bischof von Rom ein gleiches Verhältnis besteht, nicht der Bischof von Rom wegen seiner höheren Gewalt, d. h. seines Ordinations-rechtes der Bischöfe von ganz Italien in Parallele mit dem Bischof von Alexandrien, legt ihm aber über die übrigen Bezirke der Kirche, namentlich über den Orient nicht im entferntesten eine oberste, an den Primat erinnernde Gewalt bei.

Aber gerade die seit dem 1. Jahrhundert die Kirche bewegenden dogmatischen Streitigkeiten, in welchen die Stellungnahme des römischen Bischofs bei dem hohen Ansehen seiner Kirche von maßgebendem Gewicht war und in denen Rom für die Erhaltung der orthodoxen Lehre eintrat, waren für die Erringung wirklich rechtlicher Machtbefugnisse seitens des römischen Bischofs von entscheidendem Einfluß. Schon das Concil von Sardica von 343, welches freilich nicht das Ansehen einer ökumenischen Synode hat erlangen können, gestattete einem von der Metropolitansynode (vor allem wegen Arlesens) abgesetzten Bischof, von einem solchen Spruch mit Suspensionskraft an den römischen Bischof zu appellieren, welcher dann je nach Lage der Sache das frühere Erkenntnis zu bestätigen oder eine erneuerte Untersuchung durch Bischöfe der Nachbarschaft unter Teilnahme der von ihm abgeordneten Legaten zu veranstalten befugt sein sollte. Wie hierin schon ein oberstrichterliches Recht des römischen Bischofs, für welches man sich in Rom nicht lange nachher wegen der Verbindung der sardicenischen Beschlüsse mit den Kanonen des Concils von Nicäa auf das letztere berufen konnte, lag, so wurde sodann von Innocenz I. (ca. 401 ad Vietrie. Rotomag. c. 6, Constant. Epist. Romanor. pontific. p. 719) ein oberstes Entscheidungsrecht in allen „causae graviores et maiores“ und um dieselbe Zeit auch das Recht, verbindliche Anordnungen für die einzelnen Teile der Kirche zu erlassen, in Anspruch genommen. Vorerst waren dies aber nur Prätensionen, welche die römischen Bischöfe außerhalb des ihrer Metropolitangewalt unterstehenden Italiens nur in einzelnen Ländern, so in Illyrien und Südgalien, wegen der günstigen Lage der dortigen Verhältnisse und bei dem von dort aus gesuchten engen Anschluß an Rom zu praktischer Bethätigung zu bringen vermochten. Allerdings erlangte Leo I. im Jahre 445 von Valentinian III. durch kaiserliches Gesetz (Novellae Valentiniani III. tit. 16) die Anerkennung des Primates, insbesondere des oberstrichterlichen und des Gesetzgebungsrechtes des römischen Stuhles, in dessen galt dieses Gesetz nur für das Abendland und ferner lag darin weder ein Verzicht des Kaisers auf das früher und auch später geübte oberste kaiserliche Gesetzgebungsrecht in kirchlichen Dingen, noch eine Beseitigung der den unter kaiserlicher Autorität berufenen allgemeinen Synoden zustehenden Rechte. Aber nicht auf dem Wege der Gesetzgebung, sondern wesentlich durch das Eingreifen in einzelne spezielle wichtige Angelegenheiten und Fragen hat wie schon vor dem gedachten Gesetz, so auch nachher der römische Bischof seine beanspruchte Oberleitung der Kirche betheiligen und schon im 5. Jahrhundert entscheidend auch in die Verhältnisse des Orients eingreifen können. Noch bedeutender wird die Stellung des römischen Bischofs seit Ende desselben Jahrhunderts, als die Germanen auf dem Boden Italiens selbst einzelne Reichthümer errichteten. Aber gleichzeitig wird die lokale Machtphäre desselben dadurch vermindert, daß die Aneignung der Germanen in Gallien, Spanien und England dem Fortschreiten des begonnenen Centralisationsprozesses in diesen Ländern Halt gebietet und daß selbst nach der Bekehrung der Germanen zum Katholicismus bei der politischen und kirchlichen Organisation ihrer Reiche für einen direkten und rechtlichen Zusammenhang der dortigen Kirchen mit Rom kein Raum bleibt.

Vor allem in dem bedeutendsten dieser neuen Staaten, im merovingischen Frankenreich, ist jede direkte Einwirkung und Leitung der kirchlichen Angelegenheiten durch den römischen Bischof rechtlich ausgeschlossen, eine solche kann, einschließlich der Bekehrung von Ehrenauszeichnungen, wie z. B. des Palliums, allein mit kaiserlicher Genehmigung stattfinden, während allerdings andererseits der Papst als der erste Bischof der Christenheit anerkannt und die Erhaltung der Glaubensgemeinschaft mit ihm für notwendig erachtet

achtet wird. Die entscheidende Gewalt über das Recht der Kirche besitz dagegen der König und die von ihm berufene Reichs- oder Nationalsynode, deren Beschlüsse nur durch seine Genehmigung für das Gebiet des Staates zu verbindlichen Normen werden können. Erst im Laufe des 8. Jahrhunderts tritt unter den karolingischen Hausmeiern insolge  
 5 ihrer Verbindung mit Bonifatius und ihrem Bestreben, in Gemeinschaft mit diesem die von ihm in Angriff genommene Neorganisation und Reform der verweltlichten fränkischen Kirche durchzuführen, eine Wendung ein. Der in den Zeiten der sinkenden Merovinger-  
 herrschaft völlig abgebrochene Zusammenhang mit Rom wird durch Bonifatius wieder  
 10 hergestellt. Bonifatius handelt bei seinem Bestreben, die römischen Ordnungen in der fränkischen Kirche aufzurichten als Legat des Papstes nach dessen Instruktionen und Be-  
 lehrungen, welche ihm der letztere unabhängig von der weltlichen Gewalt erteilt, er ist der geistige Leiter der ganzen damaligen Bewegung, aber formell bleibt das alte fränkische  
 Staatsrecht bestehen. In Ausführung gebracht werden die Reformen durch die *Majores*  
*Domus* mit den als Synoden fungierenden Reichstagen, und nur auf diesem Wege er-  
 15 langen die erlassenen Reformgesetze kirchliche und staatliche Geltung. Der Papst kann den von ihm beanspruchten Primat nunmehr über die fränkische Kirche wieder materiell  
 bethätigen, aber als rechtlich höchste Macht über dieselbe ist er noch nicht anerkannt. Das-  
 selbe Verhältnis dauert im wesentlichen noch unter der Königs- und Kaiserherrschaft  
 Karls d. Gr. fort. Er hat in dem universalen christlichen Staate, als welcher sein  
 20 Kaiserreich betrachtet wurde, nicht nur die weltliche Oberherrschaft ausgeübt, sondern auch die oberste und entscheidende Leitung der kirchlichen Angelegenheiten geführt, indem er die  
 Förderung der Kirche und die Beaufsichtigung der kirchlichen Verwaltung in den Kreis  
 der Aufgaben seines Herrscheramtes einbezog und noch größeren Eifer als seine Vor-  
 fahren bethätigte, das von den letzteren angebahnte Werk, die fränkische Kirche in ihren  
 25 Einrichtungen den Kanones und der römischen Praxis gemäß zu gestalten, zur Durch-  
 führung zu bringen. Der Papst gilt ihm nur als der erste Bischof der Christenheit und  
 seines Reiches, welcher zwar vor den übrigen Bischöfen gewisse Vorrechte besitzt, ins-  
 besondere an erster und oberster Stellung berufen ist, über die geistliche Seite der Kirche  
 und über die Aufrechterhaltung der Kanones und Lehre der Kirche zu wachen, aber kein  
 30 selbstständiges, vom Kaiser unabhängiges Leitungsrecht über die Kirche des fränkischen  
 Reiches zu beanspruchen hat.

Die Schwäche der Nachfolger Karls d. Gr., die politischen, durch die Kämpfe  
 Ludwigs d. Jr. mit seinen Söhnen und dieser untereinander hervorgerufenen Wirren, die  
 Streitigkeiten unter den fränkischen Bischöfen wegen der Metropolitan- und Primatrechte  
 35 führten aber zu einer Umgestaltung des früheren Verhältnisses. Die kaiserliche und könig-  
 liche Macht ist nicht mehr im Stande, ihre kirchliche Oberleitung aufrecht zu erhalten,  
 und der wesentlich moralische Einfluß, welcher vom Papst bisher geübt wird, geht jetzt  
 um so mehr, als derselbe wiederholt von den hadernden Parteien selbst zur Entscheidung  
 angerufen wird und dieselben sich durch seine Autorität zu stärken suchen, in ein selbst-  
 40 ständiges, entscheidendes Eingreifen in die kirchlichen und politischen Dinge über, welches  
 als Verletzung der von Rom schon seit langer Zeit beanspruchten Primatialrechte gelten  
 konnte. Vor allem war es Nikolaus I. (858—867), welcher alle diese Verhältnisse für  
 seine Politik, die fürstliche und weltliche Gewalt der Kirche unterzuordnen, in der letzteren  
 aber die Selbstständigkeit der kirchlichen Leitungsinstanzen in den einzelnen Ländern zu  
 45 brechen und dem römischen Bischof die allein maßgebende Stellung zu geben, geschickt zu  
 benutzen verstand, und für diese seine Bestrebungen in der gerade damals entstandenen,  
 dieselben Anschauungen vertretenden Sammlung Pseudo-Isidors (s. d. A.) eine wesent-  
 liche Stütze fand.

Die mit der Auflösung des karolingischen Reiches auch für Italien hereinbrechende  
 50 Verwirrung, sowie der Niedergang des Papsttums hinderte bald die Weiterverfolgung  
 jener von Nikolaus I. erfolgreich angebahnten Politik. Es bedurfte, um das Papsttum  
 aus seiner tiefen Erniedrigung zu erheben, erst der Neuerrichtung des deutschen Kaiser-  
 tums unter Otto I. Aber nunmehr übte das letztere bis in die Mitte des 11. Jahr-  
 hunderts mit Unterstützung der von ihm selbstständig eingelegten und von ihm abhängigen  
 55 Bischöfe tatsächlich die Herrschaft über den Papst und über die Kirche, indem es zugleich  
 dieselbe im Innern zu reformieren bestrebt war, von neuem aus. Auf den Grundsatz  
 des karolingischen Staatsrechtes, daß rechtlich die oberste Gewalt in kirchlichen Dingen,  
 vor allem das Gesetzgebungsrecht in diesen ausschließlich dem Kaiser zustehe, hat freilich  
 das ottonische Kaisertum nicht zurückgegriffen, vielmehr hat es der damals schon fest-  
 60 stehenden Anschauung, daß ebenso wie der universale Staat seine Spitze im Kaiser habe,

auch die universale Kirche ihren Mittelpunkt im Papste befruchtete. Bekanntlich getragen, indem es wichtige Verwaltungsangelegenheiten, wie z. B. die Neuorganisation von Bistümern, die Wiedererneuerung der älteren kirchlichen Gesetze und die Durchföhrung von Reformen im Einverständnis mit dem Papste, vielfach durch die päpstlichen Legationen sam abgehaltenen Synoden erledigte. So hat dasselbe gerade durch diese Mittel die Anerkennung der Primatialstellung des Papstes in der Kirche i. fortwährende Entwicklung, welche bald nach der Mitte des 11. Jahrhunderts eingeleitet ist, vorbereitet helfen.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts beginnt in Rom die Herrschaft jener kirklichen Partei, welche die Kirche von dem bisher geübten Einflusse der weltlichen Gewalt zu befreien und die Leitung derselben nicht nur in die Hände des Papstes zu legen, sondern auch die weltlichen Herrscher, vor allem das deutsche Kaiserthum dem Papstthum als der maßgebenden Weltmacht zu unterwerfen suchte. Ihr Hauptvertreter Hildebrand, nachmals Gregor VII. (1073—1085) nimmt für den Papst das Privilegium, keinem Richter unterworfen zu sein, aber seinerseits die Kaiser absetzen zu können, in Anspruch, ferner das Recht, die kaiserlichen Insignien zu tragen, neue Gesetze zu erlassen, allein allgemeine Konzilien zu halten, neue Bistümer zu errichten, solche zu teilen und zu vereinigen, die Bischöfe abzusetzen und von einem Bistum auf das andere zu versetzen, Klöster aller Kirchen zu weihen, in allen Sachen Verfügungen anzunehmen und in allen wichtigen Angelegenheiten jeder Kirche allein zu entscheiden (dietatus Gregorii, reg. II. 55a, bei Jassé, Mon. Gregor. p. 171). Unter seiner Leitung der Kurie und später unter seinem Nachfolger wird der Einflusse des römischen Adels und des Volkes auf die Papstwahl ausgegeschlossen, das frühere kaiserliche Ernennungs- bzw. Bestätigungsrecht beseitigt, die kirkliche Reform in seinem Sinn durch eine Reihe von allein seitens des Papstes berufenen und aus gegebenen Anhängern des letzteren bestehenden Synoden, welche lediglich als Senat des selben fungierten, unter Beseitigung der früheren kaiserlichen Synoden, durchgeführt, wiederholt die Absetzung von Bischöfen verhängt und endlich das bisherige Bestätigungs oder Investiturrecht auf die Bischofsstühle dem Kaiser abgesprochen.

Gerade wegen des zuletzt gedachten Punktes entbrannte der Kampf mit dem deutschen Kaiserthum und dieser, der sog. Investiturstreit (s. diesen Art. Bd IX S. 211) endete mit der Emanzipation des Papstthums von der früheren kaiserlichen Oberherrschaft. Dasselbe ist jetzt in den kirklichen Angelegenheiten die entscheidende Instanz geworden und tritt nunmehr in den weiteren Kämpfen mit den Kaisern, in denen die kirklichen Fragen gegenüber den politischen schon zurückgetreten, auch die Stellung der maßgebenden und leitenden Macht in dem damaligen europäischen Staatensystem zu erringen. Unter Innocenz III. hat es dieses Ziel erreicht, gleichzeitig ist aber auch damit die Selbstständigkeit der Lokalinstanzen, insbesondere der Bischöfe, gebrochen, welche selbst zum großen Teil die seit der Mitte des 11. Jahrhunderts von der Kurie inaugurierte Politik gefördert und mit der Untergrabung der kaiserlichen und fürstlichen Macht sich gegenüber dem Papstthum der wesentlichen Stütze ihrer Selbstständigkeit beraubt hatten. Der Papst, welcher jetzt als Stellvertreter Gottes oder Christi betrachtet wird und sich auch nunmehr als solcher (seit Innocenz III.) bezeichnet, beansprucht die oberste Herrschaft sowohl über die Kirche, wie über die Welt, die oberste potestas spiritualis und temporalis, welche letztere allerdings zur Ausübung dem Kaiser und den übrigen Fürsten, aber unter der Kontrolle des Papstes, überlassen ist. In der Kirche selbst dagegen steht ihm allein die oberste und höchste Gewalt zu, welche ihn jeder Verantwortung vor einem menschlichen Richter, insbesondere auch vor einem allgemeinen Konzile, überhebt. Er besitzt allein das nicht mehr durch die alten Kanones, sondern nur noch durch das Dogma und das sog. ius divinum gebundene Gesetzgebungsrecht, welches er freilich noch bis in das 13. Jahrhundert herkömmlicherweise unter Beirat des von ihm berufenen und geleiteten allgemeinen Konziles, dann aber auch ohne ein solches selbstständig ausübt; er hat ein allgemeines Dispensations- und Abolutionsrecht, er allein versetzt die Bischöfe, von denen ihm die Erzbischöfe und die von ihm geweihten einfachen Bischöfe ein dem Papstalleid nachgebildetes iuramentum obedientiae ableisten müssen; er setzt sie allein ab und greift bei freiwiligen Bischofswahlen mit seiner Entscheidung ein; er nimmt aus allen Theilen der Kirche Appellationen, Beschwerden, ja auch schon in erster Instanz an ihn gebrachte Sachen zur eigenen Entscheidung an, er reserviert sich einzelne und ganze Kategorien von Benefizien, er besteuert die einzelnen Kirchen und den Klerus in den einzelnen Ländern für allgemein kirkliche, oft freilich auch rein politische Zwecke und endlich sendet er in alle Theile der damaligen katholischen Welt seine Legationen aus, welche dort in seiner

Stellvertretung seine Gerechtsame unter Beiseitschiebung der geordneten Instanzen, insbesondere der Bischöfe, ausüben. Den Höhepunkt dieser Anschauungen, welche man in ihrer Gesamtheit das Papalsystem nennt, und welche in der viel berufenen Bulle Bonifatius VIII.: *Unam sanctam ecclesiam* (c. 1 de maior. et obed. in Extr. 5 comm. I, 8) ihren klassischen Ausdruck gefunden haben, bildet der Anfang des 14. Jahrhunderts. Mit demselben beginnt aber zunächst in Frankreich die Reaktion der weltlichen Gewalt gegen die Überspannung der päpstlichen Macht und gegen ihre Übergriffe in das weltliche Gebiet und noch gegen Ende desselben Jahrhunderts tritt in der Kirche, hervorgerufen durch das 1378 beginnende große Schisma, eine neue, das Papalsystem 10 negierende Richtung, das sog. Episkopalssystem (s. d. N. Bd V S. 427) hervor. Ueber den Kampf dieser beiden Richtungen ist bereits an dem angeführten Orte des Näheren gehandelt und es ist hier nur noch zu bemerken, daß jetzt das Episkopalssystem durch das vatikanische Konzil von 1869 und 1870, dessen Rezeption seitens der katholischen Kirche vollendet erscheint, dogmatisch verworfen ist.

Die heutige kirchenrechtliche Doktrin scheidet die Rechte des Papstes in zwei Gruppen, den *primatus iurisdictionis* und den *primatus honoris*.

Kraft des *primatus iurisdictionis* kommt ihm die gesamte oberste Regierungs- und Leitungsgewalt über die Kirche zu, bei deren Ausübung er nur durch das Dogma und das göttliche Recht gebunden ist, während er das sonstige, in der Kirche geltende (mensch- 20 liche) Recht, das allerdings seiner Abänderung und Dispensation unterliegt, so lange zu achten hat, wie es besteht.

Die wichtigsten in dem Primat enthaltenen Rechte sind das oberste und allgemeine Gesetzgebungsrecht (einschließlich des Rechtes, Dispensationen und Privilegien zu erteilen), die oberste Leitung und Entscheidung der das kirchliche Interwesen betreffenden Ange- 25 legenheiten (namentlich die Errichtung, Veränderung von Bistümern, die Bestätigung oder Ernennung, sowie die Konsekration, Veretzung, Abiegung von Bischöfen, Bestellung von Koadjutoren, Verleihung des Palliums, sowie die Annahme von Resignationen auf Bistümer), die oberste Gerichtsbarkeit in streitigen, Straf- und Disziplinarsachen, die Regelung der besonderen religiösen Institute, insbesondere des Ordens- und Kongregations- 30 wesen, die oberste Leitung des Finanz- und Vermögenswesens der Kirche, das Recht, die Einheit in der Liturgie, sowie in der Verwaltung der Sakramente und Sakramentalien aufrecht zu erhalten, die Festfeier in der ganzen Kirche (durch Bestimmung der Reihenfolge der Feste, Einführung neuer, Aufhebung älterer Feste u. s. w.) zu leiten, das Recht zur Seligs- und Heiligsprechung (Beatifikation und Kanonisierung), das Recht Ablässe zu 35 erteilen, das Fastenwesen zu regeln, sowie sich die Aussprechung von Sünden für das Gewissensgebiet (*forum internum*) zu reservieren.

Endlich ist in dem Primat auch die oberste Lebrautorität (*suprema magisterii potestas*) enthalten, und zwar kommt seinen desfallsigen Entscheidungen, wenn er sie *ex cathedra* erläßt, d. h. wenn er als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner apo- 40 stolischen Autorität einen den Glauben oder die Sitten betreffenden Satz für die ganze Kirche feststellt, nach der *constitutio Vaticana* vom 18. Juli 1870 „*Pastor aeternus*“ c. 1, welche keine weiteren äußeren Kriterien der Kathedralentscheidungen aufstellt, die Unfehlbarkeit kraft göttlichen Beistandes, ohne daß es einer Zustimmung der Kirche, d. h. eines allgemeinen Konziles bedarf, zu. Kraft dieser Lebrautorität kann er zur Weiter- 45 entwicklung des Dogmas und zur Feststellung zweifelhafter dogmatischer Fragen Glaubensdekrete erlassen, häretische Irrtümer verdammen, Missionen errichten und leiten, Lehranstalten gründen und den Unterricht an denselben überwachen.

Nach der angeführten vatikanischen Konstitution c. 3 hat der Papst alle diese in seinem Primat enthaltenen Rechte aber nicht bloß in oberster Instanz auszuüben, sondern er ist kraft des Primates auch zugleich der Universalbischof in der ganzen Kirche, d. h. er hat eine unmittelbare ordentliche bischöfliche Gewalt über alle einzelnen Kirchen, Diözesen und Gläubigen. Wenn es gleich übertrieben ist, daß, wie namentlich altkatho- 50 lischerseits behauptet wird, durch dieses vatikanische Dogma die Bischöfe zu bloßen päpstlichen Vikaren oder Mandataren des absoluten Papstes rechtlich herabgedrückt worden sind, so erscheint es nicht minder unhaltbar, wenn seitens der Ultramontanen geleugnet wird, daß durch das Vatikanum irgend welche Änderung in der Stellung der Bischöfe herbeigeführt worden sei. Allerdings hat dasselbe das Bistumsamt als selbstständiges Amt nicht beseitigt, aber die neben jeder bischöflichen Jurisdiktion konkurrierende Leitungsgewalt des Papstes, kraft welcher derselbe jede bischöfliche Amtshandlung in jeder Diözese selbst vor- 60 zunehmen berechtigt ist, macht es allen Bischöfen unmöglich, tatsächlich die Selbstständig-

keit ihres Amtes zu wahren, und dadurch ihre sie faktisch zu weltl. Dase. 1996 zu vom Papst abhängigen Vikare gebracht.

Infolge seiner obersten Leitungsgewalt über die Kirche (s. 1996) hat sich auch dieselbe nach außen, insbesondere gegenüber den Mächten und Staaten und zwar mit völkerrechtlich anerkannter Stellung. Daraus folgt, daß die Kirche auch in den Staaten, in denen Katholiken wohnen, über die letzteren die völkerrechtliche Souveränität besitzt und daß sein Verhältnis zu den Regierungen der letzteren, zu den Souveränen und Staaten zueinander gleichzustellen ist.

Der **primatus honoris**, der Ehrenvorrang des Papstes äußert sich in Form und ihm allein zukommenden Bezeichnungen, Titeln und Anreden, namentlich in den Bezeichnungen: **papa**, **pontifex maximus** oder **summus pontifex**, **vicarius Petri**, **vicarius Dei** oder **Christi**, **servus servorum dei**, ferner in den Anreden: **Sanctitas tua** oder **vestra** oder **sanctissime pater**, 2. in den besonderen Auszeichnungen der päpstlichen Würde, nämlich der **tiara** (auch **triregnum**), einer aus der Verbindung von Mitra und Krone hervorgegangenen Hauptbedeckung mit drei um die Mitra herumlaufenden Goldreifen (Wischer-Beechi, Ursprung der päpstl. tiara, Rom. Quartalsh. 1899, S. 77), dem **pedum rectum** (dem geraden Hirtenstabe) und dem **Ballium** (s. d. Art. eben S. 613), welches er im Gegensatz zu den Erzbischofen bei der Verrichtung des Messopfers immer und überall trägt. 3. Hat der Papst das Recht auf die **seg. adoratio**, d. h. auf die ihm von den Gläubigen durch Niederknien und Kussfuß darsubringende Huldigung, welche sich aber jetzt allein auf feierliche Audienzen und Huldigungsakte beschränkt, und bei regierenden Fürsten nur in einem Handkuss besteht.

Abgesehen von seiner Stellung als Leiter der ganzen Kirche ist der Papst zugleich Bischof von Rom, ferner Erzbischof der römischen Kirchenprovinz, sodann Primas von Italien nebst den anliegenden Inseln und Patriarch des Abendlandes, jedoch haben die beiden letztgedachten Würden keine reale Bedeutung, weil sie durch die umfangreicheren Rechte des obersten Primates völlig absorbiert werden.

Endlich war der Papst auch früher weltlicher Souverän des Kirchenstaates und nahm als dieser völkerrechtlich unter den katholischen Fürsten den höchsten Rang ein. Im Jahre 1860 wurden aber infolge des italienischen Krieges und der Einheitsbestrebungen Italiens die Marken und Umbrien mit dem Königreich Italien vereinigt und auch das damals noch dem Papste verbliebene Drittel seines früheren Gebietes mit der Stadt Rom ist dem neuen Reiche zufolge der Niederwerfung Frankreichs im deutsch-französischen Kriege im Jahre 1870 einverleibt worden. Der päpstliche Stuhl hat diese Verflechtung bisher nicht anerkannt, dagegen hat die italienische Regierung in dem Garantiegesetz vom 13. Juni 1871 eine nähere Regelung der Stellung des Papstes versucht, und demselben die persönliche Souveränität und Unverletzlichkeit, sowie das aktive und passive Gesandtschaftsrecht und eine (allerdings bisher noch nicht in Anspruch genommene) Jahresdotations von 3225 000 Lire gewährt.

† P. Hinschius † Zehling.

**Papstwahl.** — Literatur: Außer den in der Darstellung Citirten s. noch Plinius, Kirchenrecht, Bd 5, §§ 246 ff., S. 761 ff.; P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd 1, §§ 266, S. 217 und weitere Literaturnachweisungen ebendasselbst u. bei Michler Dove Kapl § 123; Krieger, Lehrbuch des KR., 5. Aufl. § 59.

**I. Geschichte.** In ältester Zeit wurde der römische Bischof, wie die der übrigen Städte, von Klerus und Volk unter Beteiligung der benachbarten Bischöfe erwählt, c. 5 6 (Cyprian.) C. VII qu. 1. Später haben die römischen Kaiser und dann die ostgotischen Könige ein Mitwirkungs- und namentlich ein Einsetzungsrecht bei wahlrechtlichen Wahlen geübt, c. 2. Dist. XC VII, c. 8 (Honor. aug. a. 120) Dist. LXXIX, c. 1, § 1. Dist. XCVI (conc. Rom. 502), während der Periode der römischen Kaiserzeit u. a. 499 unter Symmachus (Mansi 8, 229) dem regierenden Bischof die Nominations- und Nachfolgers zu überweisen, in Ermangelung einer solchen aber dem Klerus und dem Volk, schluß der Zeiten allein das Wahlrecht zu erteilen, ausgesetzt ist. Nach der Verdrängung der Ostgoten Herrschaft in Italien gestaltete sich das Kaiserthum dahin: die Erbschaft des römischen Stabes wurde von dem Archipresbyter, dem Archidialcon und dem Promagister der Notare der römischen Kirche, welche während der Erbschaft zählten zu Kamal, u. a. führten, dem Vertreter des Kaisers, dem Erbschen in Arcenna, gegeben. Die Wahl, welche für die Regel am 3. Tage nach der Erbschaft des verstorbenen Papstes vorgenommen werden sollte, c. 1 (römische Synode von 600, Dist. LXXIX, c. 1) wurde durch den Klerus, die römischen Großen und das römische Volk, ohne daß aber Klerus über

den Modus der Wahl überliefert ist. Unter Übersendung eines Wahlprotokolles oder decretum electionis wurde darauf durch Vermittelung des Erarchen in Ravenna die Bestätigung des Kaisers eingeholt und nach dem Eingang der letzteren der Gewählte, welcher vorher sein Glaubensbekenntnis abzulegen hatte, konsekriert (vgl. die Formeln LVII ff. und LXXXII in dem liber diurnus ed. Zidel S. 16. 87). Während der Zeit der sinkenden Langobardenherrschaft in Italien geschah die Wahl ohne jede Mitwirkung eines weltlichen Herrschers. Die infolge dessen im Jahre 768 entstandenen Kämpfe der römischen Adelparteien um den römischen Stuhl veranlaßten indes eine 769 von Stephan III. (IV.) abgehaltene Lateransynode, die Beteiligung der Laien auf ein Affklamationsrecht zu der vom 10 Mlerus erfolgten Auswahl und auf das Recht der Mitvollziehung des Wahlprotokolls zu beschränken (Manji 12, 719).

Was die karolingische Zeit betrifft, so ist die Nachricht, daß Papst Hadrian I. Karl d. Gr. das Recht der Besetzung des päpstlichen Stuhles überlassen haben soll, e. 22 (Auctar. Aquicin., Monum. Germ. SS. 6, 393) Dist. LXIII, wie jetzt allseitig anerkannt wird (s. Bernheim in Zersch. z. deutschen Gesch. 15, 618) eine spätere Erfindung. 15 Eb dagegen eine gewisse Beteiligung des fränkischen Königs und Kaisers stattgehabt hat, namentlich die vollzogene Wahl durch den Kaiser oder seine Abgesandten geprüft und nach Ablegung des Eides der Treue seitens des Gewählten bestätigt werden ist, oder nur von dem neuen Papst seine Wahl und Konsekration angezeigt werden mußte, ist eine 20 bisher noch nicht zum Austrag gebrachte Streitfrage, für deren Lösung die ihrer Echtheit nach anzuzweifelnde Verordnung Stephans V. (IV.) von 816 (e. 28. Dist. LXIII) mit im Betracht kommt (vgl. einerseits Richter-Dove-Wahl, RM., 8. Aufl., § 123, andererseits Hinschius, RM. 1, 230 ff.). Jedenfalls ist es aber sicher, daß im Jahre 824 der Kaiser ein eifliches Versprechen von den Römern erhalten hat, daß die Konsekration des Gewählten 25 nicht eher erfolgen solle, als bis derselbe den Boten des Kaisers geschworen habe (LL. 1, 210). Wenigstens hat damit die Praxis der späteren Zeit, wenn auch nicht ausnahmslos, übereingestimmt und ferner derselben entsprechend das römische Konzil von 898 e. 10 (Manji 18, 325) angeordnet, daß die Konsekration des Gewählten nur im Beisein der kaiserlichen Gesandten statthaben dürfe.

30 Nachdem in der kaiserlosen Zeit die Verfügung über den päpstlichen Stuhl tatsächlich in die Hand der römischen Adelparteien gekommen war, erlangte das neu aufgerichtete Kaisertum unter Otto I., welchem die Römer hatten versprochen müssen, daß ohne seine und seines Sohnes Genehmigung kein Papst gewählt und geweiht werden sollte, einen so entscheidenden Einfluß auf die Besetzung des päpstlichen Stuhles — allerdings ist das Privilegium Leos VIII., in welchem Otto I. das Recht der Ernennung 35 des Papstes eingeräumt wird, sowohl in seiner kürzeren Form, LL. 2 app. p. 167; e. 23. Dist. LXIII, wie in der längeren, Aloh., Leonis privileg. VIII. Freiburg i. Breisg. 1858 p. LXXXI und derselbe, Papstwahl und die Ottonen, Freiburg 1858, welcher die letztere für echt erklärt, eine spätere Fälschung, Hinschius a. a. O. S. 240 10 und Richter-Dove a. a. O. — wie es früher niemals besessen hatte. Die hergebrachten Formen der Wahl wurden zwar aufrecht erhalten, aber in der That war die Wahl lediglich eine Scheinwahl, welche sich auf den vorher vom Kaiser bestimmten Kandidaten richtete. Nach dem Tode Ottos III. aber versuchten die Adelsfamilien Roms von neuem ihre Herrschaft über den päpstlichen Stuhl geltend zu machen, bis Heinrich III. auf Anrufen 15 eines Teils des römischen Mlerus wieder eingriff und von den Römern im Jahre 1046 mit dem Patriziat auch das Recht übertragen erhielt, fortan den apostolischen Stuhl zu besetzen (Zöppfel, Die Papstwahlen, Göttingen 1872, S. 75; Steindorff, Jahrb. d. deutschen Reichs unter Heinrich III., Leipzig 1871, 1, 317. 430. 506 und 2, 468 ff.).

Nach dem Tode Heinrichs III., während ein unmündiger Knabe (Heinrich IV.) an 50 der Spitze des deutschen Reiches stand, erachtete es die in Rom tenangebende Reformpartei an der Zeit, nunmehr die kirchliche Wahlfreiheit für den römischen Stuhl zur Geltung zu bringen. Dies geschah durch das auf der römischen Synode von 1059 unter Nikolaus II. erlassene Wahldekret, an welches sich, da es in zwei verschiedenen Fassungen, einer sog. päpstlichen Fassung, jetzt am besten bei Schaeffer-Weidvorst, Die Neuordnung der 55 Papstwahl durch Nikolaus II., Straßburg 1879, S. 14, und einer kaiserlichen, a. a. O. S. 32, vorliegt, eine umfangreiche Litteratur angeschlossen hat (vgl. Friedberg, RM. 5. Aufl. S. 168; Grauert, Hifter. Jahrb. 19 (1898), S. 827. Nach der herrschenden Ansicht, welche die erstgedachte Fassung im wesentlichen für die authentische hält, soll danach 1. die Wahl in die Hand der Kardinalbischöfe gelegt und zu dieser die Zuziehung der übrigen 60 Kardinalkleriker angeordnet, dagegen dem sonstigen Mlerus und dem Volk zu der so er-



folgten Einigung bloß ein Recht der Zustimmung belassen worden sein, während Grauert mit mehr Recht die Vorschlagung der Kandidaten den Kardinalbischofen und die eigentliche Wahl diesen und den Kardinalkardinälen gemeinsam zuweist, auf Grund davon für die Regel die Inmantation mit dem Purpurmantel als symbolische Invektive angesehen, und dem übrigen Klerus und Volk nur eine rechtlich nicht relevante Allusion angeschlossen. 2. Soll dem König und seinen Nachfolgern, welche dieses Privilegium seit römischen Stuhl persönlich erhalten haben, das Recht der Bestätigung der gewählten Wahl gebühren, nach anderen, so namentlich Grauert, dagegen bloß ein Veto gegen nicht annehmbare Personen vor der Wahl eingeräumt werden sein. Jedenfalls steht so viel fest, daß das Vorrecht der Kardinalbischofe und das dem König eingeräumte Recht in der folgenden Zeit nicht zur dauernden Verwirklichung gekommen ist. Wie das Wahlrecht Nikolaus' II. den Zweck hatte, gewisse bei seiner Wahl vorgekommene Unregelmäßigkeiten — er war namentlich ohne Mitwirkung des Königs gewählt — nachträglich zu regularisieren, so hat im folgenden Jahrhundert Alexander III. aus Anlaß seiner zwischaltigen Wahl, auf der Verordnung von 1059 und der bisherigen Praxis weiter bauend, auf dem dritten lateranensischen Konzil von 1179 (c. 6 X. de elect. I, 6), indem er den Verfall des kaiserlichen Rechtes und des Anteils des Klerus und Volkes, sowie die alleinige Wahlberechtigung der Kardinalen stillschweigend voraussetzt, angeordnet, daß nur derjenige, welcher zwei Drittel der Stimmen aller Kardinalen bei der Wahl erlangt habe, als rechtmäßig gewählter Papst — und zwar ohne jede Einwendung — gelten solle. An diese Bestimmung, welche noch die Grundlage des heutigen Rechtes bildet, schließen sich die weiteren Verordnungen des zweiten Konzils von Lyon von 1274, c. 3 in VI. de elect. I, 6, und von Clemens V. (ab zu Vienne 1311?), c. 2 de elect. in Clem. I, 3 (beide über das Konklave) an. Zu diesen traten später noch die Konstitutionen Clemens' VI. von 1351, Magn. bull. I, 258, Julius' II. von 1505, l. e. p. 166, Pius' IV. von 1562, l. e. 2, 97, Gregors' XV., Aeterni patris von 1621 mit dem Ceremoniale in electione Romani pontificis observandum von demselben Jahr, l. e. 3, 111. 454. 465, Urbans VIII. von 1626, l. e. 1, 95 und Clemens' XII. von 1732, l. e. 13, 302.

I. Geltendes Recht. 1. Das Konklave. Nach dem Tode des Papstes sind die ersten 10 Tage zur Besorgung der Totenfeier und zur Vorbereitung der Wahl, namentlich zur Einrichtung des Konklaves, zu verwenden. Zugleich dient diese Frist dazu, den auswärtigen Kardinalen das Eintreffen in Rom behufs ihrer Beteiligung an der Wahl zu ermöglichen. Das Konklave, ein Raum, in welchem die Kardinalen unter Bewachung und Abschließung von der Außenwelt die Wahl vornehmen müssen und welchen sie vor Beendigung der letzteren nicht verlassen dürfen, wird gewöhnlich in einem der päpstlichen Paläste (jetzt dem Vatikan) hergerichtet und umfaßt eine Kapelle (für die Wahlhandlung), sowie damit zusammenhängende Säle, in denen die Zellen zum Wohnen für die Kardinalen und die Konklavisten aufgezimmert werden. Die letzteren sind diejenigen Personen, welche mit den Kardinalen in das Konklave einzuziehen haben, wie die Diener derselben, zwei Ärzte, ein Beichtvater, zwei Barbieri, zwei Maurer und Zimmerleute u. i. w. Am 11. Tage nach einem feierlichen Gedächtnis beziehen die Kardinalen und die Konklavisten den Raum. Hierauf werden zunächst die Konstitutionen über die Papstwahl verlesen und von den Kardinalen beschworen, auch die Konklavisten vereidigt. Am Abend müssen alle nichtberechtigten Personen das Konklave verlassen und nimmend werden die Zugänge mit Ausnahme eines einzigen, durch welchen auch die Speisen für die Personen im Konklave täglich zugestellt werden und welcher streng bewacht wird, vermauert.

II. Die Wahl. Zur Vornahme der Wahl sind ausschließlich diejenigen Kardinalen berechtigt, welche die Diakonatswürde besitzen. Eine gegen einen solchen verhängte Exkommunikation, Suspension oder das Interdikt beseitigt das Wahlrecht nicht. Abwesende können weder brieflich noch durch einen Vertreter ihre Stimme abgeben.

Passiv wählbar ist jeder katholische, nicht in Keterei verfallene, mündliche Obrist, auch ein Laie. Seit Urban VI. (1378–1389), früher Erzbischof von Bari, ist aber ohne Ausnahme nur ein Kardinal gewählt worden. (Vgl. auch Berthelet, Müß. der Papst ein Italiäner sein?, Leipzig 1891.) Über das Recht gewisser Staaten, einen Kardinal für passiv wahlunfähig zu erklären (Exclusiva) s. den Art. Bd V S. 687. Dort ist nachzutragen, daß bei der Wahl Pius X. Herrsch zu Ununten des Kardinals Rampolla von diesem Rechte Gebrauch gemacht hat, und daß, Zeitungsnachrichten zufolge, wegen Abschaffung des Veto-Rechtes an der Kurie Verhandlungen stattgefunden haben.

Was die Wahl selbst betrifft, so ist zunächst die Aufstellung von Wahlkapitulationen bei Strafe der Nichtigkeit verboten. Jeder anwesende Kardinal ist verpflichtet, bei Vermeidung der Exkommunikation sich an der Wahlhandlung, welche bis zur Erreichung eines Resultates täglich zweimal, vormittags und Nachmittags, vorzunehmen ist, zu beteiligen.

- 5 Von Kranken, welche ihre Zellen nicht verlassen können, wird nöthigenfalls ihre Stimme durch eigens dazu mittelst Los gewählte Kardinäle (infirmarii) eingelebt.
- Die allein zulässigen Arten der Wahl sind a) die *electio quasi per inspirationem*, d. h. modern gesprochen die Wahl durch Akklamation, b) die *electio per compromissum*, darin bestehend, daß die Kardinäle einstimmig einer bestimmten Anzahl ihrer Kollegen (mindestens zweien) die Befugnis, statt der Gesamtheit den Papst zu wählen, übertragen und diesen des Näheren das dabei zu beobachtende Verfahren, z. B. ob Einstimmigkeit oder bloße Majorität erforderlich sein soll, vorschreiben, wobei aber keine ungesetzlichen Formen, wie z. B. Wahl durch Los festgesetzt werden dürfen, c) die *electio per scrutinium* (diejenige, welche thatsächlich am häufigsten vorgekommen ist),
- 15 die Wahl durch Stimmzettel. Bei dieser haben sämtliche Wähler den Namen ihres Kandidaten auf einen der besonders eingerichteten, mit Vordruck versehenen und verschließbaren Stimmzettel (*schedula*) zu schreiben und nacheinander in den auf dem Altar befindlichen Kelch angesichts der drei gewählten Skrutatoren zu legen. Darauf erfolgt zunächst die Zählung der abgegebenen Stimmzettel. Stimmt ihre Zahl nicht mit der der anwesenden
- 20 Kardinäle überein, so muß das Skrutinium abgebrochen werden, und die Zettel werden verbrannt. Andernfalls wird das Resultat der Abstimmung zusammengestellt und die Wahl ist beendet, wenn dabei ein Kandidat mehr als die erforderliche Zweidrittel-Majorität erhalten hat. Für den Fall, daß er aber nur gerade eine solche erlangt hat, muß noch zunächst durch Eröffnung seines Zettels festgestellt werden, ob er sich auch nicht
- 25 selbst, was verboten ist und die Wahl nichtig macht, seine Stimme gegeben hat. Stimmzettel, welche die Namen mehrerer Kandidaten enthalten, sind nichtig und werden nicht mitgezählt.

Ergiebt das Skrutinium nicht die vorgeschriebene Majorität für einen der Kandidaten, so tritt noch ein eigentümliches Verfahren ein, der sog. *accessus*, ein, um zu versuchen,

30 ob nicht ein Teil der Wähler seinen Kandidaten fallen läßt und sich für einen der anderen erklärt. Das Wesen des *Accessus* besteht darin, daß er eine Nachtragsabstimmung zu dem ersten Skrutinium bildet, d. h. die in dem letzteren abgegebenen Vota bleiben für das Wahlresultat gültig und die Stimmen im *Access* werden ihnen zugezählt. Damit aber bei diesem Verfahren ein Resultat erreicht, andererseits aber die Stimme des einzelnen

35 Wählers nicht doppelt für seinen Kandidaten gezählt wird, bestehen folgende Bestimmungen über den *Access*. Niemand darf dem Kandidaten, welchen er schon im Skrutinium gewählt hat, im *Access* wieder seine Stimme geben, er kann aber an demselben dadurch festhalten, daß er auf seinen Zettel schreibt: *Accedo nemini*. Niemand kann im *Access* eine Stimme erhalten, auf den nicht schon im Skrutinium eine solche gefallen ist. Führt

40 der *Access* zu keinem Resultate, so hört der ganze Wahlact auf und es muß in der nächsten Wahlversammlung von neuem mit dem Skrutinium begonnen werden. Ein mehrmaliger *Access* ist unzulässig.

III. Annahme der Wahl, Konsekration und Krönung des Papstes.

Der gewählte Kandidat wird nach Feststellung des Wahlresultates feierlich befragt, ob er

45 die Wahl annimmt. Mit der Acceptation erlangt er alle päpstlichen Jurisdiktionsrechte, also das päpstliche Amt. Gleichzeitig erklärt er gemäß einer seit dem 11. Jahrhundert feststehenden Sitte, welchen Namen er statt seines bisherigen als Papst führen will. Darauf wird der Gewählte mit den päpstlichen Gewändern bekleidet und empfängt nun die erste Adoration der Kardinäle. Während dessen ist die Klausur des Konklaves beseitigt worden und der erste Kardinaldiakon verkündet nunmehr dem Volk: *Annuncio vobis*

50 *gaudium magnum, papam habemus Eminentissimum et Reverendissimum dominum . . . qui sibi imposuit nomen . . .* Am Nachmittag desselben Tages erfolgt zuerst in der Sixtinischen Kapelle und dann in der Peterskirche die zweite und dritte, und zwar öffentliche Adoration der Kardinäle.

55 Hat der Gewählte noch nicht die Bischofsweihe, sondern nur einen der unteren Weisegrade, so hat er sich die ihm noch fehlenden ordines bis zur Priesterweihe einschließlich seitens eines der Kardinalbischofe geben zu lassen. Die bischöfliche Konsekration, welche früher mit der Krönung zusammen vorgenommen wurde, erfolgt jetzt gewöhnlich vor derselben an einem Sonn- oder Festtage. Vollzogen wird sie von dem Dekan des

60 Kardinalkollegiums. War der Gewählte schon Bischof, so tritt an Stelle der Konsekration

eine bloße Benediction. Nach der Konsekration oder Benediction erfolgt dann die Ansetzung mit dem Tricregnum (s. d. Art. „Pavir“ Z. 663, 13) in der Bezeichnung und darauf an einem anderen Tage die Ansetzungnahme des Laterans, il possesso, über die Bedeutung dieser Akte im Mittelalter vgl. Zöpffel a. a. O. Z. 185 ff., aber die Fortdauerung insbesondere noch desselben Abhandl. in ZMH 12, 1 ff.).

Eine andere Bezeugung des päpstlichen Stuhles als durch Wahl d. a. v. a. a. a. kann das jetzige positive Recht der katholischen Kirche nicht, insbesondere gilt es nicht, als unstatthaft, daß sich der regierende Papst seinen Nachfolger selbst wählt, (eb. 11 ff.). artige Versuche mehrfach (s. Hinrichs, Kirchenrecht I, 227 und 292) in neueren Jahrhunderten vorgekommen sind. Vgl. Helder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste, Freiburg 1892; derselbe im Archiv f. N. M. 72 (1894) Z. 109 ff., 76 (1896) S. 352 ff., im Katholik 1895, 2, 385 ff.; Hölthel, im Archiv f. N. M. 74 (1896) S. 329 ff., 77 (1897) S. 111 ff. Daß die Päpste das geltende Recht in dieser Richtung zu ändern vermögen, kann kaum bezweifelt werden, und es erscheint nur fraglich, ob diese Abänderung durch die konfluente Handlung der Ernennung des Nachfolgers aufheben kann. (F. Hinrichs \*) Zehling.

**Papyrus und Papyri.** — G. Adolf Teichmann, Art. „Papyrus“ in Encyclopaedia Biblica, Vol. III, col. 3556—3563 (dieser Artikel ist im folgenden benutzt). Für die Einführung in das Studium der Papyri vorzüglich geeignet ist die kleine Schrift von Ulrich Wilden, Die griechischen Papyrusurkunden, Berlin 1897; auch der Vortrag desselben Gelehrten: Der heutige Stand der Papyrusforschung, Neue Jahrb. für das klass. Altertum etc., 1901, 677—691. Hauptächlich juristischen Interesses dient Otto Gradenwitz, Einführung in die Papyruskunde I, Lpz. 1900. — Für die Paläographie: Frederic G. Kenyon, The Palaeography of Greek Papyri, Oxford 1899; U. Wilden, Tafeln zur älteren griechischen Paläographie etc., Lpz. 1891; C. Weßeln, Papyrorum Scripturae Graecae Specimina Isagogica, Lpz. 1900; E. M. Thompson, Handbook of Greek and Latin palaeography, London 1893. Die Publikationen der Papyri und die umfangreiche Literatur, die hier unmittelbar aufgeführt werden kann, verzeichnet am sorgfältigsten: Paul Fierck, Bericht über die ältere Papyrusliteratur, Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft Bd 98 (1898) III, 135—186, und Die Papyrusliteratur von den 70er Jahren bis 1898, ebenda III (1899) III, 244—311. Alles weitere findet man in der Zeitschrift Archiv für Papyrusforschung u. verwandte Gebiete“ herausg. von Ulrich Wilden (Leipzig, B. G. Teubner) 1900 ff. Vgl. auch Studien zur Paläographie und Papyruskunde, herausg. von C. Weßeln, Leipzig 1897, und besonders die eingehenden Jahresberichte von F. G. Kenyon in dem zu London jährlich erscheinenden Archaeological Report des Egypt Exploration Fund, das in der Revue des Etudes Grecques zuerst 1901 erschienene Bulletin Papyrologique von Zennet de Ricci und das im Musée Belge zuerst 1902 erschienene Bulletin Papyrologique von Ric. Hölthel. Für die Bibelforschung versuchte die Papyri fruchtbar zu machen G. A. Teichmann, Bibelstudien . . ., Marburg 1895 und Neue Bibelstudien . . ., Marburg 1897; beide Schriften sind von Alexander Griese in einem Band ins Englische überetzt: Bible Studies, Contributions chiefly from Papyri and Inscriptions to the history of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity, Edinburgh 1901. Weitere ähnliche Studien publizierte James Hope Moulton, Grammatical Notes from the Papyri, Classical Review vol. XV (1901), 31—38, und Notes from the Papyri I—III, The Expositor, April 1901, Febr. und Dez. 1903. Vgl. auch G. Adolf Teichmann, Die irradiale Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben, Wien 1898. — Weitere ausgewählte Literatur ist im Texte citiert.

Inhalt: 1. Das Wort „Papyrus“. 2. Die Papyruspflanze. 3. Der Papyrus als Schreibstoff. 4. Erwähnungen des Papyrus in der Bibel. 5. Die neueren Papyruskunde und ihre allgemeine wissenschaftliche Bedeutung. 6. Die direkte Bedeutung der Papyri. 7. Die indirekte Bedeutung der Papyri. 8. Die Erforschung der Bibel und des christlichen Altertums. 9. Die indirekte Bedeutung der Papyri für die Erforschung der Bibel und des christlichen Altertums.

1. Die Etymologie des Wortes „Papyrus“ ist noch nicht überliefert (Heller, Einführung, 41). P. de Lagarde (Mitteilungen 2, 260) hat die Araa anzufragen, ob „Papyrus“ das aus Bura am Menzaleh-See stammende Subulat sei, wobei pa der ägyptische Artikel wäre. Wir notieren diese wie die unten erwähnte Vermutung Mendes, ohne selbst Stellung zu der Frage nehmen zu können. Ist sie richtig, so wäre das Wort „Papyrus“ ähnlich entstanden, wie das wohl jüngere Wort „Pergament“, mit das y wäre lang, wie auch die antiken Dichter das Wort betonen (Heller 41): Papyrus, nicht Papyrus. Über die Aussprache des Wortes äußert sich W. Grenier in der Revue zur Allgem. Zeitung 1901 Nr. 216 ähnlich: „Zwar hat der Dichter Antivares von Ithaca Ionike in einem Epigramm die zweite Silbe kurz gebraucht in der Anthologie der Biaker

Handschrift VI, 219), aber lang ist sie in den anafrentischen Liedern, und überall in der lateinischen Dichtung, woraus sich für uns ergibt, daß der Ton auf die Mittelsilbe zu legen und also Papyrus zu sprechen ist.“ — In einem Zusatz zu unserem Artikel „Papyri“ in der *Encyclopaedia Biblica* spricht sich W. Marx [Wüller] für die zuerst von Bendi (Zeitschr. für ägypt. Sprache und Altertumskunde 1892, 64) vertretene Etymologie aus, die von der salmudischen Schreibung  $\text{p-p-y-r}$  ausgeht:  $\text{pa-p-yör}$  = die zu dem Fluß in Beziehung stehende Sache, die Flußpflanze.

2. Die Papyrusstaude (*Cyperus papyrus* L., *Papyrus Antiquorum* Willd.) kommt heute außer in Ägypten (B. de Montfaucon, *Dissertation sur la plante* 10 *appellée Papyrus, Mémoires de l'Acad. royale des Inscriptions et Belles Lettres*, T. VI, Paris 1729, 592 ff.; Franz Voenig, *Die Pflanzen im alten Ägypten*, ihre Heimat, Geschichte, Kultur, Leipzig 1886, 71 ff.) auch in Sizilien vor, besonders bei Syrakus, aber auch am Trasimener See (J. Hoskyns-Abraham, *The papyrus in Europe*, *The Academy* 19. March 1887, Nr. 776 [Reife<sup>2</sup> 40]). Wohl in den meisten botanischen 15 Gärten wird sie kultiviert, z. B. in Berlin (briefliche Mitteilung der Direktion vom 20. Okt. 1902), Bonn-Poppelsdorf (desgl. 17. Okt. 1902), Breslau (desgl. 21. Okt. 1902), Heidelberg (mündliche Mitteilung der Direktion). Käuflich zu beziehen ist die Pflanze von der Firma J. C. Schmidt in Erfurt, die uns am 18. Oktober 1902 schrieb: „*Cyperus Papyrus* hat sich als schnellwachsende und dekorative Pflanze für größere Wasserparteen, Aquarien u. bewährt. Im Freien gedeiht sie hier nur im Sommer und nur in geschützter warmer Lage. Die Vermehrung geschieht durch Ausfaat oder Blattquirle; 20 letztere werden um ungefähr die Hälfte ihrer Länge geschnitten und ins Wasser gelegt.“ Gute Abbildungen der Staude finden sich z. B. in *Encyclopaedia Biblica* III, 3557 und in Guthe's Kurzem Bibelwörterbuch 502. Am letztgenannten Ort giebt A. Wiedemann folgende Beschreibung der Staude: „Eine in niedrigem Wasser wachsende Sumpfpflanze mit fast armdicker querliegender Wurzel mit vielen nach unten laufenden Wurzelsäfern, mehreren nackten, graden, dreieckigen, 10—18' langen Schäften mit feuchtem Blatt (daher 25 der hebr. Name von *gāmā* trinken, schlürfen und Lucan IV, 136 *bibula papyrus*), oben eine Blumenhülle mit pinselartigen Büscheln.“

3. Der Gebrauch des Papyrus als Schreibstoffes ist uralte. Nach Kenyon (*The Palaeography of Greek Papyri* 11) ist der älteste uns erhaltene beschriebene Papyrus ein Blatt mit Rechnungen aus der Regierungszeit des Königs Usia von Ägypten, der unge- 30 fähr 3580—3536 vor Christus anzusehen ist. Seit diesen grauen Zeiten bis tief in die Tage der arabischen Okkupation Ägyptens ist der Papyrus recht eigentlich der klassische Schreibstoff des Vorderlandes am Nil. Er ist, obwohl dem oberflächlichen Blick zerbrechlich und vergänglich erscheinend, tatsächlich so unverwundlich wie die Pyramiden und Obelisken, und dieser großartigen Widerstandsfähigkeit der Papyri verdankt das alte Ägypten zum guten Teil seine Wiederauferstehung in unserer Zeit.

Über die Herstellung der Papyrus-Blätter liest man häufig falsche Angaben. Nach Gregory (*Textkritik des Neuen Testaments* I, Leipzig 1900, 7) schreibt, sie würden aus dem „Rasi“ der Papyrusstaude hergestellt. Das ist nicht richtig. Wir besitzen eine Beschreibung der Fabrikation vom älteren Plinius, *Nat. Hist.* 13, 11—13 (popularisiert 40 ist diese Beschreibung durch Georg Ebers in seinem Kaiser Hadrian. Vgl. auch Ebers, *The Writing Material of Antiquity*, *Cosmopolitan Magazine*, New-York, November 15 1893; [Reife<sup>2</sup> 40]), deren Verständnis durch die technische Untersuchung der erhaltenen Papyri gefördert wird. Kenyon (*The Palaeography* 15) giebt danach folgendes an: Das Blatt des Schafes der Papyrusstaude wurde in dünne Streifen zerschnitten, die zur Form eines Schreibblattes vertikal nebeneinander gelegt wurden. Darüber wurde eine horizontale laufende Querschicht derselben Streifen gelegt. Beide Lagen wurden durch 50 Klebstoff aneinander geleimt, wobei das Mißwasser eine gewisse Rolle spielte. Die so gewonnenen Blätter wurden gepreßt, in der Sonne getrocknet und von etwaigen Unebenheiten durch Politur befreit. Dann war das Blatt zum Gebrauche fertig.

Noch heute werden Papyrusblätter in ähnlicher Weise hergestellt. Adalbert Merz lernte (nach mündlicher Mitteilung) im Herbst 1902 in Sizilien eine Dame kennen, 55 welche die Fabrikation der Papyrusblätter von ihrem Vater erlernt hatte und diese Kunst gelegentlich wohl auch ausübte.

Die Größe des einzelnen Papyrus-Blattes ist, was man nie hätte bezweifeln sollen, nicht konstant. Kenyon (*The Palaeography* 16f.) hat einige Maße zusammengestellt. Für die meisten nichtliterarischen Schriftstücke (Briefe, Rechnungen, Züttungen u. s. w.) 60 genügte ein einzelnes Blatt; für längere Texte, besonders für die literarischen, wurden

die nötigen Blätter zu einer Rolle zusammengeliebt (Kaba. Kanta 17 n.). Die Papyrus-Rolle ist die klassische Form der antiken Literaturwerke gewesen. Ein großes Fragment einer Papyrusrolle ist in den Leipziger Papyrusfragmenten erhalten. Man schreibt gewöhnlich auf diejenige Seite des Blattes, bei welcher die Fasern vertikal laufen (Recto, die Rückseite (Verso) wurde nur ausnahmsweise benutzt (M. Wilden, Recto etc. Verso, Hermes XXII [1887] 487 ff.). Tragt ein Papyrusblatt auf beiden Seiten Schrift von verschiedenen Händen, so ist im allgemeinen anzunehmen, daß die Schrift des Recto die frühere ist. Nur in Ausnahmefällen wurden die Blätter einer Papyrus-Rolle doppelseitig beschrieben; Nestle (Einführung<sup>2</sup> 11) erinnert an Aes. No. 5, 1 *ἡ δὲ ὁμοῦ ἡ ἀντιθέτου ὁμοῦ καὶ ὁμοῦ*, wo einige Textzeugen *ἡ δὲ ὁμοῦ* oder *ἡ ἀντιθέτου ὁμοῦ* lesen. Neben der Rolle finden wir in den letzten Jahrhunderten des Altertums aber auch das Papyrus-Buch, den *Koder*, der schließlich über die Rolle den Sieg davon getragen hat. Es ist nicht richtig, daß erst das Pergament den Übergang von der Rolle zum Koder mit sich gebracht habe. Nur einige Beispiele: Das Britische Museum besitzt das Fragment eines *Mias-Koder* auf Papyrus wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. (Meyn, The Palaeography 25. Dort finden sich noch andere Beispiele; unter den *Cyrrhynchos-Papyri* ist ein Blatt aus einem Koder der Evangelien oder des NT mit Mt 1, 1–9. 12. 11–20 aus dem 3. Jahrhundert, außerdem andere biblische Koderfragmente; die Heidelberger Universitäts-Bibliothek besitzt 27 Papyrus-Blätter eines alten *Septuaginta-Koder*. Auch das berühmte sogenannte *Vogel-Fragment* von *Cyrrhynchos* stammt aus einem Koder.

4. Bei der großen Bedeutung des Papyrus für das antike Leben ist es nicht auffallend, daß auch die heilige Schrift ihn erwähnt. Die Papyrusstaude ist genannt Mt 8, 11 und Joh 35, 7 <sup>873</sup>, was LXX an erster Stelle durch *πάπυρος* übersetzt. Auch Mt 23, 31 und Joh 19, 6 geben LXX durch *πάπυρος* wieder. Kleine Papyrusstämme sind erwähnt Ex 2, 3 (Aquila übersetzt *παπυροῦς*) und Joh 18, 2. Als Schreibmaterial erwähnt den Papyrus der Verfasser des 2. Johannesbriefes: der Vs. 12 genannte *ζάγρας* dürfte ein Papyrusblatt sein. Wenn ferner 2 Ti 1, 13 der Briefschreiber um *τὰ βιβλία*, besonders aber um *τὰς περιστάρας* bittet, so sind unter den *βιβλία* jedenfalls Papyrusbücher zu verstehen.

Indessen diese wenigen Stellen würden nicht genügen, einen längeren Artikel „Papyri“ in einer theologischen Enzyklopädie zu redigieren. Der Grund, weshalb der Theolog sich heute eingehender mit den Papyri zu beschäftigen hat, liegt in der großen Bedeutung der neueren Papyrusfunde für die Erforschung der Bibel und des Christentums überhaupt. Werfen wir zunächst einen Blick auf diese Kunde und ihre allgemeine wissenschaftliche Bedeutung.

5. Seitdem im Jahre 1778 ein unbekannter europäischer Antiquitätenhändler von ägyptischen Bauern eine Urkundenrolle aus Papyrus vom Jahr 191/92 n. Chr. angekauft und mitgegeben hatte, wie sie etwa 50 andere umfanden und sich an dem aromatischen Dufte des Rauches ergötzen (Wilden, Die griechischen Papyrusurkunden 10, der auch zum Folgenden zu vergleichen ist), hat uns der geheimnisvolle Boden des alten Kulturlandes am Nil eine unüberschbbare Fülle beschriebener Papyri in allen möglichen Sprachen und aus mehreren Jahrtausenden geschenkt. Schon in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts gelangte eine nicht unbedeutende Zahl von Papyri aus Memphis und Teiopolis in Mittelägypten, aus This, Panopolis, Theben, Hieronymus, Elephantine und Syene in Oberägypten in unsere europäischen Museen, zunächst von nicht vielen Gelehrten beachtet, von nur sehr wenigen gelesen und verarbeitet. Dann brachte, von einzelnen Funden anderer Jahre abgesehen, das Jahr 1857 die gewaltige Entdeckung in der mittelägyptischen Provinz El-Faijūm. Namentlich die zahlreichen Trümmer- und Schutthügel nördlich von der Hauptstadt der Provinz Medinet el-Faijūm, die Reste der antiken Stadt *ἡ τῶν Κοζοδείλων πόλις*, wäter *ἡ τῶν Λαγορείων πόλις* genannt, spendeten Hunderte und Tausende der kostbaren Blätter und Blattfragmente. Seit dieser Zeit hat ein großer Fund den anderen abgelöst und wir stehen achtmalig noch recht inmitten einer bedeutenden Entdeckungsperiode. Das Merkmal der ersten Fundgeschichte ist der Umstand, daß die meisten Papyri mit dem Späts aus dem ägyptischen Schutt herausgegraben werden sind. Wie man nach Fundamenten antiker Tempel und nach prähistorischen Scherben grabt, so gräbt man jetzt nach Papyri. Die Tatsache, daß man die meisten Papyri in dem Schutt antiker Stätte findet, giebt einen wertvollen Fingerzeig für ihre allgemeinste Beurteilung. In den Papyrusmähen vom Faijūm, von *Cyrrhynchos-Beheja* u. s. w. haben wir nicht die Reste einiger großen Archive zu sehen,

wie man zuerst wohl glaubte, sondern die Überbleibsel antiker Abfall- und Schuttablagerungsstätten, auf die vor Zeiten ausranierte Aktenbündel öffentlicher und privater Kanzleien, alte zerlesene Bücher und Buchteile und dergleichen geworfen wurden, um ungeachteten künftigen Schicksalen entgegenzuschlummern.

- 5 Die große Masse der Papyri ist nichtliterarischer Art: Rechtsurkunden des aller-  
verschiedensten Inhalts, z. B. Pacht- und Mietverträge, Rechnungen und Quittungen,  
Heiratsverträge und Testamente, Bescheinigungen, Erlasse von Behörden, Anzeigen und  
Strafanträge, Protokolle von Gerichtsverhandlungen, Steuerakten in großer Zahl; dann  
auch Briefe und Briefchen, Schülerhefte, Zaubertexte, Horoskope, Tagebücher und so fort.
- 10 Der Inhalt dieser nichtliterarischen Stücke ist so mannigfaltig, wie das Leben selbst. Die  
griechischen nach vielen Tausenden zählenden Stücke umspannen einen Zeitraum von etwa  
tausend Jahren. Die ältesten reichen in die frühe Ptolemäerzeit zurück, also ins 3. Jahr-  
hundert vor Christus (neuerdings hat man sogar einen griechischen literarischen Papyrus  
des vierten vordrisslichen Jahrhunderts gefunden, „Die Perser“ des Dichters Timotheos,  
15 herausgegeben von U. von Wilamowitz-Moellendorf, Leipzig 1903. Wie F. Blafz, GgM  
1903, 655 mitteilt, denkt B. Grenfell an die Jahre zwischen 330 und 280 vor Chr.  
als Entstehungszeit dieser Handschrift), die jüngsten führen uns tief in die byzantinische  
Zeit. Die ganze wechselvolle Geschichte des griechisierten und romanisierten Ägypten  
in jenem Jahrtausend zieht auf diesen Blättern an unserem Auge vorüber. Was diese  
20 griechischen Urkunden, denen sich demotische, koptische, arabische, lateinische, hebräische,  
persische in größerer Zahl anreihen (wir sehen hier von den uralten hieroglyphi-  
schen Papyri ab), für die Altertumswissenschaft im weitesten Sinne bedeuten, darüber  
sollte eine Meinungsverschiedenheit nicht möglich sein. Sie repräsentieren ein großes  
wiederauferstandenes Stück antiken Lebens. Von Thatbeständen der Vergangenheit legen  
25 sie mit einer Treue, Wärme und Treuerzigkeit Zeugnis ab, wie sie von keinem antiken  
Schriftsteller, ja von den wenigsten antiken Inschriften gerühmt werden kann. Die Über-  
lieferung der antiken Autoren ist immer, auch im besten Falle, eine mittelbare, ist immer  
irgendwie gefälscht und zurechtgemacht. Die Inschriften sind oft kalt und tot, wie der  
Marmor, der sie trägt. Das Papyrusblatt ist etwas viel Lebendigeres: man sieht Hand-  
30 schriften, franse Schriftzüge, man sieht Menschen; man blickt in die intimen Winkel und  
Falten des persönlichen Lebens, für welches die Historie keine Augen und der Historiker  
keine Brille hat. Eine kräftige Welle frischen warmen Blutes werden diese schlichten un-  
scheinbaren Blätter vor allem der Rechtsgeschichte zuführen, aber auch der Kulturgeschichte  
überhaupt und ganz besonders der Sprachgeschichte. Und es sei die vielen paradox vor-  
35 kommende Meinung hier ausgesprochen, daß die unliterarischen Papyri für die große  
historische Forschung einen höheren Wert besitzen, als die literarischen. Gewiß, wir wollen  
uns freuen, wenn der Boden Ägyptens uns antike Bücher und Bücherreste schenkt, namentlich  
wenn er verlorene Schätze der Literatur uns finden läßt. Aber der eigentliche wissen-  
schaftliche Schatz im Acker der ägyptischen Bauern ist nicht das Stück antiker Kunst und  
40 Litteratur, das in ihm ruht, sondern das Stück antiken Lebens, antiker Wirklichkeit, greif-  
barer Wirklichkeit, das hier seiner Wiederbelebung harret. Es ist deshalb zu bedauern, daß  
man jeden Fegen eines antiken Buches wie eine Heiligenreliquie behandelt, sofort sakramentiert  
und publiziert, und wäre es auch nur ein Stück eines der mit Recht vergessenen Schreiber-  
ten, daß man dagegen die nichtliterarischen Stücke oft nur teilweise veröffentlicht. Ein einziger  
45 trivialer Mietvertrag z. B. kann eine Sprachform enthalten, die das lang gesuchte Mittel-  
glied zwischen einer Form der beginnenden *zōwī* und einer daraus entwickelten Form  
eines neugriechischen Dialektes bezeichnet. Was der für bestimmte Gebiete interessierte  
Herausgeber vielleicht als „unwichtig“ unterdrückt, das kann für ein anderes Auge eine  
unschätzbare Entdeckung bedeuten.

- 50 Nahe verwandt mit den Papyri sind ihrer Art und wissenschaftlichen Bedeutung nach  
die massenhaften beschriebenen Thonscherben, die Ostraka. Die wichtigsten Editionen:  
U. Wilden, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien, 2 Bde, Leipzig 1899 (vgl.  
TbLZ XXVI, 1901, 65 ff.) und W. E. Crum, Coptic Ostraca from the Collections  
of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others, London 1902.
- 55 Noch ein kurzes Wort über die Papyruspublikationen. Ihre Zahl ist Legion. Man  
findet sie in den im Literaturverzeichnis genannten Werken genau zusammengestellt. Sie  
sind benannt entweder nach den Aufbewahrungsorten (z. B. Berliner Urkunden, Londoner  
Papyri, Genfer, Heidelberger, Straßburger u. Papyri), oder nach den Besitzern (z. B.  
Papyri des Erzherzogs Rainer, Amherst-Papyri), oder nach den Fundorten (z. B. Oxy-  
60 rhynchus-Papyri, Tebtunis-Papyri). Die letztere Methode ist wissenschaftlich zweifellos

die beste und wird überall da durchführbar sein, wo großer Bedarf von Papyri an einem Ort gefunden und zusammengehalten werden muß; und dem sollte man beim Citieren eines einzelnen Papyrus niemals vergessen, Teil und Ort von Abfassung anzugeben; was diese Texte zu so vorzüglichen Quellen macht, insofern man bedenkt den Umstand, daß sie zum großen Teil bis auf Jahr und Tag datiert sind und auch ihre Provenienz fast immer feststeht. Einer späteren Zukunft bleibt es vorbehalten, ein Corpus oder mehrere Corpora Papyrorum zu schaffen; einwenden ist die Abfassung des Ertrags der noch lange nicht zum Zustand gekommenen Entdeckung unmöglich.

6. a) Es ist bei der herrschenden Überdätzung des Literarischen nicht zu fallend, daß die theologische Forschung sich vor allem durch die Fragmente aus biblischen und altchristlichen Büchern bereichert gefühlt hat. Und es ist gewiß richtig, daß wir alle Ursache haben, für die Erweiterung unseres Vorrates an Quellen und Werkzeugen aus der ehrwürdigen Urzeit unseres Glaubens dankbar zu sein. Die wichtigsten wenigstens der griechischen Fragmente seien hier kurz zusammengestellt. Verzeichnisse geben auch C. Sabablin (Griechische Papyri, Centralblatt für Bibliotheksweisen XIV 1 ff.) und A. W. Meyen (The Palaeography 131 ff.).

#### A. Septuaginta.

1. Gen 11, 17, British Museum Pap. 212;
2. Gen-Fragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien (auch der vierte Band der Tyrhynchos-Papyri wird ein Gen-Fragment bringen);
3. Ps 10 (11), 2—18 (19), 6 und 20 (21), 11—31 (35), 6, British Museum, Papyrus 37;
4. Ps 11 (12), 7—14 (15) 1, British Museum, Papyrus 230;
5. Ps 39 (40), 16—40 (41), 1, Berliner Museum;
6. Fragmente der Ps 5, 108, 118, 135, 138—140 in den Amberst Papyri Nr. 5, 6;
7. Ps-Fragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien (auch der Louvre und die Nationalbibliothek zu Paris besitzen Psalmenfragmente auf Papyrus, die noch nicht ediert sind);
- 7<sup>a</sup>. Ps 30—55, Fragment einer Rolle, Leipziger Universitätsbibliothek, herausg. von C. F. Henrici (Beiträge zur Gesch. und Erklärung des NT IV) Leipzig 1903;
8. Hi 1, 21—22 und 2, 3 in den Amberst Papyri Nr. 1;
9. Job 1, 6—9, Oxford, Bodleiana MSG g. 1 (P);
10. Job 38, 3—5, 13—16, Sammlung Erzherzog Rainer, Inv. Nr. 8021 (Jübrer Nr. 536);
11. Ez 5, 12—6, 3 mit den diakritischen Zeichen des Origenes, Oxford Bodl. MSG d. 1 (P);
12. Zach 4—14 und Mal 1—4, 27 doppelseitig beschriebene Blätter, früher im Besitz von Theodor Graf, jetzt in der Heidelberger Universitätsbibliothek (dieselben werden von dem Verfasser dieses Artikels ediert in den „Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung“ I, Heidelberg 1904).

#### B. Septuaginta und Aquila.

13. Gen 1, 1—5, Amberst-Papyri Nr. 3e.

#### C. Judaica.

14. Mehrere Fragmente zur Geschichte des ägyptischen Judentums, in Berlin, Paris, London, Gizeh und bei den Tyrhynchos-Papyri, siehe Tobz XXIII (1898) 602ff;
15. Philo-Fragmente der Pariser Nationalbibliothek (Meyen, The Palaeography 145 verzeichnet sie als Besitz des Museums von Gizeh).

#### D. Neues Testament.

- (Die von Meyen, The Palaeography 132 genannten Fragmente Mt 15, 12—16, 18; Mc 15, 29—38; Jo 1, 29 sind keine Papyrus, sondern Pergamentblätter. Pergamentfragmente finden sich häufig zusammen mit Papyri. Ein Evangelienbuch auf Papyrus besaß die S. Markus-Bibliothek in Venedig, siehe Sabablin Nr. 166.)
16. Mt 1, 1—9, 12, 14—20, Tyrhynchos-Papyri Nr. 2;
  - 16<sup>a</sup>. Mt 1 und 2, Tyrhynchos-Papyri Nr. 101;
  17. Mt-Fragmente der Pariser Nationalbibliothek am Ende des Pils-Papyrus;
  18. Mt-Fragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien;
  19. Lc 5, 30—6, 4, Pariser Nationalbibliothek am Ende des Pils-Papyrus;
  20. Lc 7, 36—43 und 10, 38—42, Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien, Inventar-Nr. 8021 (Jübrer Nr. 539);

21. Jo 1, 23—31 u. 33—41 und 20, 11—17 u. 19—25, Oxyrhynchos-Papyri Nr. 208;  
 22. Evangelienfragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien, f. Häberlin  
 Nr. 168 a und b;  
 23. Mō 1, 1—7, Oxyrhynchos-Papyri Nr. 209;  
 24. 1 Ro 1, 17—20; 6, 13—18; 7, 3. 4. 10—14, Kiev, Bibliothek des Bischofs  
 Porfiri Uspensky;  
 25. 1 Ro 1, 25—27; 2, 6—8; 3, 8—10 und 20, Sinai;  
 26. Hbr 1, 1, Amberst-Papyri 3 b (der Louvre zu Paris besitzt ein noch nicht ediertes  
 Fragment der Judasepistel, der vierte Band der Oxyrhynchos-Papyri wird ein großes  
 10 Fragment der Hebräerepistel bringen);  
 26<sup>a</sup>. 1 Jo 1, 11—17, Oxyrhynchos-Papyri Nr. 402;  
 27. Amulett enthaltend Stellen aus LXX Psalm 90 (91), Mō 12 und Ev. Jo 2,  
 Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien, Inventar-Nr. 8032 (Führer Nr. 528).  
 E. Sonstige altchristliche literarische Texte.  
 15 28. Fragmente eines außerkanonischen Evangeliums (?), Sammlung des Erzherzogs  
 Rainer in Wien: Stücke der Erzählung von der Verleugnung Jesu. Eine eingehende  
 Neuuntersuchung dieses Fragmentes mit genauer Berücksichtigung der massenhaften über  
 dasselbe erschienenen Literatur ist von Professor Dr. Heinrich Müller in Paderborn zu  
 erwarten.  
 20 29. Das sog. Logia-Fragment, Oxyrhynchos-Papyri Nr. 1, auch separat: *Λογια*  
*Ιησου* Sayings of Our Lord from an early Greek Papyrus discovered and  
 edited, with Translation and Commentary by Bernard P. Grenfell and Arthur  
 S. Hunt, London 1897. Auch über dieses Fragment ist eine riesige Literatur erschienen,  
 die aufzuzählen hier zu weit führen würde. Die Aufstellung der durch den Fund gestellten  
 25 Frage würde die uns hier gesteckten Grenzen ebenfalls überschreiten. Aber soviel darf  
 bemerkt werden: die entscheidende Frage ist nicht die nach der Herkunft des Blattes (ob  
 aus dem Ägypter- oder einem anderen nichtkanonischen Evangelium oder einer anderen  
 Schrift), sondern die lediglich aus inneren Gründen zu beantwortende Frage nach der  
 Echtheit der hier überlieferten Jesuworte. — Grenfell und Hunt stellten 1903 die Ver-  
 30 öffentlichung eines zweiten Fragmentes mit Aussprüchen Jesu in Aussicht.  
 30. Fragment eines hebräisch-griechischen Onomasticon sacrum, Heidelberger Uni-  
 versitätsbibliothek (wird von dem Verfasser dieses Art. ediert in den „Veröffentlichungen  
 aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung“ I, Heidelberg 1904);  
 31. Pastor Hermas Sim 2, 7—10 und 4, 2—5, Berliner Museum;  
 35 31<sup>a</sup>. Pastor Hermas Sim 10, 3, 2—4, 1, Oxyrhynchos-Papyri Nr. 404;  
 32. Fragment eines Buches (des Melito von Sardes?) über die Prophetie mit einem  
 Citat aus Pastor Hermas Mand. 11, 9 f. (So erklärt A. Harnack, ZNB 1898, 516—520.  
 Bei Meynen, The Palaeography 137 steht das Fragment als Stück des Pastor Hermas  
 selbst), Oxyrhynchos-Papyri Nr. 5;  
 40 33. Fragment einer gnostischen (valentinianischen?) Schrift, Oxyrhynchos-Papyri  
 Nr. 1, Verso;  
 33<sup>a</sup>. Irenäus adv. Haer. III 9 (griechischer Urtext), Oxyrhynchos-Papyri Nr. 405,  
 nachträglich erkannt von Armitage Robinson, Athenaeum, Okt. 24, 1903;  
 34. Fragmente von Basilios von Cäsarea epp. 5, 6, 293, 150, 2, Berliner Museum;  
 45 35. Fragmente von Gregorios von Nyssa *θεολογία εἰς τὸν τοῦ Μωυσέως βίον*,  
 Berliner Museum;  
 36. Vitae Sanctorum, Paris Musées Nationaux Nr. 7403, 7404, 7405, 7408  
 und Fond du Faoum Nr. 261;  
 37. Theologische Fragmente des British Museum, Papyrus Nr. 455;  
 50 38. Desgl. Nr. 113, beide noch nicht bestimmt;  
 39. Fragmente des Kyrillos von Alexandria de adoratione in spiritu et veri-  
 tate, Dublin;  
 40. Kyrillos-Fragmente der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien;  
 41. Brief eines Patriarchen von Alexandria an die ägyptischen Kirchen mit Citaten  
 55 aus dem Kommentar des Kyrillos zum Jo-Evangelium, British Museum, Papyrus  
 Nr. 729;  
 42. Ascensio Isaiae 2, 4—4, 4, Amberst-Papyri Nr. 1;  
 43. Fragmente der griechischen Baruch-Apokalypse, Oxyrhynchos-Papyri Nr. 403;  
 44. Noch nicht identifiziertes Fragment, Oxyrhynchos-Papyri Nr. 106.  
 60 Dazu kommen mehrere liturgische und homiletische Fragmente.



Bis zur Entdeckung der Papyri hatte man für diejenige Sprache und Form der Griechischen, die in LXX und NT. vorliegen, fast keine gleichzeitigen schriftlichen Denkmäler besaßen. In der griechischen Bibel liegt uns im allgemeinen, sowohl was den Wortschatz, als auch was die Morphologie und nicht selten auch die Syntax betrifft, die Umgangssprache der Mittelmeerwelt vor, nicht die nach strengen Regeln sich künzlich einengende Kunstsprache der dem Trugbild der Massivität nachjagenden Aboloren und Platonen. Diese Umgangssprache, dieses Weltgriechisch trägt die deutlichen Spuren einer noch im Werden verharrenden lebendigen Entwicklung und hebt sich an vielen Punkten charakteristisch von den alten Dialekten, etwa dem klassischen Attisch, ab. Nun gab es zwar auch außerhalb der griechischen Bibel einige andere Denkmäler dieses Spätgriechischen, z. B. Inschriften aus den alten Diadochenreichen, deren Wortschatz namentlich oft überraschende Analogien zu dem

biblischen zeigt. Aber man hatte die Inschriften kaum beachtet. Und so kam es, daß die Meinung nicht nur aufkam, sondern bis auf den heutigen Tag bei vielen noch die herrschende ist, die Bibel oder doch das Neue Testament sei in einem besonderen Griechisch abgefaßt. Man isolierte ein „biblisches“ oder ein „neutestamentliches“ Griechisch. Es ist das Verdienst der neuen Schule, zu denen wir auch die Ostraka und die Inschriften rechnen dürfen, daß sie die griechische Bibel Alten und Neuen Testaments mit einem frischen Kranze gleichzeitiger Texte umrahmen und die *Philologia Sacra* zwingen, sich — im guten Sinne des Wortes — zu verweltlichen.

Nur auf einige Punkte sei hier aufmerksam gemacht. a) Die Papyri ermöglichen ein genaues Verständnis der Tatsache, daß die Septuaginta ein ägyptisches Buch ist. Das konnte man freilich auch vorher wissen, aber erst die neuen Funde schenken die alte ehrwürdige Weltbibel des Diäporajudentums und des ältesten Christentums wirklich ihrer Heimat wieder. Es ist ja fast märchenhaft, daß wir jetzt Hunderte von Blättern im Original besitzen, die genau so alt sind wie das Buch der Siebenzig, und die unter demselben Himmel und in derselben Luft geschrieben sind. Während das heilige Buch draußen in der großen Welt seine providentiellen *fata* erlebte, schlummerten jene Ptolemäer-Papyri in dem trockenen Boden ihrer Heimat, um erst nach zwei Jahrtausenden wieder ans Licht zu kommen und durch ihr schlechtes Zeugnis auch dem Verständnis des heiligen Buches einen Dienst zu leisten. Jede Übersetzung bedeutet ja eine Veränderung. Die Lutherbibel ist eine deutsche Bibel, nicht nur, weil sie äußerlich ins Deutsche übersetzt ist, sondern auch, weil sie durch das deutsche Gemüt ihres genialen Übersetzers nicht hindurchgehen konnte, ohne etwas von seiner Art anzunehmen. So ist auch die Septuaginta nicht bloß eine Gräcisierung, sondern auch eine Ägyptisierung des Alten Testaments. Wenn im hebräischen NT. Gen. 50, 2 ff. von „Ärzten“ erzählt wird, welche die Leiche Jakobs einbalsamierten und die Übersetzer statt dessen „Einbalsamierer“ einsetzen, so haben sie aus den Verhältnissen ihrer Umgebung heraus einen konkreten Einzelsatz hineingetragen: *ἐνταφιασθῆς* war, wie ein Papyrus vom Jahre 99 v. Chr. lehrt, der technische Name des mit der Einbalsamierung in Ägypten betrauten Standes (Deißmann, *Bibelstudien* 117 = *Bible Studies* 120 f.). Über wenn Joel 1, 20 und Iher. 3, 47 „Wasserströme“ durch *ἀρέσεις ὑδάτων* übertragen ist, so liegt hierin dieselbe Ägyptisierung der Vorlage: ein Papyrus vom Jahre 258 v. Chr. lehrt, daß *ἀρεας τοῦ ὑδάτος* der technische Ausdruck für das durch das Öffnen der Nilschleusen bewirkte Loslassen des Wassers ist; die Übersetzer lassen den ägyptischen Leser, der Wasserbäche nicht kennt, an Kanäle denken (ebenda 91 ff. = *Bible Studies* 98 ff.).

b) Die Papyri ermöglichen eine genauere Erforschung der orthographischen Probleme, die dem Herausgeber unserer heiligen Texte gestellt sind. Massenhafte Beispiele bei Deißmann, *Neue Bibelstudien* 9 ff. (= *Bible Studies* 181 ff.) und Moulton, *Grammatical Notes from the Papyri* 31 ff., *Notes from the Papyri* I, 281 u. a.

c) Dasselbe gilt von der Normenlehre, siehe Deißmann, *Neue Bibelstudien* 14 ff. (= *Bible Studies* 186 ff.) und Moulton, *Grammatical Notes* 34 ff., *Notes* I, 281 ff. u. a.

d) Auch die Syntax der biblischen Texte wird durch die Papyri in ein besseres Licht gestellt; siehe Deißmann, *Neue Bibelstudien* 22 ff. (= *Bible Studies* 194 ff.) und Moulton, *Notes* I, 282 u. a. Hier nur ein Beispiel. Vgl. ThLZ XXIII (1898) 630 f. und *MG* VII, 638. Wir kennen aus dem NT. den Gebrauch, ein distributives Verhältnis durch Wiederholung der Grundzahl auszudrücken: καὶ ἡγοῦσθαι αὐτοῖς ἀποστέλλειν δύο δύο Mc 6, 7. Diesen Gebrauch, den noch Blasius in der ersten (nicht mehr in der zweiten) Auflage der Grammatik des Neutest. Griechisch 141 für semitisch erklärt, kann man bis in die vorchristliche Zeit zurückverfolgen: δύο δύο finden wir schon LXX Gen 7, 15 u. öfter. (Winer-Linemann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms 234 verweist sogar auf Aesch. Pers. 981 *μυρία μυρία* = κατὰ μυριάδας). Nach vorwärts reicht die sprachhistorische Linie bis ins Neugriechische. Wir können also eine eigentümliche Spracherscheinung durch zwei Jahrtausende verfolgen: Aeschylus, LXX, NT., Neugriechisch; ein Beleg aus dem Zeitraum zwischen NT. und dem Neugriechischen fehlt aber seither, und Karl Dieterich, der Belege aus den Apophth. Patr. (500 n. Chr.) beibringt (Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache = Byzantinisches Archiv I, Leipzig 1898, 188), vermisst einen Beleg aus Inschriften oder Papyri. Der Oxyrhynchus-Papyrus Nr. 121 (3. Jahrh. n. Chr.) giebt jetzt das missing link: ein gewisser Isidoros schreibt einem Aurelios, er solle die Zweige in Bündel zu je drei Stück binden (*εἶνα* [sic] *δύοις τρία τρία*).

e) Am meisten wird das Verstummen der LXX und des NT.s durch die neuen Funde

bereichert werden. Dieser Punkt ist schon oben VII, 636 nader behandelt worden und braucht deshalb hier nicht weiter ausgeführt zu werden.

f) Nur mit ein paar Worten sei schließlich darauf hingewiesen, daß die Erschließung der Paphri dem Theologen, speziell dem Erforscher des Urchristentums, noch einen anderen als den eben charakterisierten sprachwissenschaftlichen Dienst leistet: sie ist vornehmlich ein gut Teil des Kulturbodens, in den die Samenkeimer der evangelischen Botschaften ausgesät worden sind. Die Menschen aus dem Zeitalter der Völkermigration, aus der *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Ga 1, 1), werden in diesen Blättern vor unseren Augen lebendig, mit ihrer Arbeit und ihrer Sorge, mit ihrer Gottesfurcht und ihrer Gottessehnsucht, insbesondere die Menschen der mittleren und unteren Schicht, an die sich das Evangelium hauptsächlich gewandt und unter denen es seine hauptsächlichsten Erfolge erlangen hat. Wenn der Forscher ein mehr als bloß philologisches Interesse und ein mehr als die bloße Oberfläche der Dinge erkennendes Auge besitzt, wird er vom Studium der Paphri auch nach der kultur- und religionsgeschichtlichen Seite hin bereichert werden. Daß es aber der theologischen Forschung zu gute kommt, wenn der historische Hintergrund der Bibel und des alten Christentums deutlichere Umrisse erhält, das bedarf keines langwierigen Beweises.

Adolf Leisemann.

**Parabolanen.** — Bingham-Griechowius II, 47 ff.; Tillemont, *Mémoires etc.*, Benedic. 1732, XIV, 276 ff.; Suicer, *Thesaurus* s. v.

*Παραβολάροι* „die ihr Leben aufs Spiel setzen“ (vgl. Röm 2, 30) hieß im 5. Jahre hundert eine Korporation in Alexandria, die sich der Krankenpflege widmete. Nach der alten Vermutung Stelbergs wäre sie schon während der Zeit unter Diemphius dem Großen (247—64) gegründet worden, was aber wenig wahrscheinlich ist, da die ersten Nachrichten aus sehr viel späterer Zeit stammen. Die Mitglieder waren mit klerikalen Privilegien ausgestattet; daher drängten sich viele zu dem Amte, um sich dadurch den öffentlichen Lasten zu entziehen; was dem Kaiser Theodosius II. Veranlassung gab, den *honorati* und *curiales* den Eintritt in die Korporation zu verbieten, und die Zahl ihrer Mitglieder auf 500, später auf 600 zu beschränken (Gesetze vom Jahre 416 und 418 im *Codex Theodosianus* XVI 2 de episc. 12. 13). Ihre Ernennung lag in der Hand des Bischofs (nur vorübergehend in der des *Praefectus Augustalis*), und die Parabolanen fühlten sich als seine Leibwache, stets bereit, mit bewaffneter Hand die vermeintlichen Interessen des Episkopats zu vertreten. Bei der Thronbesteigung Cyrills (vgl. Bd IV S. 378), bei der Ermordung Hypatias und auf der Synode von Ephesus 419 (vgl. Bd V S. 613) spielten sie eine wichtige Rolle, die ihren Namen in Verruf brachte. Sie mußten teilweise Alexandria terrorisiert haben. Die angeführten kaiserlichen Gesetze sind wohl durch den Tod der Hypatia veranlaßt.

Den alexandrinischen Parabolanen entsprach in Konstantinopel und anderwärts (z. B. in Ravenna: Agnellus MSL 106, 588) das Kollegium der *Defane*. Vgl. über sie Bd XI S. 36, 23 ff.

H. Achelis.

**Paradies** s. d. M. Eden Bd V S. 158, 25 ff.

**Paraguay.** — Literatur: Gothein, *Der christlich soziale Staat der Jesuiten in Paraguay* 1883; Welter, *Kathol. Kirchenlexikon*; W. Zievers, *Mittel und Südamerika* 1907; (außerdem Konsulatsmitteilungen).

Die Republik Paraguay wurde nach dem mit verderblicher Ausdauer geführten Kriege gegen ihre drei Nachbarstaaten (1865—70) auf den jetzigen Umfang von 253.000 qkm zurückgeführt. Die Bevölkerungszahl (1872 nur 231.000) beträgt nach dem Census von 1899 635.600 Seelen, unter welchen sich 18.300 Fremde befinden. An der Gesamtbevölkerung wiegt das indiansche und Mestizenelement vor. Dies um so natürlicher, da der berühmte Jesuitenstaat, von welchem das heutige Paraguay einen Teil bildete, von 1600 bis 1631 bis 1767 der ruhigen und geschäftigen Entwicklung der indianschen Stämme so dienlich war. Denn dieser merkwürdige Staat in seiner Vereinigung von Kommunismus und privater Besitzverwaltung, ein theokratisches Gemeinwesen von seltener Zuchtlosigkeit, ließ auch die öffentlichen Dienste durch die *Kaziken* und gewählte indiansche Beamte versehen. Dies vermochte man um so leichter, da der Jesuitenorden es beim Kommen von Spanien (Philipp III.) angewirkt hatte, daß die christlich gewordenen Indianer vor dem Gesetze mit den Spaniern gleichberechtigt seien. Die mannichfach entwickelte Kultur der Einzelgebiete und großen Dorfschaften, „*Meruktionen*“ genannt, sank nach Ausweisung der

Jesuiten (1767) trotz der Einführung anderer Orden an deren Stelle (besonders der Franziskaner) ziemlich rasch, da sich die Indianer mit den nun eindringenden spanischen Kolonisten nicht vertragen konnten, von ihnen auch mit mancher Gewalttätigkeit verdrängt wurden. Die Entwicklung im 19. Jahrhundert brachte aber allmählich Ersatz in Bezug  
 5 auf Volkszahl und Landnutzung bis zu oben erwähntem Kriege. Von diesem hat erst neuestens das Land sich im ganzen erholt; nur erinnert auch jetzt noch ein Verwalten des weiblichen Geschlechtes an jene Verluste der weissenfähigen Bevölkerung. Der Konfession nach ist natürlich auch hier der Katholicismus fast alleinherrschend, und der Staat leistet nur für ihn Beiträge zum Unterhalt der Geistlichkeit, welche vom Bischof von Assun-  
 10 cion regiert wird (Bischof seit 1517), soweit nicht die Erbkongregationen in Betracht kommen. Da ein Teil der Indianer (etwa 100 000), besonders im Westen und Norden, noch heidnisch ist, arbeiten Dominikaner und Franziskaner hier auch in Heidenmissionen. Dies geschieht auch von englischen Kongregationalisten. Diese wirken im Westen, im Chaco, bei den Lengua-Indianern, wo in Carayo-Buelta eine Gemeinde mit Kirche und Internat-  
 15 schule und europäisch eingerichteten Wohnhäusern besteht. Eines der letzteren besitzt eine Druckerei, in welcher u. a. das Neue Testament in der Lenguasprache hergestellt wird. Auch noch an zwei anderen Orten bestehen englische Volksschulen, eine in der sozialdemo-  
 20 kratrisch organisierten Kolonie Cosme. — Die Deutschen zählten 920 Volksangehörige im Jahre 1899, werden aber jetzt (Ende 1903) bereits auf nahezu 1200 geschätzt, zum größten Teile Protestanten. Es bestehen daher drei Kirchengemeinden (Assuncion, San Bern-  
 25 hardino, Altos), jedoch nur zu Assuncion ein Pfarramt. Diese Hauptstadt (52 000 Einwohner) ist auch der Sitz des evangelischen Kirchen- und deutschen Schulgemeindevorstandes, welcher die Aufsicht über die vorhandenen 4 deutschen Schulen führt (außer in den drei Gemeindeorten auch in Hobenau), während der deutsch geleitete Kindergarten der Haupt-  
 30 stadt von der Regierung abhängt. — Das Schulwesen des Staates besitzt 5 Gymnasien, zwei Lehrerseminare und 210 Volksschulen. W. Götth.

**Parasketike** oder Parasketikon. — Literatur: Im allgemeinen Krumbacher, Geschichte der Byz. Litt. 1897, S. 655 ff. Im besonderen: Leo Allatius, De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum dissertationes, Paris 1646, S. 68 u. 283 f.; Christ et Parankas,  
 30 Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig 1871 in den Prolegomena. Die ältesten Ausgaben bei Ph. Mener, Die theol. Literatur der griech. Kirche, Leipzig 1899, S. 146.

**Παρακλητική** (sc. βιβλίον) oder **παράκλητικόν** heißt eines der liturgischen Bücher der orthodoxen griechischen Kirche, das Kirchenlieder in der Art wie die *ὁπώνηχος*, d. h. nach den 8 Tönen der griechischen Kirchenmusik enthält. Von der *Εκθές* unterscheidet  
 35 sich die P. aber dadurch, daß sie Lieder nicht allein für den Sonntag, sondern auch für andere Tage der Woche hat. Den Namen leitet Leo Allatius namentlich davon ab, quod tota sit in deo, sanctisque exorandis, divinoque sibi auxilio, variis supplicationibus, et Christi et virginis et aliorum sanctorum intercessionibus impetrando. Theodoros und Josephos von Studien sollen aus der *Εκθές* die Parasketike entwickelt  
 40 haben. Eine handschriftliche P. in Cod. Monac. bomb. n. 205 saec. XIII. Der erste Druck des Buchs stammt von Hierakles Gerasidis, Venedig 1522. Eine spätere Ausgabe von 1538 ist in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek mit dem Zeichen: Bibl. Liturg. 326 fol. vorhanden. Ein neuerer Druck führt den Titel: *Παρακλητική ἡτοι ὁπώνηχος ἡ μεγάλη. Ἐπεξεργασθ. πὺρ ἐπὶ Ἀ. Ἰδομένου, ἐκδιεωρηθ. δὲ ἐπὶ*  
 45 *Ἰ. Ζεοφύου. Ἐκ Βερτίγ* 1897 fol. Ph. Meyer.

**Paramente.** — Literatur: Franz Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, Bonn 1859–1871, 3 Bde, mit zahlreichen farbigen Tafeln (grundlegend); derselbe, Die kirchliche Stickkunst ehemals und heute, Wien 1865; Gottfried Semper, Der Stil.  
 1. Die textile Kunst, 2. Aufl., München 1878; Bruno Bucher, Geschichte der technischen Künste  
 50 3. Bd, Stuttgart 1893, S. 335 ff.; M. Kiegl, Die textile Kunst; Fischbach, Geschichte der Textilkunst, Hanau 1882; Kobaukt de Zeyn, La Messe (die reichhaltigste Sammlung des bildlichen Materials); Leising, Wandteppiche und Decken des Mittelalters, Lief. 1–3, Berlin 1900–1903; die neueren Publikationen der Bau- und Kunstdenkmäler in den Ländern und Provinzen Deutschlands. Die literarischen Quellen, ausgenommen die Inventare, bei Zul. v. Schlosser,  
 55 Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters, Wien 1896; Albert Zg, Beiträge zur Geschichte der Kunst und Kunsttechnik aus mittelalterlichen Dichtungen, Wien 1892; (Quellenchriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Neuzeit Bd VII. V u. 8.). — Zur Paramentik in der katholischen Kirche der Gegenwart: Thalhofer, Hand-  
 60 buch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1887; R. Ab, Die christliche Kunst in Wort und Bild, 3. Aufl., Regensburg 1899; G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 5. Aufl.,



Art der Verwendung dieser Gegenstände einzuschränken, aber diese selbst behauptete sich nicht nur, sondern gewann noch an Intensität. Der Chor und die Seitentapellen kamen dabei besonders in Betracht; aber bei festlichen Gelegenheiten prangten auch die Wände des Langhauses und die Eingänge im Schmuck der Teppiche und Vorhänge. Der gleich-  
 falls aus dem Süden übernommene Fußteppich behauptete sich im Chor und auf den  
 Stufen des Altars. Durch Kunst und Material bildeten diese Stücke, und zwar nicht nur  
 in den großen Kirchen, einen wertvollen Besitz, von dem noch ein beträchtlicher Bestand  
 auf uns gekommen ist (die Aufzählungen bei Voelk a. a. O. bleiben weit hinter unserer  
 jetzigen Kenntnis zurück) und über den, wie schon bemerkt, zahlreiche Inventarien uns  
 nähere Auskunft geben (die *Revue de l'art chrétien* in Viller veröffentlicht seit einer  
 Reihe von Jahren solche Inventare; einiges weitere bei Kraus a. a. O. II, S. 458 Anm. 1;  
 Sitte I, S. 186 f.; das meiste noch ungedruckt).

Das Material des einheimischen abendländischen Teppichs war Wolle oder Leinen,  
 und seine Herstellung geht durch das ganze Mittelalter hindurch. Die Fabrikation war  
 besonders in den Klöstern heimisch, wenigstens in der älteren Zeit; hernach nahmen sie  
 in steigendem Maße die Städte in die Hand. In der ausgehenden Gotik erfolgte ein  
 bedeutender Aufschwung, und daher sind gerade aus dieser Periode zahlreiche Stücke auf  
 uns gekommen (Germanisches Museum, Museum in Basel und fast alle größeren Samm-  
 lungen, ganz abgesehen von den Kirchen), während naturgemäß die Zahl der romanischen  
 Webereien eine geringere ist (Halberstadt, Lueblinburg).

Ein erfolgreicher Konkurrent dieser Weberei war und blieb freilich die Seidenmanu-  
 faktur, vorzüglich seit sie im Abendlande Boden gefaßt und weithin sich verbreitet hatte.  
 Außerdem ging daneben der frühere Import aus dem Osten weiter. Zu dem kostbareren  
 und vornehmeren Material trat hier die reichere Farbenskala, die phantastische Ornamentik  
 und die vollendetere Technik. Alle diese Arten der Weberei machen einen umfassenden,  
 oft luxuriösen Gebrauch von der Stickkunst. Lehrmeisterin für die feineren Nadelarbeiten  
 (*opus Phrygium, phrygiones*) war lange der Orient, doch machte sich schon seit der  
 frühromanischen Zeit das Abendland immer selbstständiger und erwies sich je länger  
 desto mehr den größten materiellen Aufgaben gewachsen. Im 14. Jahrhundert erreichte  
 am Rhein, in Burgund und Flandern die Stickkunst ihre höchste Blüte.

Die Heimatsverschiedenheit dieser Erzeugnisse prägt sich deutlich aus in den Ver-  
 zierungen. Nicht nur in den direkt importierten, sondern auch in den unter östlichem  
 Einfluß entstandenen Stücken kommt in den Ornamenten und noch mehr in bestimmten  
 Tiergestalten (Greif, Pfau, Adler, Löwe u. s. w.) die Herkunft aus dem Orient zum Aus-  
 druck. Nur allmählich gewannen die abendländischen Wirker und Stickerinnen eine immer  
 größere Selbstständigkeit. Biblische Stoffe sind zumeist verwertet; aber daneben ist auch  
 der übrige inhaltreiche kirchliche Bilderschatz in umfassender Weise benutzt; auch weltliche  
 Szenen fehlen nicht. Oft erreichen die Kompositionen einen mächtigen Eindruck. Den  
 strengen Kanon der älteren Kunst löst die spätere Zeit mehr und mehr auf und erstrebt  
 die Nachahmung des Gemäldes. Die Renaissance trug hier schneller dort langsamer ihre  
 Normen ein und führte hierdurch wie durch eine neue Technik die Auflösung der mittel-  
 alterlichen Weberei und Stickerei herbei. Zugleich nahm der Gebrauch in der Kirche ab,  
 so daß im 17. und 18. Jahrhundert die Paramentkunst nur noch ein dürftiges Dasein  
 fristete.

Neben der Ausschmückung des Innenraums geht von Anfang an aus dekorativen  
 oder praktischen Gründen die Verwendung von Stoffen an einzelnen Gegenständen.  
 Darunter nimmt der Altar den ersten Platz ein. Alte Sitte ist die Bedeckung des  
 Altartisches mit einem weißen Linentuche, welches entweder nur mit einem schmalen  
 Saume über die Kante griff oder an den Seiten tiefer herunterfiel (Hleury I, 2; 7).  
 In letzterem Falle lag es nahe, die dem Auge sich bietende Fläche durch Stickerei und  
 Weberei künstlerisch zu gestalten. Daneben bleibt noch die echt antike Vorliebe für plastischen  
 Schmuck und schönen architektonischen Aufbau lebendig (Zl. I, 5—8; 16; 20; 27;  
 28 u. sonst). Indes finden sich auch jetzt schon Beispiele einer fast völligen Umbüllung  
 des Altars und zwar entweder so, daß das Linnen selbst, wie eben bemerkt, oder ein  
 darüber liegender dunkler Stoff dazu gebraucht wurde (Zl. I, 3; 2). Gegen Ausgang  
 des Mittelalters bemächtigte sich der ursprünglich einfachen Ausstattung in steigendem  
 Maße der Luxus; seidene, goldgewirkte und überhaupt kostbare, oft figurenreiche Stoffe  
 wurden besonders in den großen Kirchen mit Vorliebe gebraucht (Greg. Tur. X, 16;  
 Agnellus, Liber. pont. II, 6 MSL 106 S. 610; Paulus Silent. Descript. S. Sophiae  
 v. 338 ff., Ausgabe Corp. script. histor., byz. S. 37; der römische Liber pont.

an verschiedenen Co.; vgl. Beißel Z. 235; 272, auch die Bemerkungen von Bod III, Z. 5).

Vielleicht schon im christlichen Altertume, jedenfalls noch im römischen Mittelalter wurde die weiße, leinene Altardede (*linteamentum altaris*; *pallium*). Die Spitze des überfallenden Mandes (*aurifrisium*, *praetexta*) lud zu reichem Schmucke, während das die Platte deckende Tuch in der Regel auf einfachen Schranken, die sich ganz darauf verzichtete (Al. I, 18; 19; VI, 510 u. fenh). Am 17. Jahrhunderte wurde sich die Spitze als Mandverzierung ein und führte zu allerlei Gekrümmungen, die in Beziehung auf die Altarbekleidung (*vestes*, *pallia altaris*) entfernte sich von der Bedeutung, weiter von der älteren Überlieferung; es führte z. B. die Verzierungen, unter denen ein Gold- und Silberblech ein (s. d. M. Altar Bd I Z. 395) und überzog den Altartisch mit in Mustern gesetzten edelen Steinen (Al. I, 8; 9; 38). Doch überwog die Verzierungen eine Umhüllung mit Stoff. Gern griff man zu der wertvollen Seide und beendete sie mit Gold und Silber oder ließ Figuren und Scenen darauf sich entfalten. Die Schranken verzeichnete enthalten reiche Angaben darüber. Die vier oder drei Seiten oder auch um die Front des Altars (die Bezeichnung *frontale*) kamen dabei in Betracht. Besonders in späterer Zeit pflegte den Übergang von der Altardede zum Vestimentum eine breite gestickte Borte zu decken. Die Aufgabe des Altaraufsatzes oder der Altarwand übernahmen in einzelnen Fällen aufgespannte Stoffbezüge (sog. *retrofrontalia*) mit häufigen Darstellungen (Al. VI, 159). Die Ciborienaltäre waren von vornherein auf Verhänge zwischen den Säulen (*tetravela*) angelegt, von denen der vordere zweigeteilt und so eingerichtet war, daß er im Verlaufe der Messe geöffnet und geschlossen werden konnte (Bod III, Z. 84 ff. u. Taf. XVI, dazu Al. II, 12; VI, 189<sup>a</sup>). Aber auch sonst ist im Mittelalter der Altar mit Schranken aus Stoff an zwei oder drei Seiten umgeben worden (Bod III, Taf. XV, Al. VI, 159; 181; 195; 500; 512). Als ein dürftiger Ersatz des Ciborienaltars muß der Baldachinaltar angesehen werden mit seiner zeltartigen Überdachung aus Stoff, die durch ein Gerüst aus Holz oder Eisen ihren Halt erhielt. In allen diesen Fällen wurde Kunstweberei und Stickerei in Anspruch genommen. Seit dem 17. Jahrhundert pflegte man die faltigen Paramente wenn möglich durch in Rahmen gespannte feste Stoffe zu ersetzen.

Die gegenwärtigen liturgischen Vorschriften der römischen Kirche, die ihre Vorgeschichte schon im Mittelalter haben, fordern drei leinene Altartücher, von denen zwei dazu bestimmt sind, die Altarplatte zu bedecken, während das dritte, obere, den ganzen Altar bis nahe an den Fuß bedecken soll. Unmittelbar auf dem Steine liegt das sogenannte *Christmale*, ein wachsgetränktes Leinentuch; seinen Namen soll es danach führen, daß es das Durchdringen des geweihten Eß bei der Altarweihe zu hindern bestimmt ist. Hauptsächlich aber dient es als Schutz für die obern Lagen. Die Altarbekleidung tritt naturgemäß ganz zurück, da ihre Dienste die Altardede mitverschleibt. Außerhalb der Messe soll eine Schutzdecke (*vesperale*) über dem Altar liegen, wie schon im Mittelalter.

Der Altardienst erfordert noch folgende kurz anzuführende Paramente: die *palla corporalis*, ein Leinentuch von mindestens 58 cm im Quadrat, welches dem Priester dazu dient, nach der Kommunion das geweihte Brot (*corpus domini*), daher die Bezeichnung, darauf auszubreiten und dann darin einzuschließen. Deshalb findet eine Weihe desselben statt. Während es früher zugleich für den Kelch benützt wurde (Al. VI, 195), bat diese jetzt in der gleichfalls leinenen, geweihten *palla calicis* eine eigene, auf der Kuppe liegende Bedeckung erhalten (Alexy VI, 503; 504; 510; 512 und fenh). Von dieser ist zu unterscheiden das *velum calicis* (*palla major*), welches den Kelch bis zum Beine des Offizianten verhüllt; es ist aus Leinen hergestellt, während früher Seide dazu benützt wurde. Eine Parallele zum *Corporale* bietet das früher gebräuchliche *velum pyxidis*, ein für die Verhüllung des schwebenden Hostienträgers bestimmtes Tuch (Bod III, Z. 17). Nebenfallsche Stücke sind das leinene Kommunionentuch (*palla dominicalis*) zur Bedeckung der im 16. Jahrhundert hauptsächlich aufgeführten Kommunionstische und das *purificatorium*, ein feines Leinentuch zur Reinigung des Kelches.

Geringe Bedeutung hatten die Paramente stets für Ambon und Mund. Im M. Bd I Z. 435; Bd X Z. 25). Regel war für beide die *Beduna* der Kulte, auf welchem das Buch ruhte, durch ein vorn herabfallendes verziert. Schmale, Tuchstücke (Al. III, 194), daneben pflegte die Brünnung mit Stoff belegt zu werden, während ein *Beduna* des Ganzen nur bei feierlichen Gelegenheiten stattfand. Denn wie im christlichen Altertume, so waren auch im Mittelalter die Flächen des Ambon bzw. der Mund platziertem

Schmuck vorbehalten. Erst die Geschmacklosigkeit der neueren Zeit führte vielfach eine dauernde Umbildung der Kanzel ein.

Wenn in diesen Fällen ästhetische Erwägungen entschieden, so waren es dagegen praktische Gründe, welche in der alten Kirche die Umschließung des Taufbrunnens mit Vorhängen forderten, da die Taufe lange Zeit vorwiegend an Ervadsenen und durch Untertauchen vollzogen wurde. Es muß angenommen werden, daß sowohl der Taufbrunnen im Atrium der Basilika wie die Piscina der Baptisterien durch Vorhänge abgeschlossen werden konnten. Bei den Baptisterien mit innerem Säulenumgang werden die Vela zwischen den einzelnen Säulen gebangen haben. Auch im Mittelalter scheint diese Gewohnheit unter ganz andern Verhältnissen noch lange andauert zu haben. Die gegenwärtige Beschaffenheit läßt nur einen leinenen Überwurf über dem Becken erwünscht erscheinen; eine Vorrichtung besteht in dieser Hinsicht nicht.

Die Vereilegung der bishöflichen Kathedra an den Paramenten ist nicht deutlich; in der älteren Zeit wird sie sehr wenig bedeutet haben, da man für die Auszeichnung in erster Linie Architektur und Plastik in Anspruch nahm. Das schließt natürlich nicht aus, daß bei feierlichen Anlässen der Thron mit kostbaren Stoffen behangen wurde. Seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts ungefähr rückte die Kathedra von dem Stabschiffe des Chors westlich über den Altar hinweg an die Evangelistenseite vor, und dies scheint den Anstoß gegeben zu haben, sie zu überdachen und mit Vorhängen zu umziehen. Hernach nahm dieser Thronhimmel oft schwerfällige und geschmacklose Formen an.

Verdriewunden ist aus dem Gebrauche das mittelalterliche Fasten- oder Hungertuch (velum quadragesimale), ein mächtiger, zwischen Chor und Langhaus in der Fastenzeit ausgewannter weißer oder grauer Vorhang aus Leinen, der mit Bildern, gewöhnlich aus der Passionsgeschichte, bemalt, bestickt oder bedruckt war. Er diente dazu, den inneren Chorraum den Blicken zu entziehen, und wurde nur gelegentlich, z. B. während der Messe, zurückgezogen (Bock III, Z. 135 ff.).

Die wellenen Fußbodenteppiche (pedalia), ein direktes Erbe aus der Antike, scheinen von Anfang an ein festes Inventarstück des Kirchengebäudes gewesen zu sein und zwar wohl immer nur des Chors. Als hernach der Altar auf Stufen sich erhob, wurden auch diese in die Sitte hineinbezogen (Al. I, 20; Bock III, Taf. 8). Bis in die romanische Zeit hinein lieferte diese Teppiche der Orient; besonders in der Fabrikation der Belourstoffe wurde das Abendland erst ziemlich spät selbstständig (die Bezeichnung *tapetia transmarina*); dem entsprechen die bildlichen Verzierungen. Genauere Vorschriften über Stoff, Farbe und Zeichnung besaß die römische Kirche nicht, daher hat dieses Parament alle Stile und Launen durchgemacht.

Die in der ersten Hälfte des Mittelalters innerhalb einer ziemlichlichen Gleichförmigkeit noch wahrnehmbare Freiheit hinsichtlich des Stoffes, der Farbe und des Gebrauchs der Paramente verlor sich hernach vor den wachsenden liturgischen Einzelvorschriften und ist jetzt gänzlich verschwunden (vgl. die Angaben bei Al und Thalhofer a. a. O. zu den einzelnen Stücken). Dadurch ist allerdings einer Verwilderung vorgebeugt worden, aber dafür andererseits eine gewisse Armut und Monotonie eingezogen. Das unter der Wirkung der Romantik erwachende Verständnis für mittelalterliche Kunst kam auch den Paramenten zu gute; in neuerer Zeit bemühte sich besonders Franz Bock mit Erfolg darum, der Verflachung und Geschmacklosigkeit auf diesem Gebiete entgegenzuarbeiten und auf die klassischen Vorlagen des Mittelalters wieder hinzuweisen, und es sind seitdem Vereinigungen zur Pflege sülgerechter Paramentik entstanden oder weibliche Kongregationen haben sich derselben angenommen. Den Ausgang bezeichnet die 1850 in Mecheln ins Leben gerufene, von Pius IX. mit reichen Ablässen ausgestattete „Erzbruderschaft von der immerwährenden Anbetung des allerheiligsten Altarsakraments und des Werkes für die armen Kirchen“, welche sich auch als Aufgabe gesetzt hat, arme Kirchen mit Paramenten zu versorgen. Indes die moderne süßlich-sinnliche Volksfrömmigkeit des Katholicismus findet an diesen ernsten, strengen Mustern wenig Gefallen, und die leitenden Personen in Rom leben in einem unklaren, aus Mittelalter und Renaissance gemischten Kunstideal. Dennoch sind, z. B. in Belgien, große Fortschritte unleugbar.

In Beziehung auf die griechische Kirche muß von vornherein angenommen werden, daß die Paramentik dort eine glanzvollere Geschichte hatte als im Abendlande. Der Osten umschloß die Ursprungsländer der feinsten und kostbarsten Gewebe und betrieb viele Jahrhunderte hindurch den umfassendsten Export nach dem Westen. Dazu kam die größere Freude der Byzantiner an gottesdienstlichem Prunk und die leichtere Möglichkeit, dieser Neigung Befriedigung zu verschaffen. Die anatolischen Kirchen müssen einst einen



außerordentlichen Reichthum an liturgischen Stoffen. Neben dem, was die Klübereien der Kreuzfahrer und die Verarmung der Kirche durch die Türken den Verlust des Meisten herbeigeführt, so daß die älteren Stücke nur ein geringer Rest geblieben ist, sind fast ausschließlich die ländlichen Kirchen und Sammlungen befindlichen eintüthigen Paramente der Kirche angewiesen. Die Uebereinstimmung zwischen lateinischer und griechischer Kirche ist jedoch ein großer, was sich daraus erklärt, daß die westliche Kirche tief in das Mittelalter hinein von der anatolischen in ihrer Kleidung nicht verschieden worden ist.

Dabin gehört die reiche Verwendung der Kirchenvorhänge. Die Mönche haben jetzt als eine feste Wand Eber und Langhaus scheidet, hat als Verlaufsbedeckung eine Anordnung von Hängeteppichen gehabt. Die hl. Thür, welche heute die Paramente herstellt, ist durch einen Vorhang geschlossen. Vor allem fehlten dem Eber und Langhaus Vorhänge (vgl. XI, VI, 480; 189<sup>a</sup>; 515 u. f.). Am bildlichen Schmuck sind die Kirchen charakteristisch die Vorhänge für das Kreuz und für Engelfiguren. Deutlicher tritt in mittelalterlichen Darstellungen der Altar hervor. Da die Griechen die Tischform liebten, so waren sie schon hierdurch auf möglichst vollständige Umbüllung des Altars gezwungen. Ein Athos-Palster des 9/10. Jahrhunderts zeigt noch ganz die Form, welche das Apsismosaik in S. Vitale bietet: ein straffgezogenes Tuch umspannt die Seiten des viereckigen Tisches, ein zweites mit breiter Randverzierung bedeckt die Platte (s. Brodhagen, Die Mönche in den Athosklöstern, Leipzig 1891, Taf. 17). Daß die Bekleidung ganz fehlte (XI, VI, 480), war seltene Ausnahme; Regel ist, daß sie den Tisch ganz oder bis auf die Kuppelenden umhüllt (VI, 506; IV, 213). Mit einer breiten Kante greift die Tede über. Auch der Ciborienaltar mit Vorhängen ist häufig (VI, 189<sup>a</sup>). Beliebte ist als Ornament das Kreuz in breiter Ausföhrung; nicht nur die Bekleidung, sondern auch die Tede zeigt es, oft in Verbindung mit den gleichfalls altkirchlichen Gammaseichen (II, 105; 106). Die Altarparamente bestehen in der Gegenwart aus folgenden Stücken: 1. τὸ κατὰ αὐτό, τὸ κατὰ αὐτό, das vestimentum der Lateiner. Der Name ist aus derselben Vorstellung wie corporale zu erklären. 2. ἡ ἐκδέρχ, τὸ ἐκδέρχ, auch ἐκδέρχ, die Altardecke. 3. τὸ ἀντιμυστήριον, ein weißes Leinen von 50–60 cm im Quadrat mit Darstellungen der Passionswerkzeuge und des Begräbnisses Jesu. An einem Winkel sind Reliquien befestigt. Das Antimysion wird ebenso feierlich geweiht wie der Altar, und es früher den ungeweihten Altar ersetzte. Jetzt bildet es die oberste Tede jedes Altars (Abb. bei Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodoxen katholischen Kirche des Morgenlandes, deutsch Berlin 1893, S. 7). 4. Drei verschiedene Tücher und zwar zwei kleinere zur Bedeckung der vom Hieristes (vgl. Bd VI, S. 114) gehaltenen Patene (τὸ προῶτον κάλυμμα, τὸ διζωζόκαλυμμα) und des Kelches (τὸ δεύτερον κάλυμμα) und ein größeres für beide Gegenstände (τὸ τρίτον κάλυμμα oder ἡ τράπεζα τὸ κάλυμμα, vgl. darüber Leon Clugnet, Dictionnaire gree-français des noms liturgiques, Paris 1895). Die Vorhängung des bischöflichen Thrones war Zute auch in der griechischen Kirche (XI, VI, 179; 180; 515), ebenso der Gebrauch der Teppiche. Wesentliche Differenzen scheinen nicht vorhanden zu sein.

Ein ganz anderes Bild bietet der Protestantismus. Die Unachtnahme des lateinlichen Kultus durch die Reformation machte sofort eine Anzahl Paramente überflüssig und modifizierte andere, ja auf reformiertem Boden räumte man gänzlich mit ihnen auf. Vorhänge, Teppiche, Decken, geistliche Gewänder kamen zum Verfall, oder man verbot in anderer Weise über sie. Wenn sich vereinzelt, z. B. in Merseburg, Halberstadt, Tübingen, Quedlinburg größere Bestände erhalten haben, so wirken dabei lebendige Erinnerung. Nur der Altar behauptete in stärkerem Maße seine Ausstattung, aber doch nur in der lutherischen Protestantismus, während die reformierten Kirchen auch ihm gänzlich beraubt vorgingen. Der feste Zusammenhang mit der Vergangenheit löste sich unter der Reformation und damit zogen Unordnung, Willkür und Gleichgültigkeit ein. Kaum da, wo man mit Pietät und Verständnis noch festhielt, verfielen der Paramente eine Anzahl. Es blieb nur wenig mehr als ein dürftiger Rest aus schwächeren Tüchern, so daß erst unter der Rückwirkung der Reformbestrebungen innerhalb der lutherischen Kirche, von denen oben die Rede war, die Empfindung wieder erwachte, daß es sich um evangelische Paramente handle. Die besonders durch Heinrich Eberhard, S. 114, S. 115, S. 116, S. 117, S. 118, S. 119, S. 120, S. 121, S. 122, S. 123, S. 124, S. 125, S. 126, S. 127, S. 128, S. 129, S. 130, S. 131, S. 132, S. 133, S. 134, S. 135, S. 136, S. 137, S. 138, S. 139, S. 140, S. 141, S. 142, S. 143, S. 144, S. 145, S. 146, S. 147, S. 148, S. 149, S. 150, S. 151, S. 152, S. 153, S. 154, S. 155, S. 156, S. 157, S. 158, S. 159, S. 160, S. 161, S. 162, S. 163, S. 164, S. 165, S. 166, S. 167, S. 168, S. 169, S. 170, S. 171, S. 172, S. 173, S. 174, S. 175, S. 176, S. 177, S. 178, S. 179, S. 180, S. 181, S. 182, S. 183, S. 184, S. 185, S. 186, S. 187, S. 188, S. 189, S. 190, S. 191, S. 192, S. 193, S. 194, S. 195, S. 196, S. 197, S. 198, S. 199, S. 200, S. 201, S. 202, S. 203, S. 204, S. 205, S. 206, S. 207, S. 208, S. 209, S. 210, S. 211, S. 212, S. 213, S. 214, S. 215, S. 216, S. 217, S. 218, S. 219, S. 220, S. 221, S. 222, S. 223, S. 224, S. 225, S. 226, S. 227, S. 228, S. 229, S. 230, S. 231, S. 232, S. 233, S. 234, S. 235, S. 236, S. 237, S. 238, S. 239, S. 240, S. 241, S. 242, S. 243, S. 244, S. 245, S. 246, S. 247, S. 248, S. 249, S. 250, S. 251, S. 252, S. 253, S. 254, S. 255, S. 256, S. 257, S. 258, S. 259, S. 260, S. 261, S. 262, S. 263, S. 264, S. 265, S. 266, S. 267, S. 268, S. 269, S. 270, S. 271, S. 272, S. 273, S. 274, S. 275, S. 276, S. 277, S. 278, S. 279, S. 280, S. 281, S. 282, S. 283, S. 284, S. 285, S. 286, S. 287, S. 288, S. 289, S. 290, S. 291, S. 292, S. 293, S. 294, S. 295, S. 296, S. 297, S. 298, S. 299, S. 300, S. 301, S. 302, S. 303, S. 304, S. 305, S. 306, S. 307, S. 308, S. 309, S. 310, S. 311, S. 312, S. 313, S. 314, S. 315, S. 316, S. 317, S. 318, S. 319, S. 320, S. 321, S. 322, S. 323, S. 324, S. 325, S. 326, S. 327, S. 328, S. 329, S. 330, S. 331, S. 332, S. 333, S. 334, S. 335, S. 336, S. 337, S. 338, S. 339, S. 340, S. 341, S. 342, S. 343, S. 344, S. 345, S. 346, S. 347, S. 348, S. 349, S. 350, S. 351, S. 352, S. 353, S. 354, S. 355, S. 356, S. 357, S. 358, S. 359, S. 360, S. 361, S. 362, S. 363, S. 364, S. 365, S. 366, S. 367, S. 368, S. 369, S. 370, S. 371, S. 372, S. 373, S. 374, S. 375, S. 376, S. 377, S. 378, S. 379, S. 380, S. 381, S. 382, S. 383, S. 384, S. 385, S. 386, S. 387, S. 388, S. 389, S. 390, S. 391, S. 392, S. 393, S. 394, S. 395, S. 396, S. 397, S. 398, S. 399, S. 400, S. 401, S. 402, S. 403, S. 404, S. 405, S. 406, S. 407, S. 408, S. 409, S. 410, S. 411, S. 412, S. 413, S. 414, S. 415, S. 416, S. 417, S. 418, S. 419, S. 420, S. 421, S. 422, S. 423, S. 424, S. 425, S. 426, S. 427, S. 428, S. 429, S. 430, S. 431, S. 432, S. 433, S. 434, S. 435, S. 436, S. 437, S. 438, S. 439, S. 440, S. 441, S. 442, S. 443, S. 444, S. 445, S. 446, S. 447, S. 448, S. 449, S. 450, S. 451, S. 452, S. 453, S. 454, S. 455, S. 456, S. 457, S. 458, S. 459, S. 460, S. 461, S. 462, S. 463, S. 464, S. 465, S. 466, S. 467, S. 468, S. 469, S. 470, S. 471, S. 472, S. 473, S. 474, S. 475, S. 476, S. 477, S. 478, S. 479, S. 480, S. 481, S. 482, S. 483, S. 484, S. 485, S. 486, S. 487, S. 488, S. 489, S. 490, S. 491, S. 492, S. 493, S. 494, S. 495, S. 496, S. 497, S. 498, S. 499, S. 500, S. 501, S. 502, S. 503, S. 504, S. 505, S. 506, S. 507, S. 508, S. 509, S. 510, S. 511, S. 512, S. 513, S. 514, S. 515, S. 516, S. 517, S. 518, S. 519, S. 520, S. 521, S. 522, S. 523, S. 524, S. 525, S. 526, S. 527, S. 528, S. 529, S. 530, S. 531, S. 532, S. 533, S. 534, S. 535, S. 536, S. 537, S. 538, S. 539, S. 540, S. 541, S. 542, S. 543, S. 544, S. 545, S. 546, S. 547, S. 548, S. 549, S. 550, S. 551, S. 552, S. 553, S. 554, S. 555, S. 556, S. 557, S. 558, S. 559, S. 560, S. 561, S. 562, S. 563, S. 564, S. 565, S. 566, S. 567, S. 568, S. 569, S. 570, S. 571, S. 572, S. 573, S. 574, S. 575, S. 576, S. 577, S. 578, S. 579, S. 580, S. 581, S. 582, S. 583, S. 584, S. 585, S. 586, S. 587, S. 588, S. 589, S. 590, S. 591, S. 592, S. 593, S. 594, S. 595, S. 596, S. 597, S. 598, S. 599, S. 600, S. 601, S. 602, S. 603, S. 604, S. 605, S. 606, S. 607, S. 608, S. 609, S. 610, S. 611, S. 612, S. 613, S. 614, S. 615, S. 616, S. 617, S. 618, S. 619, S. 620, S. 621, S. 622, S. 623, S. 624, S. 625, S. 626, S. 627, S. 628, S. 629, S. 630, S. 631, S. 632, S. 633, S. 634, S. 635, S. 636, S. 637, S. 638, S. 639, S. 640, S. 641, S. 642, S. 643, S. 644, S. 645, S. 646, S. 647, S. 648, S. 649, S. 650, S. 651, S. 652, S. 653, S. 654, S. 655, S. 656, S. 657, S. 658, S. 659, S. 660, S. 661, S. 662, S. 663, S. 664, S. 665, S. 666, S. 667, S. 668, S. 669, S. 670, S. 671, S. 672, S. 673, S. 674, S. 675, S. 676, S. 677, S. 678, S. 679, S. 680, S. 681, S. 682, S. 683, S. 684, S. 685, S. 686, S. 687, S. 688, S. 689, S. 690, S. 691, S. 692, S. 693, S. 694, S. 695, S. 696, S. 697, S. 698, S. 699, S. 700, S. 701, S. 702, S. 703, S. 704, S. 705, S. 706, S. 707, S. 708, S. 709, S. 710, S. 711, S. 712, S. 713, S. 714, S. 715, S. 716, S. 717, S. 718, S. 719, S. 720, S. 721, S. 722, S. 723, S. 724, S. 725, S. 726, S. 727, S. 728, S. 729, S. 730, S. 731, S. 732, S. 733, S. 734, S. 735, S. 736, S. 737, S. 738, S. 739, S. 740, S. 741, S. 742, S. 743, S. 744, S. 745, S. 746, S. 747, S. 748, S. 749, S. 750, S. 751, S. 752, S. 753, S. 754, S. 755, S. 756, S. 757, S. 758, S. 759, S. 760, S. 761, S. 762, S. 763, S. 764, S. 765, S. 766, S. 767, S. 768, S. 769, S. 770, S. 771, S. 772, S. 773, S. 774, S. 775, S. 776, S. 777, S. 778, S. 779, S. 780, S. 781, S. 782, S. 783, S. 784, S. 785, S. 786, S. 787, S. 788, S. 789, S. 790, S. 791, S. 792, S. 793, S. 794, S. 795, S. 796, S. 797, S. 798, S. 799, S. 800, S. 801, S. 802, S. 803, S. 804, S. 805, S. 806, S. 807, S. 808, S. 809, S. 810, S. 811, S. 812, S. 813, S. 814, S. 815, S. 816, S. 817, S. 818, S. 819, S. 820, S. 821, S. 822, S. 823, S. 824, S. 825, S. 826, S. 827, S. 828, S. 829, S. 830, S. 831, S. 832, S. 833, S. 834, S. 835, S. 836, S. 837, S. 838, S. 839, S. 840, S. 841, S. 842, S. 843, S. 844, S. 845, S. 846, S. 847, S. 848, S. 849, S. 850, S. 851, S. 852, S. 853, S. 854, S. 855, S. 856, S. 857, S. 858, S. 859, S. 860, S. 861, S. 862, S. 863, S. 864, S. 865, S. 866, S. 867, S. 868, S. 869, S. 870, S. 871, S. 872, S. 873, S. 874, S. 875, S. 876, S. 877, S. 878, S. 879, S. 880, S. 881, S. 882, S. 883, S. 884, S. 885, S. 886, S. 887, S. 888, S. 889, S. 890, S. 891, S. 892, S. 893, S. 894, S. 895, S. 896, S. 897, S. 898, S. 899, S. 900, S. 901, S. 902, S. 903, S. 904, S. 905, S. 906, S. 907, S. 908, S. 909, S. 910, S. 911, S. 912, S. 913, S. 914, S. 915, S. 916, S. 917, S. 918, S. 919, S. 920, S. 921, S. 922, S. 923, S. 924, S. 925, S. 926, S. 927, S. 928, S. 929, S. 930, S. 931, S. 932, S. 933, S. 934, S. 935, S. 936, S. 937, S. 938, S. 939, S. 940, S. 941, S. 942, S. 943, S. 944, S. 945, S. 946, S. 947, S. 948, S. 949, S. 950, S. 951, S. 952, S. 953, S. 954, S. 955, S. 956, S. 957, S. 958, S. 959, S. 960, S. 961, S. 962, S. 963, S. 964, S. 965, S. 966, S. 967, S. 968, S. 969, S. 970, S. 971, S. 972, S. 973, S. 974, S. 975, S. 976, S. 977, S. 978, S. 979, S. 980, S. 981, S. 982, S. 983, S. 984, S. 985, S. 986, S. 987, S. 988, S. 989, S. 990, S. 991, S. 992, S. 993, S. 994, S. 995, S. 996, S. 997, S. 998, S. 999, S. 1000.

einen Mittelpunkt und Sprechsaal, vor allem aber stellte sich mit seinem Sachverständnis und lebhafter Thätigkeit der sächsische Pfarrer Moritz Meurer (gest. 1877, j. d. M. Bd XIII Z. 36) in ihren Dienst, besonders in seinem Büchlein: „Altarschmuck. Ein Beitrag zur Paramentik in der evangelischen Kirche“ (Leipzig 1867), und auf seine Anregung hin trat 1868 der Herrenbutter Martin Eugen Beck mit zwölf „Musterblättern für kirchliche Stickerei“ hervor, welche allerdings durch ihre weiche, subjektive Art noch nicht das Richtige trafen, aber doch den Weg bahnten. Seitdem sind zahlreiche evangelische Paramentenvereine und Mittelpunkte ihr dienender Thätigkeit entstanden (Neuen-Dettelsau, Diakonissenhaus in Altona, Henriettensift in Hannover, Kloster Marienberg in Braunschweig, Mecklenburgischer Verein in Ludwigslust, Diakonissenhaus in Dresden u. s. w.), und es ist kein Mangel an Firmen, welche gute und richtige Arbeiten liefern.

Die Paramente treten entweder als liturgischer Schmuck auf oder als liturgisch-praktische Forderung. In jenem Falle beruhen sie auf Freiheit, in diesem auf Notwendigkeit. Indes da der Gottesdienst auf Kunst und Würde angewiesen ist, so besteht für den Schmuck im Grunde auch eine gewisse Nötigung. Vorschriften über Form, Stoff und Farbe der Paramente besitzt die evangelische Kirche nicht, doch ist innerhalb des Luthertums ein ziemlicher Konsensus vorhanden, während die Gemeinden reformierten Bekenntnisses ganz verschiedene Wege gehen. Daher sind die folgenden Ausführungen aus dem Verständnis und dem Gebrauch der lutherischen Kirche geschöpft.

Als Maßstäbe sind anzusehen das praktische Bedürfnis und die würdevolle, in die Form edler Kunst sich fleidende Erscheinung. Während jenes allein aus dem Kultus, wie er ist, zu erheben ist, so muß für das Zweite die Tradition mit ihrem reichen und angemessenen Inhalte so lange als Quelle gelten, bis eine vollkommenere Entwicklung sie ablöst, was bisher noch nicht eingetreten ist. Von diesen Voraussetzungen aus ist eine Einigung in den Hauptsachen leicht zu erzielen; die daneben etwa hervortretenden Differenzen werden immer wenig verschlagen. Sie beziehen sich hauptsächlich auf den Inhalt des bildlichen Schmuckes.

Als unumstößliche Forderung muß in dieser Hinsicht festgehalten werden, daß das Dargestellte verständlich ist und die Ausführung sich stilistisch dem Zwecke anfügt. Damit sind zunächst alle Symbole und Bilder ausgeschlossen, welche dem Bewußtsein der Gemeinde fremd geworden sind, wie das griechische und das lateinische Monogramm Christi (✠, IHS), der Fisch (ἰχθύς), Pelikan (Zinnbild des Opfertodes Christi), Phönix, Adler (Auferstehung), Hirsch (Ps 12); auch A—Ω (Offenb. 1, 8) dürften hierher gehören. Völlig überlebt hat sich auch die Typologie der mittelalterlichen Kunst, und es empfiehlt sich nicht, sie wieder einzuführen. Das im 17. und 18. Jahrhundert bei Katholiken und Protestanten beliebte gleichseitige Dreieck mit einem Auge als Symbol der Dreifaltigkeit verbietet sich durch seine Geschnadlosigkeit. Fernzuhalten sind ferner die nicht kirchlichen Symbole von Glaube, Liebe, Hoffnung. Auch dem Bilde des Guten Hirten stehen Bedenken entgegen; denn durch die Stilisierung, welcher alle diese Darstellungen unterliegen, verliert es seine Eigenart. Ohne jeden Zweifel dagegen sind statthaft als durchaus verständlich und unmittelbar wirksam: die Taube (hl. Geist), die vier Zinnbilder der Evangelisten (Engel, Löwe, Stier, Adler), das Lamm mit der Kreuzesfahne, das Kreuz. Wert der Einführung wäre die schöne mittelalterliche Darstellung der Kirche in Gestalt einer Jungfrau mit Krone, Kelsch und Kreuzesfahne. In allen Fällen ist ein geeigneter Spruch oder ein schön geformtes Kreuz in richtiger Umrahmung allen Künstleien vorzuziehen, und wo Figürliches nicht in wirklich guter Ausführung zu haben ist, soll man lieber darauf verzichten und zu dem Reichtum der mittelalterlichen Ornamentik, in erster Linie zu der Pflanzenornamentik (Eichen- und Weinranken, Lilie, Rose, Passionsblume u. s. w.) zurückgreifen.

Eine wichtige Forderung ist ferner, daß der Schmuck der Paramente seine Aufgabe nicht in Wiedergabe der Natur, in Nachahmung der Malerei sucht, sondern in den Schranken bleibt, welche auch dem Glasmosaik und dem Teppichmuster durch ihre Eigenart gezogen sind. „Die Behandlung des Ornaments darf nicht naturalistisch, sondern sie muß stilistisch sein. Bei der Bildstickerei kann es nicht die Aufgabe sein, historische Tableaux zu liefern mit perspektivischen Hintergründen und dramatisch bewegter Handlung; bei der Stickerei von Zinnbildern sollen wir nicht Blumen-, Frucht- und Tierstücke liefern wollen“ (Meurer).

Im Mittelpunkte der evangelischen Paramentik steht der Altar. Den Altarkörper umkleidet ein solcher farbiger Stoff — Seide oder Tuch — entweder durchweg straff gespannt oder nur an den Seitenwänden faltig geordnet. Die Bekleidung der Rückwand kommt nur ausnahmsweise in Frage. Ganz fällt diese aus, wo der Aufbau schon

durch Architektur und Plastik auf eine künstlerische Wirkung ansetzen ist. Für die Aemseite empfiehlt sich als passendster Schmuck das Kreuz in ornamentaler Umrahmung oder das Lamm mit Kelsch und Fährne nebst einem kräftig hervortretenden Spruche. Auf der Platte liegt auf einem größeren, widerstandsfähigeren Tuche eine Decke von feinem Leinen, das Altartuch, dessen überhängender schmaler Rand mit Blümen oder sonstigen aus farbigem Garn oder waschbarer Seide, verziert ist; darüber liegen die Altardecken, die einfache leinene Spitzen eintreten. Als Unterlage für die Abendmahlsgesetze, einen Corporale, ein breiter Läufer, der über die Ranten der Seitenwände etwas herabhängen kann. Auch dieses Stück gewährt an seinen Enden Gelegenheit für Radbündeln. Gebräuchlich sind ferner Ballen aus weißem gestärkten Leinen für Kelsch und Paten, die in vielen Gemeinden auch das Velum. Unverläßlich ist, obwohl nicht allgemein im Gebrauch, ein weiches leinenes Tüchlein zur Reinigung des Kelsches. Das kleine Altartuch sollte so gestaltet sein, daß es keiner Bedeckung bedarf. Wo dies nicht der Fall ist, wird es mit demselben Stoffe der Altarbedeckung überzogen.

Für die Kanzel wird gewöhnlich nur das in Stoff und Farbe des Altarkleides gehaltene Kanzelpultdecken in Frage kommen, dessen sichtbarer Teil am angemessensten mit einem stilisierten Kreuz geschmückt wird; für einen Spruch ist es zu klein. Ziemlich sollte, wenn irgend möglich, die Kanzel von Paramenten unberührt bleiben; am besten wäre noch die Brüstung in Betracht zu ziehen. Dieser Kanzelumbang darf jedoch nur ein schmaler Behang sein, da alles vermieden werden muß, was den architektonischen Aufbau der Kanzel, und sei er noch so einfach, stört und drückt. Die in manchen Kirchen üblichen gesonderten Lesepulte für die Schriftverlesung bedürfen, wenn sie eine würdige Form haben, keinerlei Paramente. Zu einer völligen Bekleidung wird man nur in wirklicher Nothlage greifen dürfen.

Dasselbe gilt von dem Taufstein. So selten die Källe sein werden, daß eine Stoffumhüllung unumgänglich ist, ebenso häufig wird eine Schutzdecke nötig sein, da Taufsteine mit massivem Deckel zu den Seltenheiten gehören. Jener Deckel, ein weißes Leinentuch, das kurz über den Rand herunterfällt, läßt sich mit Pflanzenornamenten oder mit einem Spruch, auch mit beiden, entsprechend umsäumen.

Der Altarteppich hat in den evangelischen Kirchen erfreulicherweise jetzt schon ein gebürgert. Die selbstverständliche Bedeckung der obersten Altarstufe, des Plases für den Liturgien, ist das Mindeste des zu Erstrebenden. Die Altarstufen ferner und der Raum ringsum, der bei der Abendmahlsfeier, bei Trauungen und Konfirmationen in Anspruch genommen wird, müssen, wenn irgend möglich, bedeckt werden. Als Schmuck empfehlen sich geometrische und Pflanzenornamente und die durch die orientalischen Muster gebotenen stilisierten Tiergestalten. Christliche Zeichen und Figuren sind auszuschließen; nicht minder Salomustern. Da der Teppich seiner Idee nach das Steinmosaik ersetzt, so sind demgemäß die Zeichnung und die Farbe zu gestalten.

Wandteppiche werden nur selten, etwa als Behang der untern Oberseiten, zur Verwendung kommen.

In Beziehung auf weitere Einzelheiten sei auf die angeführten Schriften von Meurer und Birkner, sowie auf Theod. Schäfer, Ratgeber für Anschaffung und Erhaltung von Paramenten (Berlin 1897) und auf das von dem bayerischen evangelischen Verein für christliche Kunst herausgegebene Heftchen: Über kirchlichen Schmuck (München 1887) verwiesen (weitere Anleitungen unterlasse ich hier anzuführen). So sehr im Zeitlichen das Verständnis für Paramentik in der evangelischen Kirche in erfreulichem Maße begriffen ist und in neuerbauten Kirchen sich fast ausnahmslos geltend macht, so dauern doch Verhältnisse aus früherer Zeit in großem Umfange noch fort.

In die Geschichte der Paramentik tritt schon früh die Farbenymbolik ein und schließt sich schließlich in dem römisch-katholischen Kultus eine feste Zellen; auch in der evangelischen Kirche erlangte sie zwar nicht durch Gesetz, sondern durch Gewohnheit und in weit einfacherer Form Geltung, und ebenso hat die evangelische Paramentik in dem Ergebnis der abendländischen Entwicklung mit gewissen Abzügen aufgenommen.

Die Farbenymbolik ist nur ein Bestandteil der umfassenden Symbolik, in welcher die Phantasie des Mittelalters, ja zum Teil schon des christlichen Alterthums, so viele kirchengebäude, seine Einseitigkeit und seine Ausstattungen in harmonischer Weise einbezogen hat (vgl. Sauer a. a. O.). Dabei teilt sie mit dem Glauben, in dem sie wurzelt, das Schwanken und die Willkürlichkeit. Biblische Typologie, die verschiedenen Nennungen der weltlichen Gesellschaft (z. B. hinsichtlich der Blumenkrone), die Bedeutung der Farbe und Stoff, die Beschaffenheit der aus dem Stein hervortretenden Gesteine und anderer

Zufälligkeiten kreuzten sich und lösten sich ab. Nur die weiße Farbe erscheint schon früh als festes Element. Doch muß im 12. Jahrhundert, wenn auch nur in einzelnen Kirchengebieten, eine Fixierung der schwankenden Symbolik mit Erfolg vollzogen worden sein. Denn nur von dieser Voraussetzung aus konnte Innocenz III. in seinem Traktat *de sacro altaris mysterio* (I, 61: *de quatuor coloribus principalibus, quibus secundum proprietates dierum vestes sunt distinguendae*) mit Bestimmtheit vier liturgische Farben aufzählen und ihre Sphäre umgrenzen: Weiß, Rot, Schwarz, Grün (nach Ex 28, 5 ff.). Andererseits fügt er selbst hinzu, daß volle Übereinstimmung nicht vorhanden sei. Jedenfalls muß das Ansehen des Papstes wesentlich dazu beigetragen haben, daß man der Einheit immer näher kam. Wilhelm Durandus (gest. 1296) hat sich ihm durchaus angeschlossen (*Rationale divin. officiorum* III, 18), und das durch Pius V. in seinen Generalrubriken entwickelte und verbindlich gemachte Schema (in der Ausgabe des Missale Rom. Regensburg 1901 p. 18) ruht trotz einzelner Abweichungen durchaus auf dieser Grundlage. Der gegenwärtige Gebrauch in der römischen Kirche ist dementsprechend folgender:

Weiß (Licht und Freude): Trinitatissonntag, alle Christusfeste, ausgenommen die Passion, Feste der Engel, der Maria, der Konfessoren und Jungfrauen, die nicht Märtyrer sind, Taufe, Hochzeitsmesse, Kirchweibe, Prozession mit *Corpus domini*. — Rot (Blut und Feuer): Kreuzesfeste, Passion, Märtyrer, Pfingsten. — Grün (Hoffnung): alle Tage ohne Trauer- und Bußcharakter (ausgenommen demnach Advent, Septuagesima bis Ostern; auch Osterzeit). — Schwarz (Finsternis und Unglück): Karfreitag, Totenoffizium. — Violett: Advent, Septuagesima bis zum Hochamt des Karfreitag, Vigilien, Buß- und Bittprozessionen, Fest der unschuldigen Kindlein u. s. w. Daß diese Ordnung sich erst allmählich durchgesetzt hat, zeigt die instruktive Tabelle bei Fleury a. a. O. S. 42. Die Griechen beschränken sich fast ausschließlich auf Weiß und Purpur; sie haben die spätere Entwicklung nicht mitgemacht.

Die evangelische Kirche weist die Anwendung der liturgischen Farben auf die geistliche Amtstracht ab, hält aber, wenigstens auf lutherischem Boden, mit Recht den Wechsel der Farbe an ihren Paramenten im Zusammenhang mit dem Gange des Kirchenjahres fest, allerdings mit einer durch äußere und innere Gründe gebotene Einschränkung. Denn die Übernahme der fünf Farben (Meurer, Büchner) setzt eine Detaillierung des Kirchenjahres voraus, welche den evangelischen Gemeinden durchaus fremd ist und kaum wird verständig gemacht werden können. Dagegen sollte unter die drei ausgeprägtesten Farben, Rot, Grün, Schwarz, nicht heruntergegangen werden. Die Gebietsteilung würde sich so gestalten: Rot für die Festzeiten Weihnachten bis Epiphania, Ostern bis Quasimodogeniti, Pfingsten bis Trinitatis — Grün für die festlose Zeit (Epiphaniazeit und Trinitatiszeit) — Schwarz für Advent, Passion, Bußtag, Totensonntag.

Es würde eine schöne Aufgabe der Eisenacher Kirchenkonferenz sein, die bekannten Sätze über evangelischen Kirchenbau durch eine entsprechende Belehrung über evangelische Paramente zu ergänzen.

Viktor Schulze.

**Paran.** — Literatur: J. L. Burdhardts Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai. Herausgeg. von W. Gesenius, II (1823), 975 f. 1080; Ed. Robinson, Palästina I (1841), 285—312; Fr. Tuch, Bemerkungen zu Genesis Kap. 14 in 3dM I (1846), 161—194, abgedruckt in Tuchs Kommentar über die Genesis<sup>2</sup> (1871), 257—283; E. H. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels (aus dem Englischen überf. 1876), 219—268, 396 f.; J. W. Weßlein in Frz. Delitzschs Kommentar über die Genesis<sup>4</sup> (1872), 587 ff.; W. Rold, Der Segen Moses Dt 33 (1873), 10—12; Angaben arabischer Schriftsteller s. 3dWB VI, 11; VII, 229; VIII, 119 f. 139; J. Gutting, Sinaitische Inschriften (1891), 41 f.; T. K. Cheyne, Art. Paran in Encyclopaedia Biblica III (1902).

Vgl. die Literatur zu dem Art. Negeb Bd XIII S. 692.

Paran oder Pharan ist im AT Name einer Wüste, eines Gebirges (oder Berges) Dt 33, 2; Hab 3, 3 und wohl auch eines Ortes Dt 1, 1; 1 Kg 11, 18. Welches die ursprüngliche Beziehung des Wortes ist, läßt sich kaum entscheiden. Wüsten pflegen in dem Sprachgebrauch des AT freilich nach Örtlichkeiten benannt zu werden; ob aber in diesem Falle das Gebirge oder der Ort zuerst den Namen P. getragen hat, bleibt unsicher. Das Gebirge P. wird Dt 33, 2 und Hab 3, 3 mit dem Sinai (vgl. den Art.), mit Zeir (vgl. Eodem Bd V S. 161) und mit Kades (vgl. Bd XIII S. 698 f.) zugleich genannt; danach muß es unweit der Südgrenze Kanaans zwischen Israel und Edom gelegen haben (vgl. Palästina oben S. 559). Der Ort P., der in dem unverständlichen Zusatz Dt 1, 1<sup>b</sup> und wahrscheinlich auch 1 Kg 11, 18 gemeint ist, würde nach der letzteren Stelle

zwischen Midian (oder Edom) und Ägypten anzusetzen sein. Von kennt auch das Onomasticon des Eusebius ed. de Lagarde 298; 122 in der Wüste der Saracenen, die Tagereisen von Mila (= Elath) nach Osten. Diese letztere Angabe paßt jedoch zu dem, was Eusebius sonst über den Ort sagt, gar nicht; man sollte vielmehr ansetzen nach Westen.“ Nimmt man dieses als die von ihm beabsichtigte Himmelsrichtung an, so würde man mit den drei Tagereisen, die Tagereise zu 10 km gerechnet, in die Gegend des heutigen ka'at en-nachl kommen, des festen Wadipefens, der an dem Wadi von Sues nach Mila neben dem oberen wadi el-arabisch gelegen ist. Über die Lage d. richtiger wohl Wüste von P., haben wir im AT folgende Angaben. Sie wird an der Gegend des Stammes Ismael bezeichnet, nachdem er sich von Abraham, der damals nach Gen 20, 1 in Gerar wohnte (vgl. Bd XIII S. 693, 9–10), getrennt hatte. Auch ist sie Ausgangs- und Endpunkt der von den Mundschaffern unternommenen Reise Am 14, 26, wie sie der Priesterföder darstellt, d. h. sie stieß unmittelbar an die Südgrenze Kanaans (vgl. Palästina S. 564). Sie wird von der Wüste von Sin (s. oben S. 564), Am 13, 21 und auch von Mades Am 20, 1<sup>a</sup>, 22 unterschieden; daher ist „nach Mades“ Am 13, 26 Zusatz oder ein Rest aus der Darstellung des Nabwiten. Die Angabe Am 10, 12; 12, 16, daß die Israeliten unmittelbar vom Sinai aus die Wüste P. erreichten, läßt sich hier nicht verwerten, da die Lage des Sinai (vgl. den Art.) ganz unklar ist. Aus den übrigen Erwähnungen folgt jedoch, daß die Wüste P. südlich von Mades und der Wüste Sin, auch südlich von Gerar anzusetzen ist. Dann entspricht ihr das Gebiet zwischen dem dschebel el-makrah im Norden und der Wasserscheide gegen die Sinaihalbinsel hin im Süden, zwischen dem Randgebirge des wadi el-araba im Osten und dem mittleren wadi el-arabisch im Westen, also die Gegend, die heute hadijet et-tih genannt wird, d. i. Wüste der Wanderung (der Israeliten). Zu der natürlichen Beschaffenheit der Gegend vgl. Palästina S. 564, 10–56. Sie wurde einst von der Memnhrage durchschnitten, die die Tabula Peutingeriana verzeichnet, von Beerisba über Eluisa, Ebedu, Lyfa, Cypjaria, Maja (?) und ad Tianam nach Mila (vgl. Bd XIII S. 695, 11–12). Heute ist sie völlig öde und verlassen. Während man über den Ort und die Wüste P. ziemlich befriedigende Auskunft geben kann, läßt sich in Betreff des Gebirges P. kein so festes Ergebnis erlangen. Zunächst ist unklar, ob man einen einzelnen Berg oder eine Gruppe von Bergen, ein Gebirge, zu verstehen hat. Wäre ersteres der Fall, so könnte man vielleicht an den dschebel 'araif denken, der zu dem westlichen Teil der Wüste P. zu rechnen wäre, oder auch an den dschebel iehrimm (vgl. Palästina S. 564, 10; 565, 10). Bei der Auffassung „Gebirge P.“ muß man hingegen an die östlichen oder südöstlichen Grenzen der Wüste P. denken, nämlich entweder an die Höhen, die den wadi el-araba oberhalb Milas begrenzen, oder an die Bergkette, die im Süden der Wüste P. die Wasserscheide gegen die Sinaihalbinsel hin bildet. Letzteres ist das Wahrscheinlichere. Denn für die Höhen oberhalb Milas giebt es jetzt keinen besonderen Namen (außer 'akabe, Aufzug, oder nabk, Paß), während das südliche Randgebirge heute von der nördlich angrenzenden Wüste hadijet et-tih den Namen dschebel et-tih führt. Das wäre das gleiche Verhältnis in der Benennung, wie es im Altertum nach dieser Annahme zwischen der Wüste P. und dem Gebirge P. vorhanden gewesen wäre. Weiterhin deutet das Gebirge P. von der Wurzel -sz = aushöhlen als „das durch die Nerven ausgehöhlte und aufgerichtete Gebirge“ und versteht es von dem dschebel makrah, dem Bergland der 'azazime (vgl. Palästina S. 564, 38), wie schon vor ihm Palmer a. a. S. 396 und neuerdings T. R. Cheyne. Dieser ansprechende Vorschlag läßt sich deshalb nicht mit Sicherheit beurteilen, weil das Innere des Berglandes noch nicht genau bekannt ist. Es ist jedoch zu erwägen, ob etwa dessen südlicher Teil, soweit er außerhalb der Grenzen Kanaans lag (Am 34, 4; Jos 15, 3; vgl. Palästina S. 564, 32) den Namen Gebirge P. getragen hat. Endlich begegnet Gen 14, 6 der Ausdr. 778 778, der ohne Zweifel einen in oder bei P. gelegenen Ort bezeichnen soll. Nach der Auffassung des Targums, des samaritanischen Pentateuchs und des Hieronymus soll 778 „Ebene“ bedeuten, daraus allart und unter Übersetzung „Breite Paran“. Aber 778 ist der Singular in dem erst genannten Plural 778, 778 Jos 1, 29; 57, 5, „Bäume“ unklar, ob Eiben oder Zedernbäume, er ist neben dem nomen unitatis 778 wahrscheinlich das nomen collectivum. Da der Name bedeutet demnach „Bäume, Hain bei P.“, kann man sich an der Stelle des oben besprochenen Landschafts den Ort Elath oder Elath, der seinen Namen von den dort wachsenden Bäumen erhalten hat (vgl. Bd V S. 285). Es ist daher im hohen Grade wahrscheinlich, daß El Paran ein anderer und zwar vollständigerer Name für Elath ist. So wie Gen 14, 6 dieser Ort nach der Wüste (östlich von der Wüste) bestimmt wird,

so sagen auch arabische Geographen, Ibn Haukal und Istachri, daß bei Misa die Wüste beginne, in der die Israeliten umhergezogen seien. — 1 Sa 25, 1 ist statt P. mit LXX (*Ma'ar*) zu lesen Maon; es ist die Stadt auf dem Gebirge Juda Jos 15, 55 gemeint, die Heimat des Kalebites Kabal 1 Sa 25, 2, heute chirbet (tell) ma'in. Die von Josephus, Bell. jud. IV 9, 4 § 512 erwähnte Schlucht *Paōār* hat mit unserem P. nichts zu thun; übrigens ist nach Nieße *Peōretai* zu lesen. Ebenso ist zu unterscheiden das von Plinius V, 17 genannte *Paōār* und das Phara der Peutingerschen Karte; es handelt sich dort um die heutige Oase feirān (fārān) der Sinaihalbinsel. Euting hat den Namen P. auf den sinaitischen Inschriften in den Formen farrān und fārān gefunden.

**Paraschen** s. d. N. Bibeltext des Alten Testaments Bd II S. 721, 60 ff.

**Pardel, Leopard** s. d. N. Jagd Bd VIII S. 521, 17.

**Pareus, David**, gest. 1622. — Litt.: Narratio historica de curriculo vitae etc. D. Davidis Parei etc. a Phil. Pareo Dav. fil. im Eingange zu dem von Phil. Pareus 1647 zu Frankfurt herausgegebenen Werke: D. Davidis Parei operum theologicorum tomus I pars prima. Neben dieser Hauptquelle die Art. Pareus in Bayles Diet. hist. und Jöchers Gelehrtenlexikon, Eckstein bei Ersch und Gruber, Henkes in der ersten Auflage dieser Encycl., R. W. Ginos im Pfälz. Memorabite X, 90 ff. und in der AdB, sowie die bekannten Werke zur pfälzischen Kirchengeschichte von Struve, Wundt, Bierordi, Hänjer u.

David Pareus wurde zu Frankenstein in Schlesien den 30. Dezember 1548 geboren. Sein Vater, Johann Wängler, war ein begüterter Bürger und Beisitzer des Schöffengerichts daselbst und ließ ihn bis zu seinem vierzehnten Lebensjahre die Schule seiner Vaterstadt besuchen. Dann schickte er ihn nach Breslau zu einem Apotheker in die Lehre. Als David jedoch an diesem Berufe wenig Gefallen fand und bald in seine Vaterstadt zurückkehrte, übergab ihn sein Vater auf Antrieb einer harten Stiefmutter einem Schuster, um dessen Handwerk zu erlernen. Doch setzte es der strebsame Knabe später durch, daß ihm sein Vater 1564 gestattete, die begonnenen Studien zu Hirschberg fortzusetzen, wo damals der gelehrte Christoph Schilling, ein Schüler und eifriger Anhänger Melanchthons, eine blühende Schule leitete. Unter Schillings Einfluß änderte P. nicht bloß nach der Sitte der Zeit seinen Namen (nach *παρεῖ*, Wange) in Pareus, sondern wurde auch für die philippinische Lehre gewonnen. Infolge heftiger Streitigkeiten mit dem streng lutherischen Stadtpfarrer Balth. Tilejus mußte Schilling 1566 seine Stelle niederlegen, wurde aber auf Ursinus Empfehlung bald darauf durch den Kurfürsten Friedrich III. an das Pädagogium nach Amberg berufen. Mit Mühe rang P. seinem Vater, welcher die Glaubensrichtung Davids mit großem Mißtrauen betrachtete, die Erlaubnis ab, seinen verehrten Lehrer mit anderen Schülern nach Amberg begleiten zu dürfen. Von dort wurde er mit anderen gereifteren Genossen alsbald nach Heidelberg weiter gesandt, um in das von Zacharias Ursinus geleitete, unter dem Namen collegium sapientiae bekannte theologische Alumnat einzutreten. Hier am 16. April 1566 immatrikuliert, suchte sich P. zunächst durch gründliches Studium der alten Sprachen, auch der hebräischen, und der Philosophie für die Theologie vorzubereiten. Von seinen Lehrern Boquin, Tremellius, Zanchius und Ursinus übte besonders der Letzgenannte bedeutenden Einfluß auf den geistesverwandten Schüler aus. Nach Vollendung seiner theologischen Studien durch Friedrich III. am 13. Mai 1571 als erster evangelischer Pfarrer nach Nieberschlettenbach bei Weisenburg berufen, fand er bei der katholischen Bevölkerung des unter der Mithoheit des Speierer Bischofs stehenden Ortes so viele Schwierigkeiten, daß er dringend um seine Abberufung bat. Er wurde nun im Oktober 1571 Lehrer an dem Pädagogium in Heidelberg. Als aber hier unter den beiden älteren Lehrern der Anstalt Dissiden ausbrachen, in welche P. verwickelt zu werden fürchtete, wünschte er in den Kirchendienst zurückzutreten. Er wurde durch den Kurfürsten zum Pfarrer in Hemsbach an der Bergstraße ernannt. Dieses im Bistum Worms gelegene Dorf hatte bisher katholische Pfarrer gehabt, deren Wandel so anstößig war, daß die dadurch geärgerten Einwohner den neuen Pfarrer gern annahmen. Am 24. August 1573 wurde P. eingeführt und begann auch hier seine Thätigkeit mit Entfernung der Bilder, die er dann mit Zustimmung des Volkes verbrennen ließ. Nach dem Tode Friedrichs III. wurde auch P. seines Amtes entlassen, fand aber sofort in dem von dem Pfalzgrafen Johann Casimir regierten Teile der Pfalz Aufnahme und wurde noch 1577 Pfarrer in Oggersheim. Von hier aus besuchte er

1578 seine Vaterstadt und gewann durch eine dort am 10. September gehaltenen Predigt die volle Liebe seines Vaters wieder. 1580 wurde P. nach Wittenberg berufen, von wo aus er häufig in dem nahen Neustadt a. S. predigte, und die evangelische Hochschule hatte, mit den an dem dortigen, damals in bester Blüte stehenden Collegium anwesenden Lehrern, besonders mit Ursinus, vertrauten Umgang zu haben.

Als Pfalzgraf Casimir nach dem Tode Rudwigs VI. die verarmte Pfalz, von der ganzen Pfalz antrat, übernahm P. zunächst auf kurze Zeit die durch seinen Vaters sehr nach Heidelberg erledigte Predigerstelle in Neustadt und wurde dann im September 1584 nach Heidelberg berufen, welches von nun an sein Wohnort blieb. Auch wurde er Lehrer, dann seit 1591 Vorsteher des Sapientzellegiums, war er, nachdem er 1587 die philosophische und 1593 die theologische Doktorwürde sich erwerben hatte, 1598 in die theologische Fakultät ein, welcher er, zuerst als Lehrer des alten und seit 1602 des neuen Testaments, bis zu seinem Tode angehörte. Zeit 1592 war er zugleich Mitglied des Kirchenrats. In der pfälzischen Kirche genoss er das höchste Ansehen. Sein Amt als Lehrer wuchs von Jahr zu Jahr und zog zahlreiche Studierende, selbst aus der Ferne aus Ungarn, Polen, Frankreich, England und den Niederlanden, nach Heidelberg.

Am 5. Januar 1571 hatte sich P. in Hemsbach mit Magdalena Stibel, der Schwägerin des 1595 in Kreuznach verstorbenen Nachbarg Pfarrers Joh. Stibel in Heppenheim, verheiratet und lebte mit ihr bis zu ihrem 1615 erfolgten Tode in glücklicher Ehe. Von fünf Kindern starben ihm drei in zartem Alter. Ein Sohn, David, starb 1606 als Kandidat der Rechte. Sein ältester Sohn Philipp P., geb. 1576, gest. 1618, war Rektor in Kreuznach, sodann in Neubausen bei Worms, hierauf von 1610 bis 1622 in Neustadt und zuletzt in Hanau und hat sich durch zahlreiche gediegene Schriften philologischen und auch theologischen Inhalts einen Namen erworben. Auch Philipps Sohn Daniel P., geb. 1605, gest. 1635, war ein geachteter Schriftsteller und sorgfältiger Geschichtsforscher u. die betr. Artikel bei Böcher, Ersch und Gruber und in Bayles Diet.).

Die letzten Lebensjahre des P. waren viel bewegt. Von einem heftigen Fieber, das ihn 1584 in Wüzzingen ergriffen hatte, war er bald wieder genesen. Nun aber begann seine Gesundheit zu wanken. Unruhige Träume störten seinen Schlaf und schienen ihm kommendes Unheil zu verkündigen. Die kriegerischen Verwirrungen im Anfang des dreißigjährigen Krieges bekümmerten ihn sehr, und als im September 1621 das spanische Heer der Pfalz nahte, glaubte er in Heidelberg nicht mehr sicher zu sein. Er suchte nach Annweiler, seinem „Parnos“, und dann im Januar 1622 zu seinem Sohne Philipp nach Neustadt. Hier schrieb er im Vorgefühl seines Todes mit eigener Hand sein Testament. Als bald darauf Kurfürst Friedrich V. unter dem Schutze der Mansfeldischen Waffen auf kurze Zeit in die Pfalz zurückkam, kehrte auch P. am 17. Mai 1622 nach dem geliebten Heidelberg zurück, um seine letzten Tage in seinem „Parnos“, wie er ein 1607 von ihm erworbenes, am Schlossberge schon gelegenes Haus nannte, zu verbringen. Nachdem er noch am 9. Juni, dem ersten Pfingsttage, mit dem Kurfürsten und der ganzen Gemeinde in der hl. Geistkirche das hl. Abendmahl empfangen und sein Haus nach allen Seiten bestellt hatte, entschlief er am 15. Juni 1622 im Glauben an seinen Erlöser. In der St. Peterskirche wurde sein Leichnam mit großer Feierlichkeit beigesetzt.

Die Schriften des P., von denen sein Sohn am Schlusse seiner Lebensbeschreibung ein vollständiges Verzeichniß giebt, sind sehr zahlreich und umfassen fast alle Zweige der Theologie. Erst spät begann er seine literarische Thätigkeit. Zwar hatte er sich früh angeeignet, die Früchte seiner Studien niederzuschreiben, und namentlich umfassende wohlgeordnete Notizen zu den biblischen Büchern gesammelt, welche seinen Vater herausgegebenen Kommentaren und Aduersarien zu sämtlichen Büchern der hl. Schrift als Grundlage dienten. Aber er dachte nicht an die Veröffentlichung derselben. Da er von P. publizirte Schrift (Methodus ubiquitariae controversiae brevis et perspicua, Neost. 1586) richtete sich gegen die Ubiquitätslehre. 1587 gab er die ioh. Wittenberger Bibel heraus, eine Ausgabe der Bibelübersetzung Luthers mit von P. beruhenden Anhangangaben und Anmerkungen, und widmete dieselbe dem jungen Kurfürsten Friedrich IV. Daran knüpfte sich eine überaus ärgerliche Polemik, welche von Jakob Andrea zum demselben Fürsten gewidmete „Christliche Erinnerung“ (Tübingen 1589) ansetzte wurde. Andrea erklärt darin, P. habe 18 „greuliche Artikel, darein ein Christenmuth sich einsetzen müsse“, in die Bibel eingeschoben und unter Luthers Namen in ganz Deutschland ausgebreitet. Er nennt das ein Erbsübenstück, welches, wenn es in weltlichen Tugenden geschähe, billig mit dem Henker gestraft würde, und rat dem Kurfürsten, seinen Namen wieder aus dem Buche ausstragen zu lassen. P. setzte dagegen die Schrift: „Retinua dei

zu Newstadt an der Hardt . . . getruckten Deutschen Bibel“ (Neust. 1589, in 2. Aufl. Amberg 1592). Er verteidigte darin in maßvollerem, aber zuweilen ebenfalls in den Züß der damaligen Streittheologie verfallendem Tone seine Zusätze gegen die Anklagen Andreäs, der als ein „sonderbarer Friedens- und Konfessionsstifter“ seit nun 20 Jahren stets in das brennende Feuer der Uneinigkeit geblasen habe, und bezeugt vor Gott, daß er bei der Herausgabe der Bibel nur die Ehre Gottes und Erbauung seiner Kirche gesucht habe. Als nach Andreäs Tode J. G. Siegmart den Streit fortsetzte (Antwort auf die nichtige und kraftlose Rettung Parei, Tüb. 1590), entgegnete P. mit der Schrift: „Sieg der Newstädtischen Deutschen Bibel“ (Neust. 1591). In eine weitere ausgedehnte Polemik trat P. ein, als Agidius Hunnius 1593 in seinem Calvinus judaizans die Reformierten judaisierender Irrlehren beschuldigte. Er schrieb dagegen seinen Clypeus veritatis catholicae de sacrosancta trinitate, und antwortete, als Hunnius in seinem Antipareus 1594 und Antipareus alter 1599 entgegnete, mit der Schrift: Orthodoxus Calvinus oppositus Pseudo-Calvino judaizanti. Wegen einer 1603 von ihm edierten Schrift: Controversiarum eucharisticarum una de litera et sententia verborum domini wurde er von Albert Grauer in seinem Anti-Pareanum propugnaculum angegriffen, wegen seiner Synopsis chronologiae scripturae vindicata a Gethi Calvisii cavillis (Francof. 1607) von Calvisius und Scaliger. Ein 1609 von P. herausgegebener Kommentar über den Römerbrief wurde sofort von zwei anonymen katholischen Schriftstellern und später von David Owen bestig angegriffen. Weil P. hier bei der Auslegung von Röm. 13, 2 bemerkte, daß unter gewissen Umständen auch bewaffneter Widerstand gegen die Obrigkeit gutgeheißen werden könne, ließ Jakob II. dieses Buch in England öffentlich verbrennen. Sehr scharf trat P. gegen das Papsttum auf. 1603 lud er die Speierer Jesuiten zu einer öffentlichen Disputation nach Heidelberg ein. Dieselben erschienen nicht; aber zwischen dem Jesuiten Johann Magirus (gest. 1609) und P. entwickelte sich deshalb eine Korrespondenz, welche 1604 dem Drucke übergeben wurde. Gegen Bellarmin richtete er außer einigen kleineren Schriften besonders die Castigationes et explicationes in Rob. Bellarmini tomum IV. controv. und beschäftigte sich noch kurz vor seinem Tode in Annweiler mit den Vorbereitungen zu einer zweiten Auflage dieses Buches. Beim Reformationsjubiläum 1617 ließ er unter seinem Präsidium die These verteidigen: „Quicumque vult salvus esse, ante omnia necesse est, ut fugiat papatum Romanum“, und verteidigte diesen Satz gegen darauf erfolgte Angriffe eines Jesuiten in der Schrift: Babia meretrix.

Trotz aller dieser litterarischen Ketzden war die Grundrichtung des P. eine irenische. Zwar trat er mit voller Überzeugung für die reformierten Anschauungen ein und sprach sich noch 1618 in einer an die Dortrechter Synode gerichteten Denkschrift entschieden gegen die Neuerungen der Arminianer aus. Aber er beklagte aufs tiefste die gehässigen Streitigkeiten in der Kirche und suchte seine Hauptaufgabe in positiv aufbauender Thätigkeit. Den Beweis dafür geben seine sehr zahlreichen exegetischen Schriften (z. B. commentar. in Hoseam prophetam, 1605 und 1609, in epist. ad Hebr., Fref. 1608, in I epist. ad Cor., Fref. 1609, in epist. ad Rom. 1609, in Genesin 1609, in apoc. Joann. 1618 etc.). Mit großer Pietät hing P. an seinem Lehrer Zach. Ursinus, aus dessen hinterlassenen Manuskripten er einen Kommentar zu dem Heidelberger Katechismus herstellte. Derselbe erschien zuerst 1591 unter dem Titel Explicationes catecheticae und wurde später nach sorgfältiger Umarbeitung und Ausmerzung aller dem Ursin selbst nicht angehörenden Zusätze als „Corpus doctrinae christianae ecclesiarum a papatu reformatarum“, in zahlreichen Ausgaben 1598, 1616, 1621 und 1623 neu aufgelegt.

1593 hatte P. eine schon vorher in lateinischer Sprache herausgegebene Schrift erscheinen lassen: „Summarische Erklärung der wahren katholischen Lehr, so in der Chur Pfalz bei Rhein geübt wird“ (1. Aufl. Heißeß., spätere Amberg 1595, 1598 und 1606). Er sucht darin in ruhiger Sprache die völlige Übereinstimmung der Lehre der Pfälzer mit der hl. Schrift und mit der Augsburger Konfession nachzuweisen und spricht sein hehnlches Verlangen aus, daß Gott seiner betrübten Kirche wieder aus dem Streite helfe und die Lehrer durch Zustimmung zur Liebe des Friedens lenke. Dann würden sich die Irrtümer, ohne mühsame Widerlegung, von selbst verlieren. Weil er aber 1603 den Wunsch äußerte, daß die Reformierten ihre Ausdrucksweise bei der Lehre vom heiligen Abendmahl der der Lutheraner annähern und namentlich die Formeln essentialiter und substantialiter dabei gebrauchen möchten, geriet er auch mit den Heidelberger reformierten Predigern in Konflikt, auf deren Seite sich auch Kurfürst Friedrich IV. stellte. Durch



ein Mandat vom 25. Mai 1601 verbot derselbe ausdrücklich, solche Ausdrücke zu gebrauchen.

Am schönsten trat die Friedensliebe des P. in seinem „*Irenicum sive de unione et synodo evangelicorum liber solutus*“ (Frankf. 1614 und 1615, deutsch durch G. Zentius, Frankf. 1615). Der Zweck dieser Schrift, sie atme einen Geist evangelischer Sanftmut, den man in der „*Einigungsmahnung*“ des pfälzischen Hofpredigers Barth. Vitissius geheißen war, an die Lutheraner und Reformierten vor und empfiehlt zu diesem Zwecke eine „*Einigung aller Evangelischen*“, welche von den deutschen evangelischen Reichständen in Böhmen mit den Königen von England und Dänemark berufen und beabsichtigt werden sollte. Er hält eine solche durchaus nicht für unausführbar. Aber auch jetzt schon vor Verwirklichung der vollen Einigkeit könne es geschehen, daß jeder Teil seine besondere Anbahnung behalte, die abweichenden Meinungen anderer als menschliche Irrtümer betrachte, aber nicht dadurch nicht hindern lasse, die irrenden Brüder nach Röm. 14, 1 ff. in christlicher Liebe sanftmütig zu tragen. Das sei keine verwerfliche Religionsmengerei. In allem Christlichen herrsche ja Einverständnis. Nur in einem, den Heilsgrund nicht direkt berührenden, Punkte bestehe ein Dissensus, der aber das Fundament der Lehre nicht berühre (c. 13, p. 69). Angesichts der drohenden Gefahr eines neuen schmalkaldischen Krieges sei es doppelt nötig, sich in Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens zu tragen und die streitigen Artikel auf sich beruhen zu lassen. Man solle doch nicht auf die Einflüsterungen der Papisten hören, welche den Unfrieden unter den Evangelischen schüren, um sie desto sicherer zu verderben (c. 14, p. 77). Nur durch die Uneinigkeit der Evangelischen sei des päpstlichen Antichrists Macht so sehr gewachsen. Auch in der alten Kirche habe man Differenzen in der Lehre, z. B. zwischen Cyprian und Bischof Stephanus von Rom, gebuhlet. 1529 sei in Marburg, 1537 in der Wittenberger Konferenz, 1570 zu Sendomir, 1575 in Böhmen eine Einigung beider Teile erfolgt und ihre Übereinstimmung in den Fundamentalartikeln anerkannt worden (c. 15–23). Nur die Theologen seien das Hindernis des Friedens. Die Behauptung Pol. Zwersers, daß Lutheraner und Katholiken mehr Gemeinsames hätten, als Lutheraner und Reformierte, widerlegt P. durch ausführlichen Nachweis des zwischen den Evangelischen bestehenden Konsensus (c. 24–25) und des fundamentalen Gegensatzes zwischen katholischer und protestantischer Lehre (c. 27). Eindringlich mahnt er: „*Arrigite quaeso aures, o Proceres Evangeliei (Theologi enim surdi sunt), neque an syncretismo eruento syncretismum pacis opponere debeatis, diutius eunctamini vel dubitate, ne serio tandem subeat Bucolicus luctus: Hem! quo discordia eives Perduxit miseros? Hem! quis consecimus agros?*“ — Aber die Zeit zu einer solchen Betrachtung der Dinge war noch nicht gekommen. Der aus tiefster Seele kommende, fast prophetisch klingende und auch für unsere Zeit beherzigenswerte, Notzettel des Pareus fand bei seinen Zeitgenossen wenig Widerhall. Zur Freude der gemeinsamen Gegner (vgl. eine gegen P. gerichtete Schrift des Jesuiten Adam Congen in Mainz: *Consultatio de unione et syn. gen. Evangelicorum*) wiesen die lutherischen Theologen Sutter (*Irenicum vere christianum etc.*, Vit. 1616) und Siegmart (*Admonitio christiana etc.*, Tub. 1616) den Friedensversuch des P. scharf zurück, wobei Siegmart die gewünschte gegenseitige Toleranz als eine Erfindung der Hölle und als den gottlosesten Syncretismus bezeichnete. Philipp Pareus nennt am Schluß der Lebensbeschreibung seines Vaters diesen voluminum multitudinem Augustinum, suavitatem Chrysostomum, dexteritatem Athanasium, perspicuitatem Basilium, pietatem Timotheum, fidelitatem Jesu Christi servum. Er ist das ein Lob, dessen Überschwänglichkeit man dem Zehne zu antworten wird. Aber auch die unparteiische Nachwelt wird ihm das Zeugnis eines liebenswürdigen und reinen Charakters und eines hervorragenden Theologen nicht verweigern, der, unbefrei von den herrschenden Anschauungen seiner Zeit, einen weiten Blick bewahrte und die christliche Wahrheit mutig aussprach.

**Parität** als kirchenrechtlich-technischer Ausdruck gebraucht, bedeutet eine Gleichheit der Behandlung verschiedener kirchlicher Genossenschaften, insbesondere der evangelischen und katholischen Konfessionskirchen seitens des Staates, dergestalt, daß Letztere keine von ihnen eine vor der anderen bevorzugte Stellung einräumt. Zeigt sich, daß eine konfessionsreligiöse Bevorzugung galt und danach der Staat nur eine Kirche anerkannte, gab es keine Parität. Als aber im Augsburger Religionsfrieden von 1555 das deutsche Reich jener Anerkennung

für nicht mehr anwendbar erklärte, stellte es protestantische und katholische Reichsstände insofern einander gleich, als es für Wiederherstellung der kirchlichen Einheit nur noch den Weg des „friedlichen, freundlichen“ Verhandelns gestattete. Von da an ist, was in Betreff der Parität das Reich gethan hat, zu unterscheiden von demjenigen, was seine Gliedstaaten gethan haben. Das Reich hat niemals allgemein vorgeschrieben, daß von den Territorialregierungen die beiden Konfessionskirchen einander gleichgestellt werden sollen: im Gegenteil, der westfälische Friede, in welchem der durch den Augsburger Religionsfrieden begründete Zustand näher geordnet und dabei der Ausdruck „Parität“ zuerst gebraucht wird, geht allenthalben von der Voraussetzung aus, daß innerhalb der Territorien nicht Parität gelte, und ordnet nur so viel an, daß der einzelne Protestant oder Katholik da, wo er zugelassen ist, auch bürgerlich seiner Konfession wegen nicht benachteiligt werden soll (*pari cum concivibus jure habeatur*: J. P. O. a. 5, § 35). Die „Parität“, welche der Friede in der That verschreibt, ist die Gleichheit der Behandlung katholischer und protestantischer Reichsstände in Angelegenheiten des Reichs. Hier wird nicht nur das Prinzip ausdrücklich an die Spitze gestellt — in *reliquis omnibus (articulis) inter utriusque religionis Electores, Principes, Status omnes et singulos sit aequalitas exacta mutuaque . . . , ita ut, quod uni parti justum est, alteri quoque sit justum* (J. P. O. a. 5, § 1), — sondern die Parität wird auch in einer Reihe von Einzelanwendungen (§ 51—58) näher normiert. — Am Reichstage soll in Sachen, welche die katholische oder die protestantische Konfession betreffen, oder in Betreff deren wenigstens durch die Majorität eines Konfessionsteiles das Auseinandertreten nach Konfessionen (*itio in partes*) verlangt wird, kein Kollegialbeschuß durch Stimmenmehrheit gefaßt werden; sondern der katholische und der protestantische Religionsteil am Reichstage beschließt dann jeder für sich, und der eine Beschuß gilt genau so viel, wie der andere, so daß ein Reichstagsbeschuß nicht anders als durch Transigieren zu stande kommt. Bei Kommissionen und Deputationen des Reichstages sollen beide Konfessionsteile gleich stark vertreten sein. Auch die Reichsgerichte dürfen in Sachen, welche die Konfession angehen, nicht durch Stimmenmehrheit beschließen: können sie sich nicht gütlich einigen, so geht die Sache zur Behandlung in obiger paritätischer Art an den Reichstag. Dies und nur dies verstand die deutsche Reichspraxis unter Parität.

Unter den deutschen Landesregierungen ging zuerst die brandenburgische über das wie vorreformatorische, so auch noch reformatorische Prinzip, nur eine Kirche im Lande als vollberechtigte zu behandeln, hinaus: Kurfürst Johann Sigismund räumte 1611 in Ostpreußen der katholischen Kirche und, nachdem er reformiert geworden war, 1615 in seinen gesamten Landen der reformierten die Gleichstellung mit der bisherigen lutherischen Landeskirche ein. Letztere Gleichstellung ging, in etwas generalisiert, auch in den westfälischen Frieden (J. P. O. a. 7) über, während er für Gleichstellung der katholischen mit der protestantischen Kirche ähnliche Bestimmungen bloß in Betreff einiger Reichsstädte (Augsburg, Tinkelsbühl, Biberach, Ravensburg, Kaufbeuren a. 5, § 3 f.) aufnahm. Der gleichen Einrichtungen blieben aber Singularitäten, bis der deutsche Staat anfang, naturrechtliche Gesichtspunkte, erst territorialistische, dann kollegialistische (s. d. Kollegialismus Bd X Z. 612) zu gewinnen und demgemäß die Konfessionskirchen nicht mehr als zum Landesorganismus gehörig, sondern als Genossenschaften zu behandeln, die mehr oder minder selbstständig, und staatsseitig im wesentlichen nur zu beaufsichtigen seien. Wiederum ging Preußen voran: die Parität dauert hier vom Religionsedikte vom 9. Juli 1788 und dem sechs Jahre später publizierten Allgemeinen Landrechte. Für das übrige Deutschland waren die Veränderungen im Länderbesitz von Einfluß, welche der Reichsdeputationshauptschuß vom 25. Februar 1803 herbeiführte, indem er katholische Gebiete vielfach in protestantische Hand gab und dabei die „bisherige Religionsübung“ garantierte (M. D. S. Schluß a. 60, 63). Dann führte Bayern (Religionsedikte vom 10. Jan. 1803, 21. März 1809, 26. Mai 1818), Baden u. a. die Parität ein. Napoleon ließ sämtliche protestantische Rheinbundesregierungen, welche er nach Stiftung des Bundes (die Stiftungsakte vom 12. Juli 1806 selbst enthält nichts darüber) aufnahm, in ihren betreffenden Accessionsurkunden versprechen, *l'exercice du culte catholique sera pleinement assimilé à l'exercice du culte luthérien*, also Einführung der Parität, und die meisten dieser Regierungen erfüllten die Zusage. Die deutsche Bundesakte ließ dann den Punkt unberührt, und beschränkte sich darauf, für die christlichen Konfessionsangehörigen als Einzelne Gleichheit der bürgerlichen und politischen Rechte zu stipulieren. Die volle bürgerliche und staatsbürgerliche Gleichheit aller Deutschen ohne Rücksicht auf Religion und Konfession brachte das Bundes- und jetzige Reichsgesetz vom 3. Juli 1869. Anders steht es

mit den Religionsgesellschaften als solchen. Daß die drei accepten drutlichen Kettenlinien, „die Kirchen“, überall ein besonderes Maß von staatlichen Privilegien genossen, entspricht ihrer historischen Stellung und ihrer öffentlichen Bedeutung. Aber in manchen deutschen Staaten besaßen auch nur sie das volle Maß der Religionsübung. Die für die katholische Kirche noch nie und da, insbesondere in Mecklenburg, vorhandene Disparität zu beseitigen, war ein Hauptzweck des vom Zentrum am 23. November 1900 im Reichstage eingebrachten „Toleranzantrages“, und dieser Zweck wird auch, wie es scheint, infolge landesrechtlicher Maßnahmen erreicht werden, wogegen der Toleranzantrag selbst, als über die Kompetenz des Reiches hinausgehend, nach einer Erklärung des Reichskanzlers auf Annahme seitens des Bundesrates nicht zu rechnen bat.

Mejer & Zehling.

**Parker, Matthew**, erster protestantischer Erzbischof von Canterbury, gest. 1575.

Litteratur über ihn: J. Strype, *Life and Acts of M. P., 1<sup>st</sup> Archbishop of Cantorb.*, London 1711, 2ol.; Ausg. der Clarendon Press in 3 Bdd., Tri. 1821; J. Josselin, *Historiola Coll. Corp. Christi*, edit. by J. W. Clark; *Nasmith's Catal. Libr. MSS.*, quos Coll. Corp. Cr. Cantorb. . . . legavit M. P., Cambr. 1777; *Masters's Hist. of the Coll. of Corp. Cr.*, 1753 (p. 75—101); *Correspondence* edit. by the Parker Soc. by J. Bruce and T. F. Perowne, Cambr. 1853; *Lemon's Cal. of State Pap.* 1517—1580; *Hook's Lives of the Archb. of Cantorb.*, N. Ser. vol. IV (reicher Stoff, aber nicht immer zuverlässig); *Mullinger's Hist. of the Univ. of Cambr.* vol. II (Mullingers Aufsatz über P. in dem Diet. of Nat. Biogr. vol. 43 geht im wesentlichen auf seine größere Arbeit zurück); *Tennn u. Lacon, De Hierarch. Anglicana* 1895.

P., am 6. August 1501 in Norwich als Sohn eines Kleinkaufmanns geboren und dort von W. Neve für die Universität vorbereitet, trat 1522 in das Corpus Christi College, Cambridge, ein und durchlief in rascher Folge (B. A. 1525, Subdeacon 1526, Deacon 1527, Priest 1527, Fellow und M. A. 1528), die akademischen Grade; er zog früh Wolseys Aufmerksamkeit auf sich, der ihm eine Stelle in dem von ihm neu gegründeten Cardinal (später Christ Church) College anbot; aber P., der den von Deutschland herübergekommenen neuen Anschauungen sich zugewandt und damals als Führer der Cambridge Reformers galt, lebte, für seine innere Freiheit fürchtend, ab. Mit seinen nachmals berühmten Freunden Barnes, Bilney, Coverdale, Hugh Latimer, Cecil, Bacon, Stafford betrieb er in einem abgelegenen Hause, das den Zweitnamen Germany bekam, eifrig das Studium der Lutherischen Schriften, für deren Zurechtstellung er mit den anderen Brauseköpfen des C. C. College öffentlich eintrat; indes schon damals nicht ohne Vorbehalt den letzten Forderungen des deutschen Meisters gegenüber. Diesem und seinen eingehenden patristischen Studien verbannt er die geballene Maßigung, die ihn später bei seinem Aufstieg zu den Höhen des Lebens in Fragen der Lehre und Zucht von der wilden Rücksichtslosigkeit der unter den Namen der Marian Exiles bekannt gewordenen Puritaner unterschied; die Spuren der Via Media, die seiner theologischen und kirchlichen Arbeit das Gepräge gegeben, treten früh zu Tage.

Aber die Gedankenwelt der Väter hatte ihm doch die Klarheit über seinen Gegensatz zur überkommenen Theologie gebracht; von 1533 an, nachdem er Crammers Auge am sich gezogen und, gegen seinen Willen, zum Hofkaplan der Königin M. Boleyn (30. März 1535) ernannt war, konnten die inneren Mächte seiner Seele zum befreienden Durchbruch. Als Prediger der südlichen Provinz von Canterbury trug er die neue Lehre vor, wurde 1537 auch Hofkaplan des Königs, dessen Gunst er in den dreißig Jahren einer Anzahl z. T. reicher Pfanden verdankte (Stoke-by-Clare, Widdon, Elm, Burlingham), und im Dezember 1541 Vorstand seines Cambridger College, Corpus Christi, das in diesen Jahren der Herd des gefährdeten Aenglaubens wurde. Durch eine Neureorganisation machte er sich um das College zwar verdient; als aber dort die jungen Trüder in einem von Ausfällen auf den Papst und die alten Kultformen hervorstechend schauend (Pamphilius) ihrem schäumenden Übermute die Zügel schloß, hieran, bei Gremm, den merder Zorn auf den Vorstand, der in einem Augenblicke aus der Beherrschung der Thatsachen zu beschönigen suchte, schwer nieder; es kam nicht an beiden Männern zum Bruche, der auch in der Folgezeit anhält. Als Kanzler der Universität vertrat er diese Collegegütern ihre habgierigen Hände ausstreckte. Von der schrecklichen Gefahr drohenden Schlage kam P. zuvor, indem er mit Genehmigung des Königs die Bildung eines Ausschusses durchsetzte, der aus einsichtigen, mit der Universität verhältnismäßig wohl vertrauten Männern bestand und infolge der Xaviersche Math. Barrs für seine rettenden Vorschläge das Wohlwollen des alternden Königs gewann. Aber die Erhaltung der Univer-

ität mußte P. mit der Vernichtung des von ihm früher gegründeten und 12 Jahre lang verwalteten Stoke-Clare-College erkaufen; und nachdem die Gefahr abgewandt war, setzte er, zuletzt siegreich gegen die Stürmer, die innere und äußere Ordnung der Universität durch, gab ihr Statuten, regelte den Studiengang und die äußeren Lebensbedingungen der Studenten, legte Inventare und Rechenbücher an und leitete die geschichtlichen Studien über das College in die Wege.

Hier an der Universität fand er die Arbeit, die seiner inneren Art entsprach; er war eine scharfe Natur, schüchtern und bedächtig, die dem öffentlichen Kampfe auswich, im kleinen Kreise ihre Kraft am besten zur Auswirkung brachte, ein Mann, der einen Schatz im Gemüte trug und mit der eigenen Seele gern Zwiegespräche hielt; aber der Blick in die Weite, selbstsichere Geschlossenheit, der mächtige himmelstürmende Wille, der die Wirkung auf die Massen, auf Volk und Land sucht, fehlte ihm. Vom Schreibtisch aus griff er in die kirchlichen Fragen der Zeit, die in Anspannung ungeheurer Kräfte um ein neues Lebensideal rang, je und dann wohl ein, aber in die Öffentlichkeit mußte er (von Cranmer und Latimer) fast mit Gewalt gedrängt werden. Es ist wahr, als der gefährliche Kettische Aufbruch 1539 ausbrach, ist er ins Lager der Rebellen gegangen und hat, nicht ohne persönliche Gefahr, den Anführern ins Gewissen geredet. Er hat in Predigten je und dann ein kräftiges Wort in jener von wilden Leidenschaften bewegten Zeit vor den Machthabern gewagt; aber über den edlen, überzeugten Freimut seiner Freunde, die den Feuerbrand der neuen Gedanken ins Gewissen der Zeit warfen, hat er nicht verfügt. Auch unter Eduard VI. hielt er sich in der Stille und zog die geistliche Arbeit in der abgelegenen Deanery von Lincoln (seit Oktober 1552) den Kämpfen, in denen die leidenschaftlichen, nach England zurückgekehrten Marianischen Theologen um die Vormacht rangen, vor. Es sind die Jahre, die ihn in enger Freundschaft an den nach dem mißlungenen Versöhnungsversuche mit Luther aus Straßburg nach Cambridge berufenen Martin Bucer banden. Das Mißfallen Mary Tudors hatte er durch seine Begünstigung der Sache Jane Greys erregt; als verheirateter Priester (seit 24. Juni 1547 mit Marg. Harlestone), wurde er seiner Unterwerfung, blieb aber in einem Schlupfwinkel, dessen Namen er geheim zu halten wußte, von den Schrecken der Marianischen Verfolgungen unberührt, im Gegensatz zu den meisten seiner Gesinnungsgenossen, die, in langer Verbannung dem Vaterlande fern, in Genf, Zürich, Frankfurt in jene enge Berührung mit den streng calvinistischen Reformideen kamen, die sie nach ihrer Rückkehr in den unversöhnlichen Gegensatz zu den romanisierenden Vermittelungen der Elisabethanischen Theologen brachten.

Sofort nach dem Thronwechsel trat P., gegen seinen Willen, aus der Verborgenheit zurück ins öffentliche Leben. An der Revision des „Gebetbuchs“ zu der er von der Königin im Dezember 1558 berufen worden war, hat er infolge einer Krankheit, die ihn von London fernhielt, sich nicht beteiligt. Seine eigene Neigung ging auf Wiedereintritt in die Organisationsarbeiten der Universität Cambridge, deren damaligen Zustand er als miserable bezeichnete. Einer Aufforderung Lord Baccens, in persönlicher Sache an den Hof zu kommen, folgte er nicht; erst als sie im Namen der Königin wiederholt wurde, ging er, lehnte aber das ihm nunmehr angetragene Erzbistum Canterbury und den Primat der englischen Kirche entschieden ab. Erst dem von maßgebender Seite, von Cecil und Bacon kommenden Drucke opferte er sein „nolo“. Daß sein Sträuben aufrichtig und ohne intrigante Nebenabsichten war, kann nicht wohl bezweifelt werden. „Wäre ich der Mutter (M. Belemn) nicht so tief verpflichtet gewesen, so hätte mich niemand dazu gebracht, der Tochter zu dienen,“ hat er damals verlauten lassen (Strype II, 121); denn auf verheiratete Priester sah Elisabeth mit Abgunst; sie hätte die Priesterehen am liebsten ganz verboten; die von ihr eben ausgegebenen Injunctions brachten aber nur beschränkende Verordnungen gegen die häufig anstößigen und den Stand herabwürdigenden Verbindungen. Noch viele Jahre später, als P. im Lambethpalast der Königin ein glänzendes Fest gegeben, verabschiedete sich diese von der Wirtin mit den „gnädigen“ Worten: „Madam mag ich nicht, Mißtreß (Maitresse) schäme ich mich euch zu nennen, aber ich danke euch“ (Nugae Antiquae II, 46).

Nachdem er seine Bedenken überwunden, vertrat er vielgeschäftig und mutig seine Aufgabe. Unbekümmert um das königliche Mißfallen wies er noch vor seiner Weihe die habgierigen Eingriffe des Hofes in das Bischofsgut zurück und machte die Königin auf die ungehörigen Richter und Kreuzförm in der Hofkapelle aufmerksam. Am 18. Juli 1559 zum Erzbischof gewählt, konnte er erst im Dezember geweiht werden, da die für den Akt abgeordneten Bischöfe Tunstall, Browne und Poole abschnitten. Von der neuernannten Siebenerkennmission verweigerten drei Bischöfe abermals die Mitförm, und nur Barlow

(früher Bischof von Bath und Wells). Zorn von Chichester, der die Cerimonie des Bedafins (Bedford) vollzogen am 17. December die Bedeutung der Cerimonie, die der archiepischoflichen Palastes, bei der zum erstenmale das romische Cerimoniale in England eingeführt kam. Die Weihe ist von der katholischen Gegenpartei als „ungesetzlicher „Nuepenciland“ (Nag's Head) verurteilt worden. (Nag's Head) verurteilt worden. „lästerlich in der Ausführung“. Indes nach der von P. im Jahre 1549 veröffentlichten Denkschrift, deren Echtheit einem Zweifel nicht unterliegt, sind die Cerimonien in Form von peinigend innegehalten werden; insbesondere hat der Erzbischof die Handauflegung der vier Bischöfe, von denen ihrerseits zwei nach dem reformierten Ritus konsecrirt waren, empfangen und danach das Sakrament angenommen. Der ganze Vorgang ist kein privater Akt geblieben, sondern hat sich vor geistlichen Zeugen (u. a. Grindal, dem Bischof von London) vollzogen (vgl. G. B. Account of the Rites and Ceremonies at the Consecr. of Archb. P., Cambr. 1811). Warf man ein, daß keiner der Vier thatsächlich im Besitze eines Bistums gewesen, so erklärte die Königin, „da Zeit und Umstände es fordern, jeden Mangel betreffend das staatliche oder kirchliche Gewohnheitsrecht für aufgehoben und ergänzt“; es sei genug, daß das Geheimnis der bischoflichen Succession nicht unterbrochen sei (Hante, Enal. Gesch. I, 308). Von P. aber empfingen die neuen Bischöfe, die berufen waren, den Grundsatzgedanken des Bistums in seiner urchristlichen Form in Verbindung mit einer auf biblischem Grunde erneuten Lehre darzustellen, Handauflegung und Weihe.

Die neue Gestalt, die Elisabeth Staat und Kirche gab, sicherte dem königlichen Arme einen starken Einfluß; aber auch für die geistliche Gewalt als solche legte sie unter ihrer eigenen obersten Autorität die Anerkennung durch und verlieh ihr eine ihrer hohen Zielung entsprechende Repräsentation. —

Pariser, dem Manne der Mitte, dem freilich in der harten Zeit der harte Charakter fehlte, der aber durch seine kirchliche Vergangenheit die Gewähr für verheißungsvolle Maßnahmen bot, von unzweifelhaft evangelischer, konservativer Gesinnung, fiel nun die Aufgabe zu, den kirchlichen Kompromiß in die Wirklichkeit überzuführen. Die Grundlagen des Neubaues waren in der Supremats- und Uniformitätsakte gegeben, und in einer Reihe königlicher Mandate war ihre Durchführung bis ins einzelne verzeichnet. Indes eben diese Durchführung stieß bei der wilden Unordnung, in die das englische Kirchenium fast ein halbes Jahrhundert hindurch unter der Willkür der Herrscher und Stößen gestürzt war, auf die größten Schwierigkeiten. Daß P. im wesentlichen zu einer Ordnung der Dinge gelangt ist, sichert ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte Englands. Die Bistümer und Pfarren unbesetzt oder durch unwürdige Subjekte verwaltet, im Status nach der Willkür der jeweiligen Pfarren oder Gemeinden die größte Verchiedenheit, die Pfarngüter von gewissenlosen Reporten verschleudert, das Volk selbst von drei einander heftig bekämpfenden Parteien zerrissen, der römischen, die in Oxford, an den Gerichtebsitzen und teilweise am Hofe ihre Stützen hatte, den Puritanern, die, von der Londoner Bürger-schaft und den Cambridgeger Gelehrten unterstützt, rücksichtslos das calvinische Kirchenideal durchzusetzen suchte, und zwischen beiden in täglicher Zerreibuna, gerissen und verachtet zugleich, der neue Primas mit einer schwachen konservativen Minorität; daneben die Königin, die, verschlagen und launisch, durch ihre Politik die kirchlichen Gegner in Schwach hielt, heute P.s Freunden, Cecil und Bacon, ihr Ohr lieb und morgen ihrem Genuß feilschender Leichter zulächelte, der aus Opposition gegen jene sich der Puritaner annahm, das einmal von P. die strenge Durchführung der Uniformität verlannte und ihn das andere mal im Stich ließ.

In diesem leidenschaftlichen Kampfe bedeutete P.s Name ein kirchsweltliches Programm: die Versöhnung. Als drei Monate nach seiner Wahl der Erzbischof von York Heath, den Supremats Eid des neuen Primas in einem Brief, an P. als „Abtrünniger“ den Papst brandmarkte, wies P. noch einmal den Anbruch des „alten“ Papstes auf die Lehrgewalt über die Staatskirche als endgültig bestritten zurück. Dann griff er an, als Führer der neu aufkommenden Partei, der kirchlichen Erneuerung auf der einen, der „anglikanischen“ Theologie zu, die den „Mittelweg“ zwischen der römischen und der calvinischen Glaubensform sucht, und legte der jungen Kirche f. n. a. r. b. n. v. l. o. e. in die Wiege, deren nachwirkende Kraft durch die schweren Erfahrungen des 16. und 17. Jahrhunderts und durch die Oxford- und Puritaner-Kämpfe in die jüngsten Entwicklungen hinein andauert.

Seiner Doppelaufgabe, Beseitigung der Mißbräuche und Befestigung der Ordnung, widmete P. sich nun mit kräftiger Hand. Von den 11 von Bischöfen und Priestern in der Kirche

Berichte über den geistlichen Stand der Diöcesen, über Zahl, Amtsthätigkeit, Bildung und sittliche Zübrung der Geistlichen, über Lehre, Gottesdienstordnung, Kirchenbesuch, über die Geldwirtschaft, den Stand der Kirchschulen, die Art des Unterrichts und die Einhaltung der königlichen Verordnungen; die Universitäten und die Gerichtshöfe, sonderlich den der neuen Reform abgünstigen Arehes Court ließ er visitieren, verließ den Colleges neue Satzungen — die von ihm 1570 veranlaßten Elizabethan Statutes bedeuteten den völligen Umsturz der akademischen Verfassung von Cambridge im „anglikanischen“ Sinne —, gab der Kewofation ihre alten Rechte zurück, brachte in die Erhaltung und Ruderstattung der Kircheneinkünfte Ordnung, schied unwürdige Elemente aus den Kirchenämtern aus und  
 10 besetzte Pfarreien und Bistümer mit gebildeten, sittlich einwandfreien Männern, immer mit linder Hand zwischen den Gegensätzen vermittelnd und noch ohne die Härte seiner späteren verbitterten Jahre. Aber den Aufsechungen des ehrlichen Maklers entging er nicht. Um die Strenge der Parlamentsakte vom 1. Januar 1565, die die Verweigerer des Suprematsseides mit dem Praemunire bedrohte, zu mildern, wies er die Bischöfe an, den Eid  
 15 ohne seine Zustimmung nicht zum zweitenmale zu fordern. Keiner Partei zu Danke: Puritaner, Katholiken und selbst die Königin gossen die Schalen ihres Unmuts über die schwächliche Saumseligkeit oder die Härte des „Papstes vom Lambeth“ aus.

Wir sehen, die Politik der Wiederherstellung, nicht der Erneuerung (restoration, not innovation, sagte er selbst) beherrscht seine Maßnahmen, jene heilige und gottgewollte  
 20 Norm des Lebens, die der Urkirche eigen war, dem Establishment zurückzugeben. Mit der Konvocation arbeitete er 1562 die 12 Artikel in 39 um und gab ihnen 1571 ihre endgültige Form; in der von W. Hadden bearbeiteten lateinischen Neuausgabe des Allgemeinen Gebetbuchs kam er in Bezug auf die Heiligenfeste den römischen Wünschen entgegen und betrieb unter weitgehender persönlicher Teilnahme (1563—78) — nach einem Briefe an Cecil,  
 25 5. Oktober 1568, waren ihm selbst die Einleitungen, Genesis, Exodus, Matth., Mark. und die Paulin. Briefe überwiesen —, die Herausgabe der sog. Bischofsbibel, die im Gegensatz zu Tindals und der Genfer Übersetzung die vielfach angefochtenen polemischen Beigaben dieser beseitigte. — Aber der von ihm und einem Ausschuss von Bischöfen bearbeitete Entwurf der „Advertisements“, die die Feier des hl. Abendmahls und die priesterliche  
 30 Kleidung in der Weise ordneten, daß Chorrock, Chorhemd und Barett als Mindestforderung der Königin beibehalten wurden, führte zu neuen Verfeindungen. Elisabeth versagte unter Leicester's Einfluß die Veröffentlichung; P. führte indes die Bestimmungen streng durch und wurde infolgedes von der Königin und den Puritanern zugleich aufs heftigste bescholzt. Es brach der berühmte Streit propter lanam et linum aus, der mit der Auscheidung  
 35 der Puritaner aus der Staatskirche endigte. P. klagte (nach Strype), daß die Zerrung ihm von da an sein Leben schwer verbittert habe. Die Uniformität im Sinne der Anglikaner war durchgeführt, die Staatskirchenform geborgen, die puritanischen Überspannungen beseitigt; aber auch die Spaltung, die für Land und Volk von den verhängnisvollsten Folgen begleitet war, war da. P. verfügte nicht über das weitschauende Auge des ge-  
 40 nauen Reformers, über den Tiefblick ins Wesen der Dinge; er stellte als ausführender Beamter, von bureaukratischen Gesichtspunkten beherrscht, seine Maßnahmen auf den Buchstaben der königlichen Verordnungen, die von einer launenhaften Herrin und einem überzeugungslosen Hoffschranzentum kamen, und ging, vielleicht allzu friedliebend, aber ehrlich und gerade den Weg des Beamten. Ihm war es um Rettung und Befestigung des  
 45 neuen Kirchentums zu thun, wie er später geklagt hat, darum, Gott, seinem Fürsten und den Gesetzen des Landes in reinem Gewissen zu dienen. Anglikaner aus Ueberzeugung hat er sich den Puritanern, deren Niederhaltung Elisabeth forderte, in dem Maße, daß sie P. wiederholt zu verstehen gab, sie werde, wenn jene nicht beseitigt würden, sich den Römischen wieder zuwenden, ebenso offen versagt wie dem Papste, von dem für das  
 50 neue Wesen nichts zu erwarten war; wenigstens ein ehrlicher, gerader Mann, der, auch wenn er irrt, Achtung verdient. So wird es in den großen Zeiten der Völker immer sein: die Kräfte, die empordrängen zu neuem Leben, hart und eifrig, sind aus sich weder des Rechts noch der Zukunft sicher; sie müssen mit Gegenkräften ringen und im Abschluß des Kampfes das, was wahr und lebendig ist, entwickeln und durchsetzen. —

Glücklicher als in der kirchenpolitischen war P. in seiner wissenschaftlichen Arbeit. Er ist der Vater der Studien über das englische Altertum geworden, namentlich der angelsächsischen Vorzeit. Seitdem sich ihm in Corpus Christi die Pforten zu der Schönheit der klassischen Welt aufgethan, hat er, dauernd in ihrem Banne gehalten, in allen seinen  
 55 Ämtern, den kirchlichen und akademischen, seine intimste Neigung dem Studium der Sprachen, besonders aber der Geschichte der Kirche zugewandt. Er war der Hauptbegründer

einer Altertumsgeellschaft und verwandte die großen Bibliotheken in den späteren Jahren seines Lebens verfügte, auf die Sammlung der Anglo-Saxonischen Handschriften, die in dem Klostersturm in Verlust zu geraten drohten. Er besuchte auch über England, wo Bale, Batman, Stowe und Lambard seine Bibliotheken sammelten, nach den Niederlanden und Deutschland. Im Mai 1561 schrieb er an die Universität von Jena aus, daß seine Agenten mit Erfolg in Deutschland an der Sammlung von Anglo-Saxonischen Handschriften, insbesondere der kirchengeschichtlichen, als eine wichtige Aufgabe. Stephan Batman giebt an (vgl. *The Doome warning all men to judgement*, p. 10), daß er innerhalb von vier Jahren in England und anderwärts nicht weniger als 100 Anglo-Saxonische Handschriftenbände für seinen Auftraggeber erworben habe. Es Reichen um 1560 in erster Linie auf alte Chroniken, Bibelübersetzungen und erklärungen. Um die letzten Jahre nutzbar zu machen, richtete er ein Skriptorium im Lambethpalast ein, wo unter Leitung von Bale, Robinson, Jocelyn, seinen Kaplänen, zahlreiche Schreiber, Maler, Zeichner, Drucker und Buchbinder beschäftigt waren, die Handschriften zu ordnen, abzuheften und zu drucken. Die kostbaren Sammlungen selbst überwies er später seiner alma mater Cambridge; dort sind sie jetzt noch der Stolz der Corpus Christi Bibliothek, die früher nach ihnen „die Sonne des englischen Altertums“ genannt war; das erste Verzeichnis der überwiesenen Bücher von B. Hand (mit Zusätzen von seinem Sohne John B.) wird in der Corpus Christi Bibliothek aufbewahrt.

Diesen Handschriften verdanken wir die ersten Ausgaben von Gildas, Alfric, Melric, Matthaeus Paris, der Flores Historiarum und anderer alter Chroniken (eine Anzahl derselben sind in der bekannten Rolls Series in guten Ausgaben veröffentlicht); B. hat die Bedeutung dieses angelsächsischen Schrifttums für Geschichte, Recht, Sprache und Glauben des Landes zuerst erkannt. Auch vom kirchlichen Interesse aus ermutigte er zum Studium des Sächsischen; in den alten Homilien und Schriftauslegungen waren von manchen römischen Irrlehren, u. a. der Wandlung, keine Spuren nachzuweisen.

In Verfolg dieser literarischen Unternehmungen hat er endlich auch die ersten Versuche des englischen Buchdrucks unter seine fördernde Hand genommen; er ließ von Alfrics „Leben Alfreds“ altenglische Zetteln schneiden, sie von dem bekannten Drucker John Day 1566 in Metall gießen und veranlaßte die Herstellung eines angelsächsischen Glöcklers (Strype II, 514), das freilich erst lange nach seinem Tode vollendet wurde.

Durch die kirchlichen Händel und die Hoffränke war ihm sein Lebensabend schwer verbittert worden; bis zur höchsten kirchlichen Stelle aufgestiegen, hatte er in den großen Fragen seinen Willen niemals durchsetzen können, nur vermitteln. Halbe Erfolge waren sein Schicksal geworden; matt und vergrämt starb er am 17. Mai 1575; in dem erst bischöflichen Lambethpalaste ist er beigesetzt.

Von den zahlreichen Schriften B. nenne ich nur die wichtigsten (ein genaues Verzeichnis giebt Cooper in den *Athenae Cantabr.* I, 332–36; Neels Abdruck in seinem *Life of P.* ist ungenau und lückenhaft). I. Werke: *De Antiquitate Ecclesiae et Privilegio Ecl. Cantuar. eum archiepiscopo eiusdem septuaginta*, gedruckt von J. Day in einem Folioband 1572 (enthält 6 Traktate: 1. *De Vetustate Brit. Ecl. Testimonia*; 2. *De Archiepiscopo Cantuar.*, 70 Monographien der Erzbisch. von Cant. von Augustin bis Cardinal Pole; die *vita Matthaei* (d. h. Parkers), die 70. Nummer, von Jocelyn zusammengestellt und (nach Strype) von B. „ferrigiert und vollendet“, erschien später; 3. *Catalogus Cancellariorum, Procan. etc. Cantab. ab anno 1500–1571*; 4. *Indulta Regum* (königliche die Universität betr. Verordnungen); 5. *Catal. librorum donatorum ab archiep.* (1571); 6. *De Scholarum Collegiorumque Cantabr. Patronis et Fundatoribus*, Neuaufl. 1605 in Hannover (ohne den Matthaeus und von E. Drafé in London 1729). — *The Whole Psalter transl. into Engl. Metre*, 1607, print. at London by John Day (s. a.). — *A Testim. of Antiquitie shewing the Auncient Fayth in the Ch. of E. touching the Sacram. of the Body & Bloude of the Lord above 600 years ago*, London (1567), 2. Aufl. 1677. — *An Admonition for the necessity of the . . . state of Matrimony, godly et agreeable to law*, London 1560; 1563 (in *Wilkins Concilia* IV, 214). — *A Defence of Priest's Marriages*, London s. a. — *A godly Admonition of the Decrees . . . of the Counc. of Trent*, London 1561. — *Correspondence* (letters by and to P. 1565–75) edit. by J. Bruce and Rev. Perowne (Parker Soc.), Cambr. 1853. II. Ausgaben (äfterer Werke): *Flores Historiarum per Matth. Westmonasteriensem collecti, de rebus Brit. ab exordio mundi usque ad a. d. 1507*, London 1567–70.

Alfredi Regis res gestae ab Asserio . . . conser., London 1570. — Matth. Paris. Mon. Alban., Angli, Hist. Major, a Guilelmo Conquaest. ad ultim. ann. Henr. III, London 1571. — The Gospels of the Four Evangelists, transl. in the olde Saxons tyme . . . into the vulgar tongue of the Saxons etc., London 5 1<sup>o</sup>, 1571. — Hist. Brev. Th. Walsingham ab Edw. I ad Henr. V et Ypodigma Neustriae vel Normanniae, London, fol. 1574; (außer den genannten sind von B. eine große Anzahl kleiner Schriften liturgischen, disziplinellen, kirchenpolitischen Inhalts, die nur geschichtlichen Wert haben, gedruckt). **Rudolf Budenstieg.**

**Parker, Theodor**, gest. 1860. — Vgl. über Theodor Parker: Weiß, Life of Parker, 10 London 1863. — Ferner die in seinem Todesjahre gehaltenen kurzen Gedächtnisreden: Vinus, Lecture on Parker, London 1860; Barnett, The late T. Parker, London 1860; Channing, Life of T. Parker, London 1860. — Endlich die zu derselben Zeit in verschiedenen periodischen Zeitschriften erschienenen Aufsätze, wie in der Revue Suisse, Januar 1861. — Revue des deux mondes, Oktober 1861. Bibliotheca sacra von Part und Taylor. Vol. 18. — 15 The American Quarterly Church Review, 1859, p. 543. — The Christian Observer, 1860, p. 467. — In deutschen Uebersetzungen erschienen: Der Discourse of matters pertaining to religion, übersezt von Wolf, Archidiaconus in Kiel, Kiel 1848. — Zehn Predigten über Religion, Leipzig 1853. — Sämtliche Werke, übersezt von Zietzen, Leipzig 1854.

Th. Parker, der Hauptvertreter der neueren unitarischen Schule in Nordamerika, wurde 20 geboren am 21. August 1810 in der Nähe von Lexington im Staate Massachusetts. Sein Vater, ein Farmer, war Freidenker. Die Sorge für die religiöse Erziehung der Kinder fiel der Mutter anheim. Sie war wohl bewandert in der hl. Schrift, und ihre subjektive Frömmigkeit konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf die Entwicklung ihrer Kinder. Wir werden uns nicht irren, wenn wir in den negativen Tendenzen Parkers den Ein- 25 fluß der väterlichen Denkweisen erkennen und dagegen den hier und da in seinen Schriften sich offenbarenden allgemein religiösen Enthusiasmus als eine Mitgift seiner frommen Mutter betrachten. Th. Parker zeichnete sich von frühester Jugend an durch einen ungewöhnlichen Wissensdurst aus. Alle seine Ersparnisse benutzte er, sich eine kleine Bibliothek anzuschaffen, und jede freie Stunde verwendete er zum Studium. Als die 30 Schule, welche Parker besuchte, eine Zeit lang von einem Geistlichen verlassen wurde, unterrichtete ihn dieser in den Anfangsgründen des Lateinischen und Griechischen, und Parker brachte es in kurzer Zeit so weit, daß er die wichtigsten Klassiker lesen konnte. Mit seinem 17. Lebensjahre bezog er die Universität (Harvard College) in Cambridge, nahe bei Boston, wo er sich mit allgemein wissenschaftlichen Studien beschäftigte, um sich 35 für den Eintritt in die theologische Schule vorzubereiten. Da ihm jedoch hierzu die Mittel fehlten, so sah er sich genötigt, seine Zukluft zum Unterrichten zu nehmen. Im Jahre 1831 ging er als Hilfslehrer nach Boston und 1832 errichtete er eine eigene Schule in Watertown. Während dieser ganzen Zeit arbeitete Parker mit Energie an seiner eigenen Fortbildung. Neben dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen 40 beschäftigte er sich mit dem Spanischen, Französischen und Deutschen; außerdem lernte er Italienisch, Portugiesisch, Holländisch, Isländisch, Chaldäisch, Arabisch, Persisch, Koptisch, Aethiopisch und später auch Schwedisch und Dänisch.

Im Jahre 1834 trat er mit vorzüglichen Vorkenntnissen in die theologische Schule von Harvard College zu Cambridge ein. Es ist interessant, zu sehen, wie er damals 45 noch am traditionellen, orthodox-unitarischen Glauben festhielt. In einem Briefe vom 2. April 1831 schreibt er: „Du fragst nach meinem Glauben! Ich glaube an die Bibel. Ich glaube, es giebt Einen Gott, der von Ewigkeit gewesen ist, der die Guten belohnen und die Bösen bestrafen wird, sowohl in diesem Leben, als auch in dem zukünftigen. Diese Bestrafung mag vielleicht ewig sein. Ich glaube, daß Christus Gottes Sohn war, 50 wunderbar empfangen und geboren. Ich glaube nicht, daß unsere Sünden vergeben werden, weil Jesus gestorben ist. Ich kann nicht begreifen, wie das möglich sein soll.“ So stand er damals noch ganz auf dem altunitarischen Standpunkte. Aber jetzt bereitete sich der Wechsel vor, der ihn nachher zum Haupt einer neunitarischen Schule gemacht hat. Er begann seine theologischen Arbeiten mit dem Studium der deutschen 55 Nationalisten. Er eignete sich die kritischen Ansichten de Wettes an, studierte die Werke von Eichhorn, Ammon, Paulus, Wegscheider, aber auch Staudlin und Storr, schrieb „Worte über deutsche Theologie“ und las daneben Spinoza, Descartes, Leibniz, die Wolfenbütteler Fragmente, Lessing, Herder. Als er mit seinen so gewonnenen Ansichten offen hervortrat, fand er mannigfachen Widerspruch. Es herrschte damals eine eigentüm- 60 liche konservative Richtung im amerikanischen Unitarismus. Er hatte sich erst seit kurzer



Zeit die Stellung einer anerkannten christlichen Denkmäler an. Obwohl sie in den übrigen nur durch Verwerfung der Trinitäts- und Realtheologie zu erreichen und während er vorher der Sammelplatz aller negativen Elemente war, so ist es jetzt das Bestreben, durch Beibehaltung möglichst vieler supranaturalistischer Elemente die Sekten ebenbürtig zur Seite zu stehen. Dabei der Widerstand der Unitarier, die schon jetzt bereitete sich die Scheidung der alten und neuen Zeiten zu machen. Im Jahre 1841 durch Parkers Auftreten in Boston zum Ausdruck kam.

Als Kandidat setzte Parker seine Studien der deutsch-rationalistischen Theologie und wurde von Schritt zu Schritt weiter getrieben auf dem Wege des Unitarismus. Im Jahre 1837 fand er seine erste Anstellung als Prediger in Boston. Im Mai 1841 wurde er aufgefordert, bei der Ordination eines unitarischen Geistlichen in Boston die Predigt zu halten. Er predigte in Gegenwart vieler Geistlichen „das Bleibende und Vergängliche im Christentum“. Dies war die Krisis, sagt Parker selbst. Seine Bostoner Amtsbrüder wollten ihn jetzt auf ihren Kanzeln nicht mehr predigen lassen, aber diese Maßregel diente nur dazu, die Popularität Parkers zu vermehren. Da man ihn auf den Kanzeln Bostons nicht mehr hören konnte, so wurde er aufgefordert, Vorlesungen zu halten. Das that er denn auch, und im Jahrgang 1842 gab er diese Vorlesungen heraus unter dem Titel: *A Discourse of matters pertaining to religion*.

Die Bostoner Predigt über das Bleibende und Vergängliche im Christentum und dieser Discourse waren ein lauter Aufruf an alle Unitarier, ihren inkonsequenten alt-unitarisch-supranaturalistischen Standpunkt aufzugeben. Dieser Aufruf fand bei der schon vorher berührten kirchlichen Stimmung wenig Anklang unter den Geistlichen. Nachdem die Gottheit Christi aufgegeben war, hatte man, um als eine wahrhaft christliche Denomination gelten zu können, die Idee eines göttlichen Lehrers substituiert. Dies ließ sich jedoch nur aufrecht erhalten, wenn man sich für seine Autorität auf die Wunder und für seine Infallibilität auf die Inspiration berief. Parker stieß mit seinen Theorien Beides um, und obgleich es die Konsequenzen des eigentlich unitarischen Charakters waren, die er damit entbüllte, so zog man sich doch erschrecken von diesen letzten Konsequenzen zurück.

Mit dem *Discourse of matters pertaining to religion* war Parkers theologische Entwicklung zum Abschluß gekommen. Sein Varrant in Norburg behielt er vorläufig bei. Im Jahre 1843 unternahm er eine Erholungsreise nach Europa, bereiste England, Frankreich, Italien und Deutschland, wo er sich namentlich auf den Universitäten umhief. In Berlin hörte er Vorlesungen von Schelling, Baile, Twesten. In Halle hörte er Tholud, in Heidelberg Ullmann und Servinus, in Tübingen Ewald und Baur, in Basel de Wette. Im September 1844 kehrte er nach Amerika zurück, trat zunächst sein Amt in Norburg wieder an, siedelte aber bald nach Boston über, wo er vierzehn Jahre lang in den beiden größten Konzertsälen als Geistlicher der kongregationalistischen Gemeinde predigte. Hier entfaltete er auch eine bedeutende soziale Wirksamkeit im Kampfe gegen die Trunksucht und Sklaverei. Im Jahre 1859 machte ein Schlaganfall seiner Wirksamkeit ein Ende. Er ging nach Italien, wo er 1860 zu Florenz starb. Die Schriften Parkers erschienen einzeln und gesammelt zu verschiedenen Malen in Boston. In Europa erschienen: *The collected works of Th. Parker. Edited by F. T. Cobbe, London 1863*.

Th. Parker ist seiner theologischen und kirchlichen Stellung nach der Summirender der neueren Schule des amerikanischen Unitarismus, die sich von der alten Schule dadurch unterscheidet, daß sie die Autorität der hl. Schrift verwirft und in einem reinen Theismus die Religion der Zukunft meint gefunden zu haben, die aber nicht auf bedeutliche Weise dem Pantheismus entgegensteuert. Damit hat der Unitarismus die Entwicklung durchgemacht, wie der deutsche Nationalismus. Auf dem Grund, auf dem geschlagen, hat er sich auf das philosophische Gebiet begeben. Er verabschiedet sich vom Widerspruch gegen die hl. Schrift nicht länger und verkannert nun das ausschließliche Recht der reinen Vernunft. Coleridge ruft den Unitariern zu: „Die Zeugnisse eurer Vernunft sind mehr für ehrliche Leute gehalten worden, wenn sie ihres Vordrangs Theismus auf der selben freien Interpretation auslegen wollten, wie die hl. Schrift.“ Coleridge selbst Parker: „Wenn das Athanasianische Symbolum, die 31 Artikel etc. sind von England und die päpstliche Bulle Unigenitus heutiges Tages, die in England Unitarier aufgefunden und als das Werk eines Apostels nachgewiesen wurden, wenn der Unitarismus sie in gutem Glauben interpretieren und lehren, daß das Dogma von der Dreieinigkeit oder von dem Falle des Menschen damit anhalten ist.“ Parker hatte es

klar erkannt, daß seine unitarischen Vorgänger im Unrecht waren, wenn sie ihren Unitarismus aus der Bibel rechtfertigen wollten. Da thaten sich ihm nun zwei Wege auf. Entweder mußte er das Unrecht des Unitarismus erkennen und zu einer offenbarungsgläubigen Denomination zurückkehren, oder er mußte an seinem Unitarismus festhalten, dann aber die Autorität der hl. Schrift gänzlich verwerfen. Parker wählte das letztere und betrachtete sich von nun an als den großen Reformator, der seine Zeit von „den Götzen der Bibel“ befreien sollte.

Zur Aufstellung einer neuen und reineren Religionslehre sah sich Parker nun auf seine eigenen Hilfsquellen angewiesen. Er fand in seiner Seele drei instinktive religiöse Vorstellungen. Zuerst eine instinktive Vorstellung des Göttlichen, das Bewußtsein, daß es einen Gott giebt. Ferner eine instinktive Vorstellung dessen, was recht ist: das Bewußtsein, daß es ein Moralegesetz giebt, das wir zu beobachten haben. Und endlich eine instinktive Vorstellung der Unsterblichkeit. Das ist die von den deutschen Rationalisten übergenommene Trias von Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Von diesen drei Grundbegriffen aus entwickelt nun Parker sein System teilweise auf dem Wege der Induktion, teilweise auf dem der Deduktion. Auf dem Wege der Induktion, indem er sammelte, was die verschiedensten Völker über Gott, Tugend und Unsterblichkeit gedacht haben. Hier weist er denn auch der Bibel und der Lehre Jesu ihren Platz an. Auf dem Wege der Deduktion, indem er die instinktiven Vorstellungen seiner Seele über Gott, Tugend und Unsterblichkeit begrifflich formulierte und die Konsequenzen daraus zog. So gewinnt Parker dasjenige, was er „absolute Religion“ nennt, die als das eigentlich ewige Element den wechselnden und in einem fortwährenden Fluß befindlichen Erscheinungen der verschiedenen Volksreligionen und Theologien zu Grunde liegt.

Wir haben nun noch zu sehen, wie sich die Lehre Parkers im einzelnen gestaltete. Der Gottesbegriff Parkers ist am wenigsten anstößig, obgleich sich hier sehr bedeutende pantheistische Hinweise zeigen. Er hält mit einer gewissen Energie an der Idee eines persönlichen Gottes fest, obgleich er den philosophischen Wert solcher Bestimmungen bezweifelt. „Wir sprechen von einem persönlichen Gotte. Wenn wir damit allein vernennen, daß er die Beschränkung der unbewußten Materie hat, so ist das nicht unrichtig.“ „Kann er unbewußt und unpersönlich sein, wie ein Moos oder der himmlische Äther? Kein Mensch wird das behaupten.“ Daneben finden wir aber eine Reihe ganz pantheistisch klingender Sätze: „Gott ist der Grund der Natur, er ist das Bleibende in dem Vorübergehenden, das Reale in der Welt der Erscheinungen. Die ganze Natur ist nur eine Darstellung Gottes für die Sinne.“ „Die Naturkräfte, Schwerkraft, Elektrizität, Wachstum, was sind sie anders, als verschiedene Weisen der göttlichen Thätigkeit.“ „Das ist das Verhältnis Gottes zur Materie. Er ist immanent in derselben und fortwährend thätig.“ „Tiefe Immanenz Gottes in der Materie ist die Basis seiner Wirksamkeit.“

An diese Lehre von der Immanenz Gottes in der Materie schließt Parker im zweiten Buche seines Diskurses die Lehre von der Inspiration an: „Wenn Gott gegenwärtig ist in der Materie, so ist das Analogon, daß er auch gegenwärtig ist im Menschen.“ „Die Inspiration ist, wie Gottes Allgegenwart, nicht beschränkt auf die wenigen Schriftsteller, für welche Juden, Christen und Muhammedaner sie in Anspruch nehmen, sondern sie erstreckt sich über das ganze menschliche Geschlecht. Minos und Moses, David und Bindar, Leibniz und Paulus, Newton und Simon Petrus empfangen alle in ihren verschiedenen Weisen den einen Geist vom höchsten Gott.“ In dieser Bestimmung der Inspiration und namentlich in der Vermischung derselben mit Gottes Allgegenwart ist es wieder leicht, den pantheistischen Zug zu erkennen, der sich durch das ganze System hindurchzieht.

Ein Schuldgefühl kennt Parker nicht. Er hat keine Ahnung davon, daß die Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde aufgehoben und durchbrochen ist. Aber er ist damit nur das legitime Kind des alten Unitarismus, der durch die Leugnung der Versöhnung, die durch Christum Jesum geschehen ist, dem konsequenten Denker nur diese Alternative offen gelassen hat. Natürlich muß nun auch Parkers Lehre vom Menschen der Lehre der hl. Schrift geradezu entgegengesetzt sein. Er legt sich die Frage vor: „Von welchem Punkte ging die menschliche Entwicklung aus? Von der Zivilisation und der wahren Verehrung des einen Gottes, oder vom Kannibalismus und der Vergottung der Natur? Ist das Menschengeschlecht gefallen oder hat es sich erhoben?“ Die Antwort ist: „Entwicklung vom Niederen zum Höheren, und nicht umgekehrt.“

Über die Sünde spricht sich Parker zuerst mit ganz besonderer moralischer Energie aus. „Sünde ist eine bewußte, freiwillige Verletzung eines uns bekannten göttlichen

Gesetzes. Gottlos handeln, das ist Sünde. Sie handeln nicht aus einem Mangel intellektueller oder moralischer Begriffe, sondern aus einem Willensmangel, das zu bekennen, Rechte zu thun, und aus einer Willensnägung, das uns bekennende Mangel zu thun. Das Gewissen ruft dem Menschen zu: „du sollst“, aber es laßt ihn, wenn er nicht will, stehen wollen, oder nicht. Dann setzt er in sehr schöner Weise dar, wie das Gewissen ihn zwingen würde, gut zu handeln, er dazu nur „nachgeben“ müßte, aufhören müßte, eine freie Persönlichkeit zu sein. Aber bald rückt er zu den pantheistischen Ansichten zurück. „Wie wir die Herrschaft über unseren Willen haben, so haben wir die Herrschaft über unsern Willen, indem wir nur durch allerlei Versuche es lernen, daß wir das Gesetz Gottes halten. Man sagt, daß die Sünde ein Fall ist. So ist es ein Fall wie des Kindes erster Versuch, zu gehen, ein Stolpern ist. Aber das Kind laßt durch Stolpern aufrecht gehen. Jeder Fall ist ein Fall aufwärts.“ Das ist offenbar die Lehre des Pantheismus und zeigt deutlich, wie schwankend die Grenze ist, die seinen Theismus von dem Pantheismus scheidet.

Wir enthalten uns weiterer Mittheilungen aus den Lehren Parfers, da mit den gegebenen sein naturalistischer Standpunkt genügend gekennzeichnet ist, und fügen nur noch einen Auszug aus seiner Predigt über die populäre Theologie hinzu, um zu zeigen, mit welcher Leichtfertigkeit, ja mit welcher blasphemischen Erbitterung Parfer gegen alle supranaturalen Elemente der kirchlichen Lehre polemisiert. Er schildert seinen Zuhörern die populäre Theologie in folgender Weise: „Nach der populären Theologie giebt es in der Gottheit drei anerkannte Personen. — Da ist zuerst „Gott der Vater“, der Schöpfer Himmels und der Erde und alles, was darinnen ist, besonders bemerkenswert wegen dreier Stücke. Zuerst wegen seiner großen Willens- und Thatkraft; zweitens wegen seiner großen Selbstsucht; drittens wegen seiner großen zerstörenden Gewalt. Gott der Vater ist das grimmigste Wesen im ganzen Universum; weder liebevoll, noch liebenswerth. — Da ist ferner „Gott der Sohn“, welcher der Vater im Kleide ist, mit mehr Menschlichkeit und viel weniger Selbstsucht und Verderblichkeit, als man dem Vater zuschreibt. Nichtsdestoweniger ist in der populären Theologie die Liebe des Sohnes gegen die Menschen stets nur eine beschränkte. Es ist nicht Lehre der populären Theologie, daß der Sohn wirklich die Übertreter liebt. — Da ist drittens „Gott der hl. Geist“, der sich fortwährend ausbreitet, ohne geteilt zu werden, und wirkt, ohne sich zu erschöpfen. Aber weit breitet er sich nicht aus und viel wirkt er nicht, und ist leicht betrübt und verschleucht. — Man behauptet gewöhnlich, es gäbe nur drei Personen in der Gottheit. Aber in Wahrheit hat man noch eine vierte Person in dem populären Gottesbegriffe der christlichen Theologie, nämlich den Teufel &c. Es finden sich Aeußerungen, die noch blasphemischer sind, als diese, und es ist jedenfalls ein trauriges Zeichen, daß Parfer es wagen durfte, die gebildeten Klassen Nordamerikas mit einer solchen Bekehrung zu unterhalten.

Welchen Einfluß Parfer auf die Geschichte des Unitarismus ausüben wird, laßt sich nicht übersehen, aber von vornherein sollte man ein Doppeltres erwarten. Parfer hat den inneren Widerspruch des alten Unitarismus unwiderstehlich dargelegt. Wenn dieser Widerspruch erkannt wird, so werden die ernstesten Gemüther sich den ertheueren Denominationen wieder zuwenden, eine Vermuthung, die durch den in den letzten Jahren in Amerika häufig vorgekommenen Übertritt unitarischer Prediger zu presbyterianischen Kirchen bestätigt zu werden scheint. Die anderen werden sich eine Zeit lang mit dem Naturalismus und Theismus Parfers begnügen, aber mehr und mehr dem Pantheismus und Atheismus in die Arme getrieben werden. Aber dem alten Unitarismus hat kein Schlag geschlagen, und wie Parfer sagt: „Er muß aufhören, den Fortschritt der Theologie zu repräsentieren. Eine andere Schule wird dieses Amt auf sich nehmen und dem Unitarismus einen Namen geben, das der Unitarismus in die Welt gebracht hat, aber nicht mehr erkennen mag.“

Dr. Zuhre.

**Parmenian** s. d. M. Donatismus Bd IV S. 797, — ff.

**Parodie** s. Pfarrei.

**Parfismus**. — Litteratur: Hyde, Historia religionis veterum Persarum, cum antiquis magorum, Oxford 1700; Rhode, Die heilige Sage und das geheime Wissen der Parsier, Weber und Perfer oder des Zendvolkes, Aachen 1820, 216 S., 8°.

heiligen Schriften der Parßen überf., Leipz. 1852. 59; derj., Iranische Altertumsfunde, Leipzig 1871. 78; Wündischmann, Zoroastrische Studien, Berlin 1863; Haug, Essays on the sacred language writings and religion of the Parsis, 3. Aufl. herausgeg. von West, London 1884; Darmesteter, Hauryatât et Ameretât, Paris 1875; derj., Ormazd et Ahriman, Paris 1877; 5 Dunder, Geschichte des Altertums, Bd IV; Zushi, Geschichte des alten Perßiens, Berlin 1879; Jackson, Zoroaster the Prophet of Ancient Iran, New-York 1899; Geiger, Sßiranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882; Söderblom, La vie future d'après le Mazdaïsme, Paris 1901; Tojabhai Framji Karaka, History of the Parsis, London 1884; Stave, Ueber den Einfluß des Parßismus auf das Judentum, Haarlem 1898; Jackson, Die iranische Religion (Grundr. 10 der iran. Phil. II, 612—710; Ziele, Geschichte der Religion im Altertum überf. v. Gerich, Bd II, Götting 1903.

Parßismus ist der gebräuchliche Name für die Religion, die in geschichtlicher Zeit über ganz Iran verbreitet war, der also vor allem die Perser, Meder und Baktrer er-  
geben waren, bis sie durch den Islam verdrängt wurde. Die Bezeichnung stammt daher, 15 daß die heutigen Befenner der Religion in Indien Parsi genannt werden. Andere Namen dafür sind: Zoroastrismus nach dem Stifter der Religion oder Mazdaismus nach dem Namen des höchsten Gottes; auch bezeichnet man wohl die Parßen als Feueranbeter, weil der Kult des Feuers besondere Bedeutung in der Religion hat.

Der Parßismus ist religionsgeschichtlich von größtem Interesse einmal, weil durch 20 seine Vergleichung mit der nahe verwandten indischen Religion sich die ursprüngliche arijsche Religion erschließen läßt und damit sicheres Material gewonnen wird für eine Zeit, die jenseits direkter geschichtlicher Bezeugung liegt; andererseits, weil er entschieden den Höhepunkt der selbstständigen Entwicklung beidnischer Religionen bezeichnet. In keiner anderen beidnischen Religion sind die religiösen Probleme so tief erfaßt und so befrie- 25 digend gelöst, wie hier; in vielen Punkten kommt der Parßismus den Offenbarungsreligionen sehr nahe, obgleich es nicht zweifelhaft sein kann, daß er ursprünglich ebenso, wie die übrigen beidnischen Religionen, auf Naturverehrung beruhte. Infolgedessen bietet er auch für Theologen hervorragendes Interesse. Dazu kommen noch die vielfachen Berührungen, die zwischen seinen Befennern und dem jüdischen Volke stattgefunden haben, 30 so daß die geschichtliche Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung damit gegeben ist. Das hat natürlich dazu geführt, daß man auf der einen oder andern Seite Entlehnungen religiöser Vorstellungen und Lehren angenommen hat, wobei es merkwürdig ist, daß alttestamentliche Theologen parßische Elemente im Judentum und danach auch im Christentum annehmen, während die Iranisten mehr geneigt sind, den Parßismus durch jüdische 35 Lehren beeinflusst sein zu lassen. Was die letztere Ansicht betrifft, so ist zu bemerken, daß die Religion, wie sie im Avesta vorliegt, bereits ein so festgefügtcs System darstellt, daß es unmöglich ist, für die spätere Zeit noch das Eindringen fremder Lehren anzunehmen; es müßte also Entlehnung aus anderen Religionen in die Zeit vor Zoroaster verlegt werden oder man müßte annehmen, daß der Stifter bei der Ausbildung seines 40 Systems durch fremde Ideen beeinflusst war. Eine sichere Entscheidung darüber ist nicht möglich, da wir die vorzoroastrische Gestalt der iranischen Religion nicht kennen, sondern sie nur durch Vergleichung mit der ältesten indischen Religion bis zu einem gewissen Grade erschließen können. Doch ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß wir es im Parßismus mit einer genuinen, allerdings durch eine mächtige prophetische Persönlichkeit 45 bestimmten, Entwicklung der altarijschen Naturreligion zu thun haben. Ob dabei nun aber geschichtlicher Zusammenhang vorliegt, oder nicht: jedenfalls sind die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen Parßismus und Judentum resp. Christentum für den Religionsforscher und Theologen von höchstem Interesse.

Die Hauptquelle für unsere Kenntnis des alten Parßismus ist die hl. Schrift des- 50 selben, das Avesta. Außerdem haben wir für die ältere Zeit nur einige Notizen bei griechischen Schriftstellern (bei Herodot, Ktesias, Theopomp, Plutarch), die für die Altersbestimmung des Avesta und des darin enthaltenen religiösen Systems von Wichtigkeit sind. Das Avesta ist uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt und seinem einstigen 55 Umfange erhalten, sondern in neuer Anordnung und mit Verlust umfangreicher Stücke der früheren Sammlung. Doch sind wir berechtigt anzunehmen, daß nichts verloren gegangen ist, das für die Religion oder wenigstens für die religiöse Praxis von Bedeutung war, und wir dürfen den jetzigen Text unbedenklich als Bestandteil des ursprünglichen Avesta betrachten. Einzelne verlorene Teile sind uns auch noch in der mittelpersischen 60 Literatur erhalten. Die parßische Tradition berichtet, daß zur Zeit der Achämeniden zwei vollständige Exemplare des Avesta vorhanden waren; davon soll das eine bei dem Brande von Persepolis zu Grunde gegangen, das andere von Alexander d. Gr. nach

Griechenland verschleppt worden sein, so daß die heilige Avesta nur die mündliche Überlieferung der heiligen Texte anzuweisen hat, die sich dabei nur das erhielt, was für die religiöse Praxis nützlich war. Die Darstellung der religiösen Lehre hat das Avesta allem anderen vorgezogen, zu halten, wie die hl. Schriften der Juden, sondern es war nur die religiöse Praxis bestimmt. Unter Avesta enthält: liturgische Gesänge, die sich epische Bestandteile, die aber ebenfalls für die liturgische Praxis verwendet werden sind (die sog. Yasht), und endlich das Ceremonialgebet. Das Avesta ist nicht nur Religionsbuch, sondern enthielt auch Kunde mehr weltlichen Inhalts, wie Gesetz, Heilkunde, Naturwissenschaft u. s. w. Nach der persischen Dürftigkeit in der späteren Zeit nach dem Untergang der griechischen Herrschaft in Persien wurden Neuredaktionen des Avesta veranstaltet, und zwar auf Grund der mündlichen Überlieferung und der nach verschiedenen Ländern verstreuten Kunde des ursprünglichen Textes. Die erste Redaktion wird dem Ariaciden Vallhaid (Velasques I. 51—78 nach anderen Vol. III 148—191) zugeschrieben. Dann folgt die des alten Zaranden Artakshatr Sohn des Papak (226—240), an der besonders der Mataber des Mani, Tanfar beteiligt war. Eine dritte Redaktion veranlaßte dessen Nachfolger Schabur II. (240—271), wohl veranlaßt durch die zu seiner Zeit aufsteigende Ketzerei des Mani; es soll die in Indien, Griechenland u. s. w. verstreuten Kunde des alten Avesta wieder damit vereinigt haben. Als vierte Redaktion wird die des Schabur II. (309—379) genannt, und als deren Verfasser Aturpat, Sohn des Maraspand. Endlich ist eine abschließende Festsetzung des Textes erfolgt unter Khusrroi Anushiravan (531—579). Auch diese steht wohl in Zusammenhang mit einer Ketzerei, die sich innerhalb des Parfismus erheben hatte, der des Mazdak, die kurz vor dem Regierungsantritt des Königs 528 unterdrückt worden war. Aus diesen Neuredaktionen ging das Avesta hervor als eine Sammlung von bedeutendem Umfange, und es hat sich in dieser Gestalt noch erhalten bis weit in die Zeit der arabischen Herrschaft hinein. Wir besitzen aus dem Ende des 9. Jahrhunderts eine ausführliche Übersicht über den Inhalt dieses sajanidischen Avesta, von dem damals nur ein geringer Teil bereits verloren gegangen war; das heutige Avesta aber stellt nur einen verhältnismäßig geringen Bruchteil desselben dar. Wie viel neue Bestandteile durch diese Neuredaktionen dem alten Texte hinzugefügt wurden, entzieht sich unserer Beurteilung; dieselben sind aber jedenfalls in der folgenden Zeit wieder davon abgefallen, so daß der uns verbliebene Rest unbedenklich als Ueberrest des ursprünglichen Avesta angesehen werden darf. In sajanidischer Zeit ist außerdem eine Uebersetzung der heiligen Schriften in die damals herrschende Sprache, das Pehlevi oder Mittelpersisch, veranstaltet worden, die noch heute bei den Parien ebenigut kanonisches Ansehen geniesst, wie die heiligen Schriften selbst. Daher stammt der Name Avesta va Zend, d. h. heiliger Text und Erklärung, woraus die gewöhnliche Bezeichnung Zend Avesta entstanden ist. An das Avesta schließt sich dann in sajanidischer und arabischer Zeit eine reiche theologische Litteratur in mittelpersischer Sprache an, aus der einige Hauptwerke hier genannt sein mögen: Būndahishn, wichtig für die Kosmogonie und Eschatologie, wahrscheinlich durchweg auf einem uns verlorenen Avestatext beruhend; Dinkart, eine sehr umfangreiche Sammlung von Erörterungen über religiöse Fragen, darin auch die ersten arabischen geschichtlichen Notizen und die Übersicht über den Inhalt des Avesta; Arda Virat namak, das Buch von A. V. eine Schilderung von Himmel und Hölle; Mainyo i Khard, die Aussprüche des Geistes der Weisheit, hauptsächlich ethische Fragen behandelnd. Am die iranische Mythologie ist das Schahnameh von Ferdusi von großer Bedeutung.

Die Frage nach dem Alter und Entstehungsort der Avesta hängt auf das innigste zusammen mit der anderen nach Heimat und Zeitalter des Zarathushtra. Der Ort der Stifter der Religion und nach persischer Ansicht auch der Vorfahr des Mannes, der Thatsächlich stammt das Avesta aus verschiedenen Zeiten und nur die älteste Theile (die sog. Gāthā) gehören dem 3. oder wenigstens den Anfängen der Persen an. Die spätere persische Überlieferung war 3. ein Westiraner; er kam zunächst in die Provinz Atropatene geboren zur Zeit des Avros. Als der Avesta dann nach der Provinz Elfen gelte: die Sprache des Avesta ist ostiranisch und die darin enthaltenen graphischen Angaben weisen nach dem Osten (Persien und Medien) und der Avesta stammt; und die geschichtlichen Verhältnisse, die darin erscheinen, weisen auf die Zeit der medischen Herrschaft oder wenigstens vor der Ausdehnung des Reiches der Elfen. Allen Wahrscheinlichkeit nach ist die Religion in Elfen entstanden und hat sich von da am Nordrand des iranischen Hochlandes zunächst nach Medien und weiter nach Persien ver-

breitet. Natürlich war Zarathuschtra Stifter der Religion nicht in dem Sinne, daß er etwas ganz neues verkündigt hätte, sondern er knüpft überall an an die altiranischen Vorstellungen und gestaltet sie nur im Geiste seines Systems um. Daraus erklärt sich auch die Verbreitung der Religion über ganz Iran. Natürlich hat z. B. dem Schicksal aller 5 Religionsstifter, für eine mythische Person erklärt zu werden, nicht entgehen können. Demgegenüber ist daran festzuhalten, daß die Nachrichten über das Leben und die Wirksamkeit des Propheten, wenigstens in ihrem Kerne geschichtlich sind, wenn sich auch in späterer Zeit mancher legendarischer Zug daran angegeschlossen hat und in der späteren 10 Legende einzelne mythische Elemente sich finden mögen. Das zeigt schon der Name, der durchaus nicht mythisch ist und keine Beziehung zu seiner religiösen Bedeutung hat, sondern ein gewöhnlicher iranischer Personennamen ist. (Der zweite Bestandteil des Namens ist sicher uschtra Kamel; das griech. Ζωροάστρης geht wahrscheinlich auf eine persische Nebenform Zara-uschtra zurück.)

Die alte arische Religion war eine Lichtreligion, beherrscht von dem Gegensatz zwischen 15 Licht und Dunkel: göttlich und mythologisch in göttlichen Personen verkörpert sind das Licht und alle Lichterscheinungen; dagegen sind die Finsternis und alle Naturerscheinungen, die die Wirksamkeit des Lichtes unterbrechen und hemmen, der Tummelplatz von dämonischen Wesen oder in dämonischen Personen verkörpert. Doch hat dieser Gegensatz keine ethische Bedeutung, insofern zwar die lichten Götter Urheber und Hüter der sittlichen 20 Weltordnung sind, aber die Dämonen nicht als Urheber des sittlich Bösen gelten, sondern nur das materielle Wohl der Menschen bedrohen. Im Parßismus ist der Gegensatz ethisch vertieft und zu entschiedenem Dualismus weitergebildet. Auf der einen Seite steht das Reich des Lichtes und des Guten, auf der anderen Seite ebenso ein Reich der Finsternis und des Bösen. Die alte mythologische Anschauung ist nicht völlig über- 25 wunden, aber sie tritt in der eigenen Verkündigung des Propheten (in den sog. Gathā) völlig zurück und hat auch in den späteren Stücken des Avesta nur untergeordnete Bedeutung. Daher ist der Parßismus seinem Ursprunge nach als polytheistische Naturreligion zu bezeichnen, aber er hat diese Stufe überwunden und ist zu einer vorwiegend ethischen Religion geworden. Die alte arische Religion hatte schon vor der Trennung der Inder 30 und Iranier eine reiche Mythologie entwickelt, aber die beiden Völker haben nach ihrer Trennung ganz verschiedene Wege eingeschlagen. Die Inder haben das Erbe aus der gemeinsamen Vorzeit nicht nur bewahrt, sondern haben es beständig weiter ausgebildet, so daß schließlich die Mythologie die eigentlich religiösen Vorstellungen völlig überwucherte und erstikte; dagegen hat der Parßismus die alten Mythen zwar nicht völlig über Bord 35 geworfen, aber er hat ihnen keinen Einfluß auf das religiöse Denken und Fühlen eingeräumt, ja er hat ihnen ihre ursprüngliche religiöse Bedeutung dadurch genommen, daß in ihm nicht mehr Götter, sondern fast durchweg Heroen als Träger der mythischen Handlung erscheinen. Charakteristisch für den Gegensatz indischer und iranischer Religion ist es vor allem, daß von den zwei alten Gottesnamen der eine, der das geistige Wesen 40 der Gottheit ausdrückt, nämlich asura, bei den Indern später zur Bezeichnung der Dämonen geworden ist, dagegen bei den Iranern Name des höchsten Gottes geblieben ist (in der Form ahura), indes der andere, durch den die Götter als mythologische Personen gekennzeichnet werden, deva, im Indischen Gottesname geblieben ist und bei den Iranern (daeva) Dämonen bezeichnet (vgl. griech. θεός und δαίμων). Man hat daraus ge- 45 schlossen, daß die Trennung der beiden Völker durch die Verschiedenheit der religiösen Grundanschauung veranlaßt worden sei, und diese Ansicht ist wohl insoweit richtig, als sie das Auseinandergehen in religiösen Anschauungen bereits in die Zeit vor der Trennung verlegt, und der religiösen Verschiedenheit Einfluß auf die schließliche Trennung zuschreibt; der einzige Grund dafür wird sie wohl nicht gewesen sein.

50 An der Spitze des parßischen Göttersystems steht Ahura Mazdäh (der Lebendige, Weise oder nach anderer Deutung der weise Herr), der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, Urheber und Hüter der natürlichen wie der sittlichen Weltordnung, Schöpfer der übrigen Götter und der Menschen. Seine Stellung auch den übrigen Göttern gegenüber ist eine so erhabene, daß die modernen Parsen mit einem gewissen Recht ihre Religion als monotheistisch bezeichnen, indem sie die Bedeutung der anderen Götter mit der 55 der Engel im Judentum und Christentum vergleichen. Im Gegensatz zu seinem Widersacher wird A. M. auch bezeichnet als der heilige oder heiligste Geist. Von der Ewigkeit Gottes ist in unsern Quellen nicht die Rede, denn für die Religion ist vor allem sein schöpferisches Wirken, das sich innerhalb der Zeit vollzieht, von Bedeutung; die Dauer 60 der gesamten Weltentwicklung von den Anfängen der Schöpfung bis zum endgültigen

Sieg des Guten wird in späteren Zeiten auf 12000 Jahre vertheilt, von denen die Hälfte durch den Kampf der beiden Mächte um die Herrschaft der Welt auszufüllt werden. Mit seiner besondern Betonung der göttlichen Person des Ahura Mazda, des Parzismus ganz allein da unter den indischen Religionen, wir haben die Lehre von der göttlichen Weltordnung über den Ursprung der Welt und des Menschen. Da A. M. der Schöpfer der göttlichen Weltordnung ist, wird er auch am letzten Ende als Herrscher der Welt und der Schöpfer der Welt und des Menschen ist, wird er damit die Weltordnung der Welt und die Menschenschöpfung der Welt bewirken. Sein Wohnsitz ist der heilige Ort der Welt, der garō demāna (garō nmāna, garotman), das Haus der Hebe oder der Welt. Neben A. M. stehen sechs andere Götter, die Amescha spenta (die Unsterblichen oder Unvergänglichen), deren Namen sämtlich Abstrakta sind (grammatisch Neutra oder Feminina), Bezeichnungen göttlicher oder menschlicher Eigenschaften: Vohu mano gute Meinung, als göttliche Eigenschaft Wohlwollen, Gnade, als menschliche Eigenschaft bedachtend; Ascha vahischa beste Gerechtigkeit; Khshathra vairyā vorzügliche Herrschaft; Vramaiti Geberjam; Haurvatat und Ameretat Nütze und Unverletzlichkeit. In der Gatha ist die Lehre von den A. sp. noch nicht völlig ausgebildet, wir können da ihre allmähliche Entwicklung verfolgen: die Namen erscheinen dort noch nicht überall als Bezeichnungen göttlicher Personen, sondern sind vielfach noch Appellativa. Deshalb ist auch nicht daran zu denken, daß die Lehre von auswärts entlehnt sein sollte (nach Darmesteter aus der platonischen Philosophie mit ihrem λόγος und den verschiedenen δυνάμεις), sondern sie ist echt parzisch und die 7 A. sp. (mit Einrechnung des Ahura Mazda) entsprechen an die 7 Aditya der ältesten indischen Religion, so daß wohl beide aus einer gemeinsamen arischen Vorstellung herausgewachsen sind. Die Aufgabe der A. sp. ist es, dem höchsten Gott bei der Erhaltung und Regierung der Welt zur Seite zu stehen und seine Befehle auszuführen; selbstständige Bedeutung haben sie für die Religion nicht. Die übrigen Götter werden als Yadsehata, Verehrungswürdige, bezeichnet; dazu gehören die Götter der alten arischen Mythologie: Mithra der alte Licht- und Sonnengott, Raman oder Vayu der Wind, der Stern Tischtrya, die Wassergöttin Ardi Vira Anahita, die Wassergötter Nairyōsanha und Apām napāt, Verethraghna der Gott des Sieges, ursprünglich Gewittergott, das Feuer und Haoma, der Genius des heranrückenden Opfertranks. Der Kult des zuletztgenannten ist altarisch, er steht bei den Indern (als Zoma) im Mittelpunkt des gesamten Opferrituals und hat auch im Parzismus seine Bedeutung nicht völlig eingebüßt. Ferner gehören zu dieser Götterklasse Personifikationen irdischer und religiöser Ideen, so Sraoscha Genius des Geberjams, Raschnu Gerechtigkeit, Aschi vanuhi gute Ordnung u. a. Alle diese Gottheiten sind Geisler des höchsten Gottes und ihm vollständig untergeordnet; der Geschlechtsunterschied hat bei ihnen keine mythologische Bedeutung. Neben den genannten Bezeichnungen verschiedener Gotterklassen bietet das Avesta kein Wort für „Gott“ (soweit nicht ahura dafür gebraucht wird), im Altperz. findet sich бага (Herr) als Gottesname im Sing. und Plur.

Den Göttern stehen Dämonen gegenüber, an ihrer Spitze der oberste Dämon Angra mainyu, der böse oder verderbliche Geist; wie Ahura Mazda ist auch er nicht göttlich, sondern von Anfang an Gegner Gottes. Sein Bestreben ist es, durch physische und moralische Übel zerstörend in die Schöpfung Gottes einzugreifen, vor allem in die Erhaltung der Sünde in der Welt sein Werk und die beständige Verleitung zur Sünde das Ziel seines Wirkens. Darin unterstützen ihn die übrigen Dämonen, seine Geisler (daeva oder drudsch). Die Namen derselben einzeln aufzuführen, ist überflüssig; es sind zu wenig fest umschriebene Persönlichkeiten, meist kleine Abstraktionen, nur wenige scheinen der alten arischen Mythologie anzugehören. Am meisten tritt unter ihnen noch Aeshma daeva hervor, der Dämon des blutigen Zornes, der ja auch als Amedates, allerdings mit veränderter Bedeutung, im späteren Judentum Eingang gefunden hat.

Der Dualismus, der sich danach in der Geisteswelt zeigt, hat durch die gesamte Schöpfung hindurch: alles ist entweder von Gott oder vom Dämon göttlich und nicht danach seinen Charakter bis zum Ende der Weltentfaltung, bei welcher die gesamte teuflische Schöpfung zu Grunde gehen wird. Der Mensch steht seinem Willen nach dem Reiche des Guten an, denn er ist von Ahura Mazda göttlich, aber er kann verführt werden, wenn er seinen freien Willens sich für den Widerfacher Gottes entscheidet. Aber die Schöpfung des Menschen und den Sündenfall haben wir im Avesta keine annehmbare Lehre, es wird nur immer betont, daß er ein Geisler Gottes ist, aber durch die Lüge von Gott abgefallen ist. Jedenfalls erscheint auch da die Sünde als bewusste Auflehnung gegen Gott und als Übergang in das Reich des Teufels. Dagegen finden wir eine ausführliche

liche Darstellung des Sündenfalles im Bundahischn, die wohl im ganzen avestische Anschauungen wiedergiebt, wenn auch vielleicht in der Einzelausführung manches dem alttestamentlichen Bericht entlehnt ist. Danach ist der erstgeschaffene Mensch Gayōmart (im Av. Gayō maretan); dieser wird von Abri-man getötet, aber aus seinem Samen entsteht das erste Menschenpaar, Maschya und Maschyoi (Maschya bedeutet einfach „Mensch“). Die beiden verehren zunächst Gott als ihren Schöpfer, dann aber erklären sie: Abri-man hat uns geschaffen, und verehren ihn demgemäß. Also auch hier ist die Tüge die Ursünde, wie im Westa. Durch den Sündenfall der Menschen ist die Macht der Dämonen auf Erden außerordentlich gewachsen, so daß sie ungescheit ihr Wesen treiben und die Menschen weiter zum Abfall von Gott verleiten können. Den Kampf gegen sie führen zunächst die Heroen, vor allem Hima, Keresaspa und Thraetaona (Tischemischid, Gerschasp und Teridum); zuletzt am Beginn der letzten drei Jahrtausende sendet Ahura Mazda den Propheten Zarathushtra, damit er durch die Verkündigung der Wahrheit und durch das heilige Gebet die Macht der Dämonen bricht und die Menschen zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen zurückführt. Am Beginn jedes folgenden Jahrtausends soll dann ein neuer, aus dem Samen Zarathushtras stammender, Prophet auftreten, bis am Ende der Weltentwicklung der Saoschyant (part. fut. von su fördern, helfen, also = der zukünftige Helfer) erscheinen wird, Istvatereta der Sohn der Jungfrau Credhastebri. Er wird Ahura Mazda und den übrigen Göttern zur Seite stehen in dem letzten Kampfe, in dem die Macht des Teufels völlig gebrochen und sein Reich endgültig vernichtet werden wird, und er wird mit thätig sein bei der Bewirkung der Auferstehung. Denn am Ende werden die Toten auferstehen zu neuem leiblichen Leben, und sie werden eine neue Erde als Wohnsitz erhalten, in der nichts von der teuflischen Schöpfung mehr vorhanden ist. Die alte Erde wird durch Feuer zerstört werden; in den in diesem Weltbrand schmelzenden Metallen werden die Seelen der Bösen, die bis dahin im Reich des Angra mainyu, in der Hölle, sich aufhalten mußten, gereinigt werden, so daß sie von nun an wieder im Reiche Gottes leben können, dem sie durch ihre Schöpfung angehörten, von dem sie sich aber losgesagt hatten. Der Dualismus, der die gesamte Weltentwicklung von Anfang an beherrscht hat, ist damit am Ende völlig aufgehoben, und es giebt nur noch ein Reich Gottes. Die Lehre von der Auferstehung des Leibes ist als persisch bezeugt durch Herodot (III, 62) und Plutarch (De Is. et Os. 47), der jedenfalls Theopomp benutzt hat; Plutarchs Schilderung stimmt völlig überein mit der Darstellung des Bundahischn, sogar in einzelnen Ausdrücken. In der Zeit der Achämeniden war also die Lehre sicher bereits völlig ausgebildet und ist danach als eine echt persische anzusehen.

Durch die eben kurz skizzierte Weltanschauung des Parfismus ist nun auch seine Ethik bestimmt. Der Mensch gehört seiner Schöpfung nach dem Geboten Gottes an, und er soll diese Zugehörigkeit in jeder Weise betheiligen. Er soll den Geboten Gottes gemäß leben, gerecht sein in Gedanken, Worten und Werken und außerdem mit allen Kräften die göttliche Schöpfung fördern, die des Teufels bekämpfen und soweit er es vermag zerstören. So soll er die der guten Schöpfung angehörenden Tiere, vor allem Rind und Hund, pflegen und den Ackerbau fleißig betreiben. Nach dem Verhalten im Leben richtet sich das Schicksal der Seele nach dem Tode; die Entscheidung findet statt an der „Brücke des Richters“ (cinvatō peretu). Die Gerechten können dann in das Reich des Ahura Mazda eingehen, während die Bösen bis zur Auferstehung Bewohner der Hölle werden. Für die, bei denen gute und böse Thaten gleich sind, kennt die spätere Lehre einen besonderen Ort, Hamōstakān genannt. Von großer Bedeutung für den Parfismus ist der Begriff der Reinheit und Unreinheit: alles Unreine ist dämonischen Ursprungs und bringt den Menschen in die Macht der Dämonen, darum soll er seine Zugehörigkeit zum Reiche Gottes auch durch physische Reinheit betheiligen, oder wo er diese mit oder ohne seine Schuld verloren hat, sie durch genau vorgeschriebene Reinigungen wieder gewinnen. Uns unrein gilt alles Tote, die Ausscheidungen des menschlichen Körpers, sowie das ganze Geschlechtsleben, soweit es nicht der Fortpflanzung dient. Reine Elemente sind vor allem: Feuer, Wasser und Erde, d. h. die fruchtbare Erde, nicht der unfruchtbare Fels oder Sandboden. Da nun Meines nicht mit Unreinem in Berührung gebracht und dadurch verunreinigt werden darf, können die Toten weder beerdigt noch verbrannt werden; sie werden daher auf Türmen (dakhma, die sog. Türme des Schweigens) zum Fraß für die Raubvögel ausgesetzt, und dann die von allem Fleisch entblößten Knochen im Erdgeschloß der Türme aufbewahrt.

Da somit der Mensch seine Unterthänigkeit der Gottheit gegenüber durch thatkräf-



tiges Handeln, durch energische Beteiligung an dem Leben der Kult, besonders das Opfer, für den Barzismus fast gar nicht die wichtigste Waffe im Kampfe gegen die Dämonen gilt das Gebet. In dem Av. enthaltenen heiligen Gebete, und die Rezitation der heiligen Texte ist lediglich Sache der Priester und die Laien kennen nur das Gebet, als sie die Priester dafür bezahlen; dagegen ist ein Gebet für jedes Parfen. Von Kulthandlungen finden wir nur außer dem Gebet, die läßt sich da eigentlich nur die sog. Daruermenie (av. draoma) mit bringung von haoma (s. v.) und kleinen runden mit Blei beschwerten mit Rezitationen aus dem Aveita. Doch wird dieselbe lediglich von den Priestern gezogen und die Laiengemeinde nimmt gar nicht daran teil. Außerdem ist die Haltung der heiligen Feuer kühnen Charakter. Jetzt haben für das Leben der Parfen die großen jährlichen Feste hervorragende Bedeutung, sie werden durch, wozu sich vielfach die Gemeinde in den Tempeln versammelt, gefeiert, sind aber, wie wir die Erhebung und weltlichen Lustbarkeiten gewidmet. Von einem weltlichen Gemeindegottesdienst in unserem Sinne weiß auch der Barzismus nichts. Da der Barzismus gering ausgebildet und für die Religion von so geringer Bedeutung ist, kann auch die Stellung der Priester nicht eine so hervorragende sein, wie bei anderen Völkern, nämlich sich bei den Indern. Zwar wird im Aveita der Priesterstand als der erste bezeichnet und immer vor den Krieger genannt, aber das bedeutet wohl mehr einen Anspruch, als daß es den wirklichen Verhältnissen entspricht. Im Aveita finden wir als allgemeinen Priestertitel *āthravan* (= Feuerpriester), daneben einzelne Bezeichnungen von Priestern nach ihren verschiedenen Funktionen; bei den Persern zur Zeit der Achameniden war der (nach Herodot.) medische Stamm der magu Inhaber des Priestertums. Heute ist das Priestertum in bestimmten Familien erblich und der Zutritt dazu allen anderen verweigert. Übrigens klagen jetzt selbst Parfen über den Mangel an Bildung bei ihren Priestern; die meisten können nur die Worte des Aveita herlesen, ohne vom Sinn das Gemannte zu verstehen. Erst neuerdings hat man durch Errichtung von Hochschulen diesem Uebelstande abzuhelfen gesucht, und unter den höheren Priestern findet sich eine Anzahl gelehrter Leute.

B. Lindner.

23. Zindner.

**Farwaim** steht 2 Chr 3, 6 zur näheren Bestimmung des Geldes, mit dem Salome die inneren Wandflächen des großen Tempelraums überzogen haben soll, **וְהָיָה כְּזָהָב**, LXX **ὡς χρυσός τὸ ἐκ Φαοράν**. Wie in den Verbindungen Geld aus Ephr 1 Chr 29, 4, Gold aus Zaba Ps 72, 15 das zweite Wort das Geldland bezeichnet, so wird auch in der oben angeführten Stelle Ps. die Gegend bezeichnen, aus der das verwendete Geld kommt, eine Annahme, die bereits der griechischen Uebersetzung zu Grunde liegt. Aber wo ist Ps. zu suchen? Da ausdrückliche Hinweise fehlen, so wird man zunächst an das Land denken, das auch sonst das Geldland für das AT ist, an Arabien. Hier steht es in der That zwei Namen, die mit Ps. zusammenhängen können. A. Zerenner führt in seiner Schrift „Die alte Geographie Arabiens“, S. 31 f. (Bern 1875), aus dem arabischen Schriftsteller Hamdāni um 940 n. Chr. den Ort Farwa im nordöstlichen Arabien, im Lande der Chanlān in Jemen, an und setzt ihn mit Ps. gleich. Cf. Silvan Zerenner, der Geschichte und Geographie Arabiens II, 1890, 317 f.) vergleicht dagegen el-kolā Farwain, das von demselben Schriftsteller als ein Geldbergwerk im nordöstlichen Arabien in Jemāma, genannt wird. Eine sichere Entscheidung zwischen den beiden Vorschlägen zu treffen, ist kaum möglich; doch sind, wie Zerenner ansetzt, in Farwa viele Goldminen gewesen, wohl in dem eine Stunde davon entfernten el-kolā. Da aber auch Bochart u. a. üblichen etymologischen Verände, dem Worte Ps. einen Zusammenhang mit den Völkern des Orients suchen, so müssen jedenfalls hinter diesen Vorschlägen zurücktreten. Vgl. auch Zerenner, a. a. O. S. 31.

synthetic.

**Pasagier.** — C. Schmidt, *Histoire et doctrine des Cathares* II, 2, 175. — 1. M.  
A. Meander, *Gesch. d. chr. Rel. und Kirche* II, 649. — 2. M. de la Perrière, *Mémoires* M.  
de l'acad. des sc. de Toulouse, Sér. VIII. vol. 10. 1888, p. 128. — 3. *Revue* de  
im *RGQ* IX, 1556.

Seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kommt vermehrt eine Sekte vor, die bald Pasagii, bald Passagini, auch Passageros, zum erstenmal wird sie auf dem Konzil zu Verona 1184 unter III. erwähnt, jedoch ohne Angabe ihrer eigenthümlichen Lehre (Mansi XXII, 177). Die einzige Stellung aus denen man etwas über ihre Ansichten erfährt, findet sich bei Bonaventura im 7ten

Manifestatio haeresis Catharorum, bei d'Achéry, Spicilegium 1, 212), und in einem um 1230 geschriebenen Traktat des Gregor von Bergamo (*Specimen opusculi contra Catharos et Pasagios*, bei Muratori, *Antiquitt. ital. medii aevi*, 5, 152). Beide behaupten, die Pasagier hätten gelehrt, daß das mosaische Gesetz buchstäblich gehalten werden müsse, daß der Sabbat, die Beschneidung und die übrigen gesetzlichen Vorschriften, mit Ausnahme der Opfer, immer noch ihre Geltung haben, daß die Trinität ein Irrthum und Christus nur das erste, reinste Geschöpf Gottes sei. Es war demnach eine judaisierende, subordinatianische Partei. Friedrich II. nennt sie in seinem Ketzergeſetze von 1224 *circumeisi*. Sie scheinen sich bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts erhalten zu haben; Clemens IV. (1267) und Gregor X. (1274) befaßen den Inquisitoren, „*quam plurimos christianos qui . . . se ad ritum iudaicum . . . transtulerunt*“, als Ketzer zu bestrafen. Nach Landulphus dem Jüngern (*Historia Mediolan.*, c. 41, bei Muratori, *Ser. rer. Ital.*, V, 513) soll die Exkommunikation, mit welcher der Erzbischof von Mailand im Jahre 1133 die Gegner des Kaisers Konrad und des Papstes Innozenz belegte, die Veranlassung gewesen sein, daß zu Rom und in der Lombardei viele sich von Christo ab- und dem Judentum zuwandten. Wir möchten jedoch die Richtigkeit dieser Angabe über den Ursprung der Pasagier bezweifeln, und eher mit Neander (a. a. O.) annehmen, daß die Sekte aus dem Verkehr der Christen mit den Juden entstanden sei. Zahlreiche Zeugnisse beweisen diesen Verkehr. Durch ihr Geld hatten sich die Juden unter Fürsten und Großen Freunde und Beschützer erworben und durch ihre Gelehrsamkeit selbst auf Geistliche Einfluß ausgeübt (Lucas Tudensis, *Adversus Albigen. errores*, Ingolst. 1613, 4<sup>o</sup>, p. 159; vgl. Neander l. c.). Vielleicht ist der Ursprung der Pasagier bei den Juden in Palästina zu suchen; der Name deutet darauf hin: *pasagium*, *passage*, Wanderung, wurde ganz besonders von den Pilgerreisen nach dem heiligen Grabe gebraucht (Ducange, s. v. *passagium*); die Pasagier wären somit aus dem Morgenlande zurückkehrende, judaisierende Pilger. Mehrere Schriftsteller haben den Namen durch *vagabundi* erklärt, mit Beziehung auf das Herumreisen der Juden. Da man überhaupt so wenig von der Sekte weiß, so könnte auch diese Ableitung annehmbar sein. Dagegen ist die von *πᾶς ἄνθρωπος*, bei Ducange, jedenfalls unrichtig. Ebenso irrig ist die Meinung, daß es eine Bezeichnung der Katharer war; diese verwarfen schlechterdings das mosaische Gesetz. Ob die Pasagier eine geschlossene geordnete Gemeinschaft bildeten, ist unbekannt; vielleicht traten sie bloß vereinzelt auf, vornehmlich in Italien, und zumal in der jeder Opposition gegen die Kirche offenen Lombardei. (C. Schmidt †) Bistler.

**Pascal**, Blaise, gest. 1662. — Literatur: 1. P.'s Werke: *Oeuvres de Bl. P.*, 35 La Haye, Detm. 1779, 5 Bde (ed. Bossut); *Oeuvres complètes de Bl. P.*, Paris, Gachette, 3 Bde (ed. Lahure). *Les Provinciales*: 1. Ausgabe 1656 (ohne Ort): *Lettres écrites à un provincial par un de ses amis sur la doctrine des Jésuites*; neuere Ausgaben: von Abbé Maynard, Paris 1851, 2 Bde; von Lesieur (fr. Text), Gachette 1867, von C. Havet, Paris, Delagrave 1889, 2 Bde; von John de Soyres, Cambridge and London 1880; von Molinier, 40 Paris, Lemerre 1891. Ins Lateinische übersezt 1658 von Wendrock; ins Spanische von Gratian Cordero; ins Italienische von Cosimo Brunetti; ins Englische von Royston 1657; ins Deutsche von Hartmann 1830 u. ö. *Les Pensées*: 1. Ausgabe von Nicole éd. de Port Royal, Paris, Desprez 1670; von Condorcet (mit Voltaires Anmerkungen, Paris 1776); von Rougère (nach den Manuskripten), Paris, Andrieux 1844; von Havet, Paris, Delagrave 45 1852—1887; von Molinier, Paris, Lemerre 1877—79; von G. Michant (fr. Text), Fribourg 1896; von Brunschwig, Paris, Gachette 1896; F. F. Aftis, *Les Pensées disposées suivant un plan nouveau*, Lausanne, Bridel; deutsch von J. G. Treydorst, Leipzig 1875. *L'entretien de P. avec M. de Saci* nach einem neuen Manuskript veröffentlicht von Gazier in *Revue d'histoire littér. de la France* 1895. *L'Abbrégé de la vie de Jésus-Christ* (fr. Text) von 50 G. Michant, Fribourg 1897.

2. Literatur über P. a) Französische: vgl. die Einleitungen zu den oben genannten Ausgaben der *Pensées*; Sainte-Beuve, *Port-Royal* 1860, Bd 2 u. 3; derj., *Portraits contemporains*, Paris 1846; Cousin, *Etudes sur Bl. P.*, Paris 1857; Vinet, *Etudes sur Bl. P.* neu aufgelegt Paris, Fischbacher 1904 (gehört zum Gediegensten und Schönsten, was über P. 55 geschrieben worden ist); Romijn, *P. physicien et philosophe*, Paris 1885; J. Bertrand, *Bl. P.*, Paris 1891; A. Girard, *P., l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Fribourg 1898; E. Bourtroux, P., Paris 1900 (die reifste Frucht der neueren P.-Forschung, im Nachstehenden mannigfach benützt); vgl. auch E. Jagnat, *disseptième siècle*, *Etudes littéraires*, Paris 1894; J. Brunetière, *Etudes critiques sur l'histoire de la Littérature française*, Paris, Gachette, 60 Bd 1. 3. 4; J. P. de Zilleville, *Histoire de la langue et de la litt. franç.*, Paris 1897, Bd 4; P. Bourget, P. in *Etudes et portraits*, Paris, Lemerre 1879; Droz, *Sur le scepticisme de P.*, Paris, Alcan 1886; Ed. Scherer, *La religion de P. in Etudes litt. cont.*, 1887; Ravaisson,

La philosophie de P. in *Revue des deux Mondes*, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1898, 1899, 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2

b) Deutsche: H. Rentschlin, *Das Leben und der Geist seiner Zeit*, Leipzig 1876; J. G. Dreydorff, *F. sein Leben und seine Kämpfe*, Leipzig 1879; A. W. Meyer, *F. und die Religion*, Leipzig 1875; Alexander, *Ueber die geschichtliche Bedeutung der Religion*, die Religionsgeschichte insbesondere, Berlin 1817; H. Weingarten, *F. als Theolog*, Tübingen, Leipzig 1863; A. Lohrbein, *Geschichte der franz. Literatur im 17. u. 18. Jahrh.*, 1883; Warmuth, *Das religiös-ethische Ideal F.s*, Leipzig 1904; Reiff, *Die Religion bei F.*, Berlin 1902 (früchtige Arbeit mit wertvollen bibliograph. Notizen).

c) Englische: Naaf Taylor, *Thoughts on Religion and Philosophy* by El. P. Taylor 1894; über P. als Mathematiker: Cantor in Preuß. Jahrbücher 1873, 1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 132; 133; 134; 135; 136; 137; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 145; 146; 147; 148; 149; 150; 151; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 160; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 168; 169; 170; 171; 172; 173; 174; 175; 176; 177; 178; 179; 180; 181; 182; 183; 184; 185; 186; 187; 188; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 197; 198; 199; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 210; 211; 212; 213; 214; 215; 216; 217; 218; 219; 220; 221; 222; 223; 224; 225; 226; 227; 228; 229; 230; 231; 232; 233; 234; 235; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 242; 243; 244; 245; 246; 247; 248; 249; 250; 251; 252; 253; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 263; 264; 265; 266; 267; 268; 269; 270; 271; 272; 273; 274; 275; 276; 277; 278; 279; 280; 281; 282; 283; 284; 285; 286; 287; 288; 289; 290; 291; 292; 293; 294; 295; 296; 297; 298; 299; 300; 301; 302; 303; 304; 305; 306; 307; 308; 309; 310; 311; 312; 313; 314; 315; 316; 317; 318; 319; 320; 321; 322; 323; 324; 325; 326; 327; 328; 329; 330; 331; 332; 333; 334; 335; 336; 337; 338; 339; 340; 341; 342; 343; 344; 345; 346; 347; 348; 349; 350; 351; 352; 353; 354; 355; 356; 357; 358; 359; 360; 361; 362; 363; 364; 365; 366; 367; 368; 369; 370; 371; 372; 373; 374; 375; 376; 377; 378; 379; 380; 381; 382; 383; 384; 385; 386; 387; 388; 389; 390; 391; 392; 393; 394; 395; 396; 397; 398; 399; 400; 401; 402; 403; 404; 405; 406; 407; 408; 409; 410; 411; 412; 413; 414; 415; 416; 417; 418; 419; 420; 421; 422; 423; 424; 425; 426; 427; 428; 429; 430; 431; 432; 433; 434; 435; 436; 437; 438; 439; 440; 441; 442; 443; 444; 445; 446; 447; 448; 449; 450; 451; 452; 453; 454; 455; 456; 457; 458; 459; 460; 461; 462; 463; 464; 465; 466; 467; 468; 469; 470; 471; 472; 473; 474; 475; 476; 477; 478; 479; 480; 481; 482; 483; 484; 485; 486; 487; 488; 489; 490; 491; 492; 493; 494; 495; 496; 497; 498; 499; 500; 501; 502; 503; 504; 505; 506; 507; 508; 509; 510; 511; 512; 513; 514; 515; 516; 517; 518; 519; 520; 521; 522; 523; 524; 525; 526; 527; 528; 529; 530; 531; 532; 533; 534; 535; 536; 537; 538; 539; 540; 541; 542; 543; 544; 545; 546; 547; 548; 549; 550; 551; 552; 553; 554; 555; 556; 557; 558; 559; 560; 561; 562; 563; 564; 565; 566; 567; 568; 569; 570; 571; 572; 573; 574; 575; 576; 577; 578; 579; 580; 581; 582; 583; 584; 585; 586; 587; 588; 589; 590; 591; 592; 593; 594; 595; 596; 597; 598; 599; 600; 601; 602; 603; 604; 605; 606; 607; 608; 609; 610; 611; 612; 613; 614; 615; 616; 617; 618; 619; 620; 621; 622; 623; 624; 625; 626; 627; 628; 629; 630; 631; 632; 633; 634; 635; 636; 637; 638; 639; 640; 641; 642; 643; 644; 645; 646; 647; 648; 649; 650; 651; 652; 653; 654; 655; 656; 657; 658; 659; 660; 661; 662; 663; 664; 665; 666; 667; 668; 669; 670; 671; 672; 673; 674; 675; 676; 677; 678; 679; 680; 681; 682; 683; 684; 685; 686; 687; 688; 689; 690; 691; 692; 693; 694; 695; 696; 697; 698; 699; 700; 701; 702; 703; 704; 705; 706; 707; 708; 709; 710; 711; 712; 713; 714; 715; 716; 717; 718; 719; 720; 721; 722; 723; 724; 725; 726; 727; 728; 729; 730; 731; 732; 733; 734; 735; 736; 737; 738; 739; 740; 741; 742; 743; 744; 745; 746; 747; 748; 749; 750; 751; 752; 753; 754; 755; 756; 757; 758; 759; 760; 761; 762; 763; 764; 765; 766; 767; 768; 769; 770; 771; 772; 773; 774; 775; 776; 777; 778; 779; 780; 781; 782; 783; 784; 785; 786; 787; 788; 789; 790; 791; 792; 793; 794; 795; 796; 797; 798; 799; 800; 801; 802; 803; 804; 805; 806; 807; 808; 809; 810; 811; 812; 813; 814; 815; 816; 817; 818; 819; 820; 821; 822; 823; 824; 825; 826; 827; 828; 829;

Blaise Pascal ist in Clermont-Ferrand am 19. Juni 1623 geboren als Zyprian, und alt durch Ludwig XI. geadeltes Geschlecht der Auvergne. Sein Vater, Etienne P., war zuletzt zweiter Präsident an dem 1630 nach Clermont verlegten *cour des aides*. Aus seiner Ehe mit der frommen und geistreichen Antoinette, geb. Bégon, waren vier Kinder hervorgegangen. Ein Jahr nach der Geburt des jüngsten Kindes Jacqueline (geb. 1625) starb die Mutter (1626). Auch eines der Kinder ist früh gestorben. Die ältere Schwester Gilberte, die nachmalige Frau Perier (geb. 1620) nahm sich mit besonderer Liebe um den jüngeren Bruder an. Um sich ganz der Erziehung seiner Kinder widmen zu können, verkaufte Etienne P. 1631 sein Amt und siedelte nach Paris über, anazogen durch einen Freundeskreis, dessen Mittelpunkt die Familie des 1619 verstorbenen Advokaten Antoine Arnauld, eines Hauptgegners der Jesuiten, bildete. Das geistige Interesse dieses Kreises ging auf die Probleme der Mathematik und Naturwissenschaften. Man bekämpfte die eben erscheinenden Schriften Descartes' und dachte geringschätzig von den philosophischen Fragen, bei deren Lösung die experimentelle Methode versagte. Mit der Freude an den exakten Wissenschaften und dem Mißtrauen gegen die Kompetenz der menschlichen Vernunft auf metaphysischem Gebiet verband sich ein äußerlicher, aber ehelicher Geheiß gegen die Lehren und Gebräuche der römischen Kirche. In dieser geistigen Atmosphäre verbrachte der junge P. seine Jugendjahre. Der Vater hatte einen sorgfältigen Plan für seine Erziehung ausgearbeitet. Vor dem 12. Lebensjahr sollte er keine der alten Sprachen lernen; auch von der Mathematik wollte ihn der Vater bis zum 16. Jahr fern halten. Aber des Knaben lebhafter Geist band sich nicht an das väterliche Programm: der Vater überragte einmal den Zwölfjährigen, wie er den Beweis für den 32. Satz Euklids, wonach die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ist, darstellte. So wiesen persönliche Anlage und Neigung, wie der regelmäßige Verkehr mit den gelehrten Freunden des Vaterhauses den jungen Blaise frühzeitig auf das naturwissenschaftlich-mathematische Gebiet. Daneben kam seine humanistisch-literarische Ausbildung etwas kurz weg. Wohl erwarb er sich genügende Kenntnisse im Lateinischen und Griechischen, auch ein italienisches Buch vermochte er zu lesen, aber den Schatz der alten und neueren Litteratur ist er erst in seinen späteren Jahren näher kennen. Mit welchem Verständnis er das Studium der Mathematik betrieb, zeigt sein *Essai pour les coniques*, eine Abhandlung über die Kegelschnitte, die er noch nicht 17 Jahre alt — 1639 und 1640 verfaßte, und die Nebenmaschine, mit der er nach unermüdeter Arbeit 1642 vor die Öffentlichkeit trat. Eine glänzende Zukunft lag vor dem jungen auch in der eleganten Welt wohl gestellten Gelehrten. Da trat ein Ereignis ein, für die ganze Familie P. tief einschneidende Bedeutung hatte. Im Jahr 1640 verstarb der damals 50-jährige Vater Pascal den Fuß durch Ausgleiten auf dem Eis in Heu, wohin er 1640 als Intendant der Normandie versetzt worden war. Der verlassene Gatte, die Brüder de la Beuteillerie und des Landes, an dessen Erbschaft er sich durch Kunst, brachten ihm Hilfe und wußten zugleich das Interesse der Kinder mit der besten und höchsten Fragen des Lebens zu lenken, wie sie in der neu-jansenistischen Litteratur erörtert wurden. So machte Etienne P. Bekanntschaft mit seinem *Discours sur la réformation de l'homme intérieur*, Arnauld's *De la fréquente communion*, St. Cyrans *Lettres spirituelles* und ähnlichen Schriften. Da auch diese Schrift, mit dem die jansenistische Frömmigkeit jeden Kompromiß mit der Welt ablehnte, verübte auch bei dem jungen P. seinen Eindruck nicht. Die erste Phase seiner Bekanntschaft

diese Zeit. Noch stärker als Blaise wurde seine Schwester Jacqueline vom Geist dieser Schriften ergriffen. Sie war damals 20 Jahre alt, ein reich begabtes, auch poetisch veranlagtes Mädchen mit weltaufergeschlossenem Sinn und energischem Charakter, und sollte sich mit einem Parlamentsrat in Meuen vermählen. Aber unter dem Einfluß des Geistes  
 5 von Port-Royal reifte schon damals in ihr der Entschluß, mit der Welt zu brechen und ihr Leben ungeteilt Gott zu weihen. Zunächst galt es, den Vater P. für die religiösen Ideale der Geschwister zu gewinnen. Ihrem vereinigten Eifer gelang es, wie den Vater so auch die ältere Schwester Gilberte, als sie Ende 1616 mit ihren Gatten Perier nach Meuen kam, unter den Einfluß des frommen Geistes der Einsiedler von Port-  
 10 Royal zu stellen. Im Herbst 1647 ging Blaise mit Jacqueline nach Paris, um dort Heilung für seine durch übermäßige Arbeit erschütterte Gesundheit zu suchen: er war am ganzen Körper wie gelähmt und konnte nur an Krücken gehen. In Paris hörte er häufig die Predigten des Abbé Singlin, des Beichtvaters von Port-Royal. Seine schlichte ernste Sprache, seine tiefe Kenntnis des menschlichen Herzens, seines natürlichen  
 15 Glendes und seines Ewigkeitsbedürfnisses, zog suchende Gemüter an und trieb sie zu heiligen Entschlüssen. Bald trat Jacqueline durch ihren Beichtvater Guillebert in nahe Beziehung zu Port-Royal und unter die persönliche Leitung des Abbé Singlin. Schon jetzt wäre sie gerne in Port-Royal eingetreten. Aber der Vater P., der 1518 wieder nach Paris gezogen war, wollte sich von seiner Tochter nicht trennen. Doch ließ er ihr völlige  
 20 Freiheit für ihr inneres Leben.

Es entspricht nicht dem geschichtlichen Thatbestand, wenn P.s Schwester und erste Biographin, Frau Gilberte Perier, ihn von dieser „Bekehrung“ des Jahres 1646 an allem weltlichen Wissen, auch seinen naturwissenschaftlichen und mathematischen Lieblingsstudien, den Abschied geben läßt. Fallen doch gerade in die nächsten Jahre seine epochemachenden  
 25 physikalischen Entdeckungen und die Schriften, in denen er Rechenschaft giebt von seinen Untersuchungen über den Luftdruck, über den horror vacui, über barometrische Höhenmessung, über das Gleichgewicht der Flüssigkeiten u. s. w. (1647 nouvelles expériences touchant le vide und Préface sur le traité du vide; 1651 Traité de l'équilibre des liqueurs und Traité de la pesanteur de la masse de l'air). Es ist  
 30 hier nicht der Ort, auf die naturwissenschaftlichen Leistungen P.s näher einzugehen. Nur das sei erwähnt, daß P. schon auf physikalischem Gebiete ein ernstliches Zusammentreffen mit den Jesuiten hatte, die ihn fälschlich des Plagiats beschuldigten und bezichtigten, er gebe die Entdeckung Torricelli für seine eigene aus. Andererseits schrieb Descartes, der am 23. u. 24. September 1647 mit P. eine Zusammenkunft in Paris gehabt hatte, in zwei  
 35 Briefen an Carcavi (vom 11. und 17. Juni 1649) sich das Verdienst zu, Pascal, der ursprünglich gegenteiliger Ansicht gewesen sei, das Prinzip der barometrischen Höhenmessung suggeriert zu haben, das P. durch seinen Schwager Perier am 19. September 1648 auf dem Bay de Dôme untersuchen ließ und in Paris am Tour St. Jacques de la Boucherie selbst erprobte. Doch sieht fest, daß der Vater P. schon 1636 die Idee gehabt hat,  
 40 durch Beobachtungen auf verschiedenen Höhenlagen zu untersuchen, ob die Schwere eine Eigenschaft des fallenden Körpers ist oder aus der Anziehungskraft eines andern Körpers resultiert. Sicher ist auch, daß die Meinungsverschiedenheit über die Priorität jener Entdeckung keine dauernde Verstimmung zwischen Descartes und der Familie P. zur Folge gehabt hat.

45 Um 1649 finden wir Blaise P. in einer eigentümlich zwiespältigen Stimmung. Er trägt zwei Seelen in seiner Brust. Die Eindrücke von Port-Royal kann er nicht vergessen. Aber an einem völligen Verzicht auf die Welt und das eitle weltliche Wissen hindert ihn seine leidenschaftliche Liebe zur Wissenschaft. Daß es zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Philosophie und Religion nur ein Entweder — Oder gebe, stand ihm  
 50 wohl damals schon fest. Aber die religiösen und wissenschaftlichen Bedürfnisse hielten sich in ihm die Wage. Zu einer klaren Entscheidung konnte er auch in den nächsten Jahren nicht kommen.

Er hatte den Sommer 1649 in der heimatischen Auvergne verlebt. Da seine Gesundheit durch das Übermaß geistiger Arbeit, dem er in Paris sich hingegeben hatte, aufs  
 55 tiefste erschüttert war, suchte der Vater P. durch einen Aufenthalt in der alten Heimat den Sohn seinen Studien und zugleich Jacqueline dem immer stärker werdenden Einfluß Port-Royals zu entziehen. Blaise fand Freude an den Zerstreuungen der jungen Welt. Nach Paris zurückgekehrt (November 1649) schloß er Freundschaft mit einigen jungen Edelleuten, an deren lustigem Treiben er sich beteiligte, soweit sein mäßiges Vermögen  
 60 es ihm erlaubte. Am 21. September 1651 starb der Vater P. Damit war für Jac-

queleine der Zeitpunkt gekommen, ihren langst gekämpften Uebelthum auszuwahren. Am 4. Januar 1652 trat sie, trotz der Bitten des Bruders, um nicht zu verlassen, in Port Royal auf dem Felde als Novize ein. Ehe sie Profess antrat, ließ sie sich ihre Geschwister um das väterliche Erbeil. P. hatte es als ~~unveräußertes~~ Vermögen angesetzt, die an dem Tag erlöschten sollte, da Jacqueline ins Kloster trat. Aber da sie als Schwester St. Euphémie die ewigen Gelübde ablegen wollte, P. hatte sich nicht dagegen auf, daß sie mittellos dem Kloster zur Last fallen sollte. Da P. es nicht hätte man sie lieber ohne Mitgift aufgenommen als mit einem Vermögen, das in lieblosen Gesinnung erst abgerufen werden mußte. Als Jacqueline bei ihrem Eintritt blieb, unterzeichnete P. eine Schenkung an Port Royal. In seiner Beschreibung, daß der Schwester Erbeil gerne herausgebe, zu weiseln hat man kein Recht.

Den Schmerz über den Tod des Vaters suchte er in vermehrten Zerstreuung zu übertäuben. Die philosophischen Prinzipien für diese oberflächliche Lebensführung fand er in den Schriften Montaignes, den er neben Epikur in dieser Zeit eifrig studierte. Aber auch in Scherz und Spiel betätigte sich sein Wissenstrieb: er gab sich mathematischen Untersuchungen über den Zufall und die Wahrscheinlichkeit hin. So fallen in die Jahre 1653 und 1654 seine hauptsächlichsten mathematischen Entdeckungen. Er schrieb damals den *Traité du triangle arithmétique*, den *Traité des ordres numériques* (erst 1665 veröffentlicht) und mehrere kleinere Schriften, die er an die *Académie parisienne des sciences* richtete. Entwickelte er in diesen Abhandlungen die Theorien der Wahrscheinlichkeitsrechnung, so enthält der *Traité de la sommation des puissances numériques* die Grundzüge der Differential- und Integralrechnung.

Durch das weltliche Treiben einerseits und die Vertiefung in die mathematischen Probleme andererseits sind die religiösen Neigungen Ps in den Hintergrund gedrängt worden. Er dachte nicht mehr an einen Kompromiß zwischen der Welt und Gott, wie 2. ihn einst die Frömmigkeit des Vaterhauses geschlossen hatte. Aber auch das jansenistische Lebensideal war wieder vor ihm erbläßt. Der Geist Port Royals hatte wohl stark auf seinen Intellekt gewirkt, aber die Gefühls- und Willenseite seines Wesens nicht so gekraft. Was ihm an dieser Weltanschauung imponierte, war weniger ihre religiöse Kraft, als die scharfe Logik ihrer Gedanken, das exakte *Raisonnement*, die Abneigung gegen Kompro-  
missen mit Ideen, die auf dem Boden einer anderen Auffassung des Lebens erwachsen sind, also das gleiche, was seinen Geist immer wieder zu den exakten Wissenschaften hin zog. Vorerst gehörte er noch ganz der Welt. Welt und Wissen sind die beiden Pole, um die sein Streben sich dreht. Allseitige Ausbildung des ganzen Menschen, der Bedürfnisse seines Geistes wie der Leidenschaften seines Herzens ist für ihn das Lebensziel. 1652 oder 1653 schrieb er den von Cousin wieder aufgefundenen *discours sur les passions d'amour*. Er will ein Amt annehmen und sich verheiraten.

Da wurden auf einmal jene alten Fragen, die seit der ersten Lektüre der jansenistischen Schriften ungelöst in seinem Herzen schlummerten, wieder in ihm wach. Diese religiöse Bedürfnisse rangen sich in seiner Seele zum Licht. Er fand sichal und reißlos, was ihm bisher Genuß und Befriedigung gewährt hatte. Er litt unter dem Mißverhältnis zwischen dem, was seine Seele suchte und dem, was die Welt und ihr Wissen ihm bot. Der Friede floh ihn. Nach Gott dürstete er, nicht nach dem Gott der Mathematiker, der nur ein abgeblaßtes Zeichen ist, auch nicht nach dem Gott der Philosophen, der bloß als metaphysischer Begriff existiert, sondern nach dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nach dem Vater Jesu Christi. Von diesem lebendigen Gott suchte er sein Herz angezogen. Gottes Gnade suchte ihn. Und wie seine Seele sich selbst nach der Gnade von der sie gesucht wird, so hat sie in diesem Sehnen die Gewißheit, Gott achung zu haben. „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht achtest“, heißt es. In solcher Stimmung ging er oft hinaus nach Port Royal und machte sein Zerknagen Jacqueline zur Vertrauten seiner Leiden. Bei einem dieser Besuche, am 21. November 1653 — hörte er in der Kirche eine Predigt des Abbe Zinlen über den Anfang des christlichen Lebens: wie es nicht nur eine Sache der Gewohnheit sein darf, sondern eine ernste Entscheidung vor Gott und einen völligen Bruch mit der Welt voraussetze. P. schien es, als wären diese Worte gerade für ihn geschrieben. Er hat darauf, am Montag, den 23. November 1653, hatte er ein wunderbares Erlebnis: wie verzückt sah und fühlte er die Gegenwart Gottes. Es war als ob von 10 Uhr bis um Mitternacht. Von dieser Stunde datiert seine Bekehrung: nicht durch *Raisonnement*, sondern durch unmittelbares Anschauen ist er Gottes him. geworden. Sein Herz hatte gefunden, was ihm fehlte. Nun strömte es über vor Freude und trübte sich in einer

Gewißheit, die alle Zweifel der Vernunft ersticke. Von den Gefühlen, die in jener entscheidenden Nacht durch seine Seele wogten, zeugen die abgerissenen Worte, die er in hastiger, unleserlicher Schrift auf ein Stück Papier warf: jubelnde Klänge einer Seele, die ihres Gottes froh geworden ist. Auf einen Pergamentstreifen geschrieben trug er diese heilige Erinnerung bis an sein Ende bei sich. Nach seinem Tod fand man das Pergament — eine glaubenslose, spöttische Zeit hat es sein „Amulet“ genannt — in sein Kleid eingenäht.

Schutz und Festigung für das neu erwachte innere Leben suchte er in der Einsamkeit von Port-Royal. Dort war man voll Danke gegen die göttliche Gnade, die diesen stolzen Geist gedemütigt und zur Erkenntnis von der Eitelkeit der Welt geführt hatte. Zugleich sah man in P. kommen einen besonderen Beweis der göttlichen Huld für das so hart angefeindete Kloster. P. unterwarf sich trotz des Abtragens der Ärzte den strengen Lebensgewohnheiten der Einsiedler und versagte unter Fasten, Nachwachen und Selbstpeinigungen seinem zarten Körper jegliche Schonung. Doch wahrte er sich völlige Unabhängigkeit. Er ist oft in Paris. Mit den Einsiedlern vertieft er sich in die Bibel und die Schriften der Kirchenväter, aber er nahm auch gelegentlich Anlaß, den Ansichten der Väter von Port-Royal seine eigene Überzeugung gegenüberzustellen; so z. B. in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Wissen und Glauben. Das Gespräch mit de Saci (*P'Entretien de Pascal avec M. de Saci*) zeigt, daß er weder das skeptische Mißtrauen Singlins und de Sacis gegen die theoretische Vernunft teilt, noch von einer völligen Trennung zwischen Theologie und Philosophie im Sinne Descartes' und Arnaulds etwas wissen will. Der Mensch ist ein Problem, dessen Lösung sich in Gott findet. Die Philosophie kann diese Lösung nicht geben. Die zwei Grundtypen aller Philosophie haben wir an Epiktet und Montaigne, an den Stoikern und Skeptikern. Die stoische Philosophie vermag wohl für die Größe des Menschen zu begeistern, aber sie versagt gegenüber seinem tatsächlichen Elend, seiner sittlichen Ohnmacht. Die Skeptiker wissen sich wohl mit dem Elend des Menschen abzufinden, aber sie verschließen die Augen vor seiner Größe, vor seiner göttlichen Bestimmung. Aus dieser Antinomie zwischen der *grandeur* und der *misère* des Menschen führt keine Philosophie hinaus, sondern allein der Glaube. Wenn also der Vernunft gegenüber dem Glauben kein selbstständiger Wert zukommt, hat sie dann zu Gunsten des Glaubens abzudanken? Nein; ihre Bedeutung ist eine formale: sie übt unsern Geist im folgerichtigen Denken, und eine vorbereitende: sie macht uns für den Glauben empfänglich. P. trug sich in dieser Zeit mit dem Plan zu einem großen apologetischen Werk, das die Philosophen und die Atheisten (Libertiner) für den Glauben gewinnen sollte.

Von diesen Gedanken wurde er abgelenkt durch seine Verwicklung in den Streit Port-Royals mit den Jesuiten.

Am 31. Januar 1655 (oder 1. Februar 1655, aber nicht am 24. Februar 1654, wie Bd VIII S. 595, 16 zu lesen ist) verweigerte der Priester Picoté von St. Sulpice in Paris seinem Beichtkind, dem Herzog von Liancourt, die Absolution, weil er einen Freund von Port-Royal, dem Abbé de Bourzeis von der Académie française, bei sich aufgenommen hatte und seine Enkel in den Schulen von Port-Royal erziehen ließ. Dies veranlaßte Arnauld zu seinem *Lettre à une personne de condition*, der von den Jesuiten, besonders von dem Vater Annat heftig angegriffen wurde. Arnauld erwiderte am 10. Juli 1655 mit einem *Seconde lettre à un duc et pair de France* (Herzog von Liancourt). Dieser Brief gab den Jesuiten erwünschte Gelegenheit, den Streit über das *fait* und *droit* (s. den H. Janßen Bd VIII S. 594f.) von neuem aufzurollen. Arnauld bezweifelt in diesem Schreiben, daß die fünf Sätze tatsächlich in dem Buch Janßens sich finden (*question de fait*), und bekennet sich zu der Überzeugung, daß die *grâce efficace* manchmal auch den Gerechten fehle, z. B. dem Petrus bei der Verleugnung. Diese Überzeugung deckt sich mit den ersten der fünf Sätze des Janßenius (*question de droit*). Arnauld wurde bei der Sorbonne demunziert. Es sollte nun ein Hauptschlag gegen ihn geführt werden. Am 11. Januar 1656 wurde er in betreff der *question de fait* mit 180 gegen 71 Stimmen und 15 Enthaltungen verurteilt. Wegen der *question de droit* waren die Thomisten geneigt, Arnauld freizusprechen, wenn er in der Seele des Gerechten eine *grâce suffisante* (im Unterschied von der *grâce efficace*) anerkenne. In Port-Royal hatte man wenig Hoffnung auf eine Freisprechung Arnaulds. Darum wollte man den Streit vor ein anderes Forum tragen, vor die Öffentlichkeit. Arnauld schien hierzu nicht geeignet. Seine Gelehrtennatur hätte nicht den richtigen Ton getroffen. So wurde P. beauftragt, das Interesse der Laienwelt auf diesen Streit zu lenken. Er that dies

im ersten der Provinzialbriefe (Lettres écrites à un provincial par un de ses amis). Es galt, Arnauld eine Verurteilung wegen der question de droit zu erwirken. Da Entscheidung lag bei den Dominikanern (Neubemühten), die für im Recht an der Seite der Molinisten stellten, obwohl sie sachlich die Ansicht Arnaulds trugen. Da Jansen dreht sich um den Ausdruck pouvoir prochain. Nach molinistischer Lehre ist eine solche Handlung nötig ist. Nach neubemühtischer Lehre bleibt der pouvoir prochain auch dann, wenn nicht die grâces efficaces dazu kommt, die den Willen determinieren, wenn es allen gegeben ist. Der Brief erschien anonym am 23. Januar 1656. P. Betsch, ein Maske eines Edelmanns, Louis de Mentalte, an, der einen in der Provinz lebenden Freund unterrichten will über die Streitigkeiten, die gegenwärtig die Sorbonne bedrücken. Da Mentalte selbst von diesen theologischen Zwispaltungen nichts versteht, behauptet er sich je bei einem Thomisten, Jansenisten, Molinisten und Neubemühten und kommt zu der Erkenntnis: Arnaulds Kezerei besteht einfach darin, daß er den Ausdruck pouvoir prochain nicht anwendet. In Port-Royal hatte man Bedenken wegen des Tons des Briefes. Aber sein Erfolg war ein großartiger: 60 Freunde Arnaulds protestierten gegen das gesetzwidrige Verfahren der Sorbonne. Ermutigt durch die Wirkung des ersten Briefes schrieb P. einen zweiten (20. Januar 1656), in dem er nachwies, daß auch in der Lehre von der grâces suffisante die Neubemühten thatschädl. auf der Seite der Jansenisten stehen und nur aus Furcht vor den Jesuiten die grâces efficaces zu einer grâces suffisante „temperieren“. Wie vorauszu sehen war, wurde Arnauld auch in der question de droit verurteilt (31. Jan. 1656). Im dritten Brief vom 9. Febr. 1656 erhebt P. Protest dagegen. Arnauld hat zwar Augustin und die Kirchenväter auf seiner Seite; aber was nützt es ihn? Er mußte verurteilt werden. Der ganze Streit war nur ein Verwand. Der Haß der Jesuiten richtete sich gegen Arnaulds Verfen. Nun geht P. im vierten Brief (25. Februar 1656) zum Angriff auf die Jesuiten über. Er wendet sich gegen ihre Moral. Eine Sünde kommt nur da zu stande, — so laßt sich Mentalte von einem gutmütigen Jesuitentemper, der ihn mit Vergnügen in die verwegenen Auswüchse der Moraltheologen seines Ordens einweihen, belehren — wo die Erkenntnis des Bösen, das in der Sünde ist, und eine Inspiration, die von diesen Bösen abhält, vorhanden ist. Gibt es dann überhaupt noch Sünde? Kann man nicht beim Blick auf einen solchen Moraltheologen sagen: ecce qui tollit peccata mundi? Die Jesuiten untergraben die Moral. Sie normieren das ethische Ideal nicht nach dem, was der Mensch soll, sondern nach dem, was der Durchschnittsmensch kann. Sie degradieren die Religion zur Fabel und die Moral zur Apathie. Am Tag des Erscheinens des fünften Briefes (20. März 1656) mußten die Einsiedler Port-Royal verlassen. Vier Tage darauf wurde P.s Nichte, Margarethe Perier durch die Berührung des hl. Dorns von einem Geschwür am Auge befreit. In Port-Royal pries man diese wunderbare Heilung als Glaubenscharlung. Die Jesuiten sahen darin den letzten Versuch Gottes, die Ungläubigen zu belehren. Bald darauf durften die Einsiedler wieder zurückkehren.

Inzwischen rüstete sich B. durch das Studium Escobars und der jesuitischen Beichtstuhlpraxis zu neuen Angriffen. Am 10. April 1656 erschien der sechste Brief. Nun führt er Sieb auf Sieb und legt in den folgenden Briefen (6. 10. Brief von 27. April bis 2. August 1656) alle Zügel der frommen Väter, alle ihre schändlichen Konzeptionen an die Sünde bloß: die Grundsätze des Probabilismus, die Methodus dirigenda intentionis, die Lehre von den zweideutigen Ausdrücken, von den günstigen Umständen, von den Mentalreservationen. Vom 11. Briefe an (18. August 1656) laßt B. die Mäße fallen. Er tritt nun persönlich den Jesuiten gegenüber. Sie warfen ihm vor, er mache das Heilige lächerlich, er spekuliere auf die niedrigen Anfänge seiner Lehre, er sei nicht genau, er mache die Jesuiten verantwortlich für Lehren, die nur nicht aus dem Orden stammen und schiebe die gewagten Anschauungen einiger unbedeutender Leute dem ganzen Orden zu. In allem dem sei er der Sekretär von Port Royal. Er wendet B. noch einmal zum Angriff aus, um einen vernünftigen Schluss herbeizuführen und weist an den Ausbruch ihrer geklammerten Verleumdung. Die Verwüstung des sittlichen Gefühls sie durch ihre Lehren vom Absoluten, von der Zerknirschung, vom Bankrott, vom Duell anrichten (11.- 13. Brief, 18. August bis 10. September 1656). Am 16. Oktober 1656 erklärte Papst Alexander VII. (14. Jhr. 1656) in dem Ad Sanetam Beati Petri Sedem, daß Xenien 21. Jari 21. im Concilio in Sinne gelehrt habe. B. ging zunächst auf dies dogmatische Thema nicht ein, sondern wandte sich in einer gewaltigen Philoipia (14. Brief, 23. Oktober 1656) an den die jeh-

nische Lehre vom Mord: man erlaube den Mord wegen einer Ehrbeize, wegen eines beleidigenden Worts.

Aber wie ist es zu erklären, daß die Jesuiten trotz ihrer leichtfertigen Moral auch viele ehrste, fromme Seelen verführen? Das gelingt ihnen durch ihre Taktik der Verleumdung. Man darf andere verleunden, um seine eigene Ehre zu retten. So verdächtigen sie ihre Gegner der Ketzerei, des Einverständnisses mit Gené. Was ein Jesuit gegen seine Feinde vorbringt, verdient nur die einzige Antwort: *mentiris impudentissime*. Eine Lüge ist auch die Behauptung, daß P. zu Port-Royal gehöre. Selbst wenn man in Port-Royal häretische Ansichten hätte — „je vous déclare que vous n'en pouvez rien conclure contre moi, parceque, grâces à Dieu, je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Eglise catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le pape son souverain chef, hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut“ (17. Brief vom 23. Jan. 1657). Aber auch die Jesuiten sind keine Ketzer. Sie leugnen nur das Faktum, daß die 5 Sätze bei Jansenius sich finden. In einer *question de fait* können auch der Papst und die Konzilien irren. Galilei ist wegen einer *question de fait* verurteilt worden: das hindert die Erde nicht, sich um die Sonne zu drehen. So kommt P. in den letzten Briefen (15.—18. Brief, 25. November 1656 bis 24. März 1657) wieder auf die *Affaire Arnauld* zurück: der Kampf gegen Arnauld richtete sich eigentlich gegen Augustin und die Lehre Christi, an deren Maßstäben gemessen die Jesuiten als Heiden und Gottlose sich entpuppen. Darum sollte mit Janse auch Augustin fallen. Die Versammlung des Klerus, die am 17. März 1657 die Bulle Alexanders VII. erhalten hatte, redigierte ein Formular, das alle Geistlichen unterzeichnen sollten. Noch einmal griff P. zur Feder, um durch einen 19. Brief (an den Jesuitenpater Annat) die Freunde von Port-Royal zum Widerstand zu stärken. Aber mitten in einem Satz bricht der Brief ab. Wollte er den Streit, der sich um das Formular erhob, nicht noch erhitzen? Hoffte er, daß der Widerstand der Bischöfe gegen das Formular siegen werde?

Die Provinzialbriefe hatten einen unbeschreiblichen Erfolg. In der lateinischen Übersetzung *Nicoles* (1658) wurden sie rasch in ganz Europa populär. Das öffentliche Gewissen war mit P. In Rom wurde das Werk als häretisch verdammt, ebenso unter dem Druck der Regierung von der Versammlung des französischen Klerus und von der Sorbonne. Nach Beschluß des Staatsrats vom 23. September 1660 wurde das Buch *Ludovici Montaltii Litterae provinciales* durch den Henker verbrannt. Auf P. machte die Verurteilung keinen Eindruck: „wenn meine Briefe in Rom verdammt sind, so ist das, was ich darin verurteile, im Himmel verdammt: *ad tuum, domine Jesu, tribunal appello*“. Als er ein Jahr vor seinem Tode gefragt wurde, ob er bereue, die Briefe geschrieben zu haben, gab er die Antwort: „*bien loin de m'en repentir, si j'étais à les faire, je les ferais encore plus fortes*“.

Die Bewunderung, die den *petites lettres* bei ihrem Erscheinen zu teil wurde, verdienen sie heute noch im höchsten Maß. Zunächst waren sie eine kühne sittliche That. Unter den heftigsten körperlichen Leiden stellte sich P. als Verteidiger der Gewissensfreiheit, der Wahrheit und Gerechtigkeit den in der Gunst des Hofes allmächtig gewordenen Jesuiten entgegen ohne Angst vor der Bastille oder den Galeeren. Und dieser flammende Protest gegen die Unmoral der trockenen Schleicher ist aus P.s Feder als literarisches Meisterwerk geflossen. Die Briefe sind Gelegenheitschriften. Es lag ihnen kein Plan zu Grunde. Und doch fügen sie sich in dramatischer Steigerung zu einem künstlerischen Ganzen. Statt ungenießbarer Diskussionen über scholastische Subtilitäten und kasuistische Distinktionen formt P. aus dem spröden Stoff eine lebensvolle, von köstlicher Komik überprüdelnde Konversation: die prächtige Gestalt des jovialen Paters, der mit dunnpfiffigem Schmunzeln dem neugierigen Montalte in die gewagtesten Nummern seiner kasuistischen Bibliothek Einblick gewährt, erinnert an Molières beste Figuren. Die von straffer Logik gezügelte Leidenschaft des empörten Gewissens, wie sie uns im 14. Brief entgegentritt, hat den Vergleich mit Demosthenes nahegelegt. Der sehnige, kraftvolle und mächterne Stil stellt P. unter die ersten französischen Prosakisten. Dazu kommt noch, daß P. die raffiniertesten theologischen Probleme als *Laie* vor *Laïen* zu erörtern versteht. Wie er alle Schulformeln, jeden Gelehrtenjargon vermeidet, so setzt er bei seinen Lesern nichts voraus als gesunden Menschenverstand und ein unverdorbenes sittliches Empfinden. Aber auch als wissenschaftliche Leistung sind die Briefe von bleibendem Wert. P. hat, unterstützt von Nicole und anderen Freunden, die Waffen geschmiedet, nach denen die Polemik gegen die Jesuiten in der Folgezeit immer wieder gegriffen hat. Mag es auch



richtig sein, daß der Probabilismus und die übrigen bedenklichen Lehren nicht von den Jesuiten erfunden wurden, die Ehre oder die Schuld, sie in unsern Zeiten gebracht zu haben, bleibt ihnen für alle Zeiten. Mag auch die Verurteilung dieser neueren Prüfung nicht standhalten, manches Urteil eines großen Mannes ist doch nicht als Richter den Jesuiten gegenüber, er hat nicht die Ehre, sie zu verurteilen, das Schwert.

Während des Streites mit den Jesuiten ist sein inneres Leben in ständiger Unruhe still gestanden. Das Wunder mit dem heiligen Dorn trug viel zur Befriedigung der religiösen Überzeugungen bei. Am, nachdem er wieder frei war für seine geistlichen Studien, hätte er das Werk, das in seinem Geist fertig verlag und im Druck in Kambrai von Port-Neval bekannt war, in kurzer Zeit niederzuschreiben können. Aber er arbeitete wenig und arbeitete das Geschriebene immer wieder um. Erst als die zunehmenden Kopfschmerzen sein Gedächtnis schwächten, gab er sich dazu her, seine Gedanken auf einzelnen Blättern zu fixieren. Daß von dem geplanten avoicatischen Werk P. nicht mehr auf uns kam, als diese zerstreuten Blätter, ist begründet in P.'s zunehmender Schwäche. Er legte seinem schwächlichen Körper die größten Entbehrungen auf. Zumal die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in der strengsten Asteie. Um den Leib trug er einen Gürtel mit eisernen Stacheln, mit dem er sich selbst peinigete, wenn ihm ein anderer Gedanke kam. Die frommen Übungen beobachtete er gewissenhaft. Die heilige Schrift wußte er fast auswendig; besonders lieb war ihm der 118. Psalm. Mit Jesus stand er in innigem Gebetsumgang (*le mystère de Jésus*). Er diente ihm an den Armen, denen er in unbegrenztem Wohlthun zugethan war. Dagegen that er sich selbst Prügel an, um seine Liebe zu seinen Verwundten und Freunden einzudämmen. Er will völlig brechen mit der Welt und seiner eigenen Natur. Und doch wachst noch einmal die alte Liebe zur Mathematik in ihm auf. Er arbeitet an der Lösung mathematischer Probleme und findet die Grundgedanken der Infinitesimalrechnung.

Durch den von neuem entfachten Kampf gegen Port-Neval wird er aus diesen Zünden herausgerissen. Am 23. April 1661 kam der königliche Befehl an Port-Neval, alle Zöglinge und Novizen zu entlassen. Ein Hirtenbrief der Generalvikare des Erzbistums von Paris vom 8. Juni 1661 verlangte die Unterzeichnung des Formulars. Er war (vielleicht unter P.'s Mitwirkung) so abgefaßt, daß er die Härten des Formulars erweichte, um es auch für die Jansenisten annehmbar zu machen. Aber die Nonnen verweigerten die Unterschrift, allen voran Jacqueline. „Nur die Wahrheit macht frei“, schrieb sie am Juni 1661 an die Superiorin im Pariser Kloster von Port-Neval: „wenn Bischöfe den Mut von Mädchen haben, dann müssen Mädchen den Mut von Bischöfen haben. Können wir die Wahrheit nicht verteidigen, so wollen wir für sie sterben.“ Trotzdem unterzeichnete, durch Arnould bestimmt, Port-Neval auf dem Felde wie verher das Haus in Paris. Drei Monate später, am 1. Oktober 1661, starb Jacqueline, 36 Jahre alt. Als ein zweiter Hirtenbrief kategorischer als der erste die Unterzeichnung des Formulars verlangte, zeigte sich P. im Gegenlag zu den Freunden von Port-Neval unerwartet. Die vorbehaltlose Unterwerfung unter das Formular war in seinen Augen eine Verdammung nicht nur des Jansenismus, sondern auch des Augustin, des Basilus und der gräce efficace gleichgekommen. Der Schmerz über den Wankelmut Arnoulds und Riccoles gab seiner Gesundheit den letzten Stoß. Seit Juni 1661 verfinsterte sich sein Zustand. Um eine arme Familie mit einem kranken Kinde, die er in sein Haus aufgenommen hatte, nicht vertreiben zu müssen und die Kinder seiner Schwägerin häufig besuchten, nicht der Gefahr der Ansteckung auszuweichen, ließ er sein Bett neben Armen und siebete zu Frau Perier über. Die Freunde von Port-Neval kamen noch zu ihm. In frommen Gesprächen mit ihnen und in selbstloser Fürsorge für die Armen verbrachte er seine letzten Tage. Er beichtete oft und empfing noch viermal die heilige Kommunion. „Mein Gott, verlaß mich nicht“ waren sein letztes Wort. Am 19. August 1662 erlief er im Alter von 39 Jahren. In der Kirche St. Etienne in Mont hat er sein Grab gefunden. In der Halle des Turms St. Jean steht ein ehernes Standbild.

In P.'s Nachlaß fanden sich zahlreiche lose Blätter und Fragmente, die mit einzelnen Gedanken und persönlichen Bekundungen: Zeilen vom 16. August 1661 die projektierte Apologie des christlichen Glaubens vorzubereiten. Auf P.'s nach seinem Tod wurde das Manuskript von seinen Freunden verfaßt. In dem Titel *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*. Es ist ein Werk, das nicht

weniger als eine treue Wiedergabe des Originals. Wir finden in der ersten und den folgenden Ausgaben keine zwanzig Zeilen im Zusammenhang, die nicht irgendwelche größere oder kleinere Abweichungen vom ursprünglichen Text enthielten. Aus Gründen der Gerechtigkeit und der Klugheit haben sich Arnauld und Nicole verpflichtet gefühlt, bald die Gedanken P.s zu unterdrücken, bald durch Zusätze zu erläutern, Disparates zusammenzustellen und Zusammengehöriges auseinanderzureißen. Erst 1843 ist durch B. Cousins Schrift „Des Pensées de Pascal“ die Aufmerksamkeit auf den originalen Text gelenkt worden. Die erste vollständige Ausgabe ist die von Jaugère 1844. Heute haben wir in der Ausgabe von Michaut eine getreue Reproduktion der Pensées in ihrem ursprünglichen Zustand mit all den unvollendeten Sätzen, einzelnen Worten, Streichungen, Notizen, verschiedenen Lesarten, wie P. sie hinterlassen hat. Auf Grund dieser Skizzen und Andeutungen ist je und je versucht worden, den Grundriß der geplanten Verteidigungsschrift P.s festzustellen. Aber die zerstreuten Bruchstücke wollen sich nicht ineinander fügen. Bei manchem Stück hat man den Eindruck, als hätten wir gar nicht P.s eigene Gedanken vor uns, sondern die seiner Gegner, die er niedergeschrieben hatte, um sie gelegentlich zu widerlegen. Auch darf nicht vergessen werden, daß die Pensées aus verschiedenen Zeiten stammen und daß P. über die wichtigsten Fragen, z. B. über das Verhältnis von Wissen und Glauben, zu verschiedenen Zeiten verschieden dachte. Aber so bedauerlich auch die fragmentarische Form der Pensées sein mag, so liegt doch der besondere Reiz dieser Bekenntnisse gerade darin, daß sie in dieser Form nicht für die Welt bestimmt waren, daß wir hineinschauen dürfen in das reiche Innenleben eines frommen Gemütes und in die geheime Werkstatt seiner Gedanken. Darum finden die Pensées ihren Platz neben Augustins Konfessionen. Wir haben an ihnen nach Vincts schönem Wort, „das Wanderbuch einer Seele auf dem Weg zum Glauben“.

Unbefriedigt vom Studium der abstrakten Wissenschaften, die für die letzten und höchsten Mängel des Lebens keine Lösung wissen und darum die tiefsten Bedürfnisse des Herzens unbefriedigt lassen, wendet sich P. dem Studium des Menschen zu. Die Mathematik liefert wohl unserem Denken eine unwiderlegliche Methode, aber nicht eine einzige konkrete Wahrheit. Ihre Grundprinzipien setzt sie als elementare Wahrheiten voraus und alle ihre Operationen bestehen einzig darin, durch jeden neuen Schluß den vorhergehenden abzuwandeln. Gott selbst ist für die Wissenschaft nur erreichbar als mathematischer Schluß, als philosophischer Grenz begriff. Nur eine ethische Wirkung geht von der Beschäftigung mit der Mathematik aus: durch die Begriffe des unendlich Kleinen und des unendlich Großen führt sie den Menschen zur Selbsterkenntnis und zur Ehrfurcht vor dem Unendlichen. Das Studium, zu dem der Mensch seiner Bestimmung nach berufen ist, ist das Studium des Menschen.

Der Mensch ist ein Chaos, eine Chimäre, ein unverständliches Monstrum, ein Wesen voller Widersprüche. Wir verlangen nach Wahrheit und finden in uns nur Ungewißheit. Wir sehnen uns nach Ruhe und suchen immer die Zerstreuung. Wir dürsten nach Glück und finden in uns nur Elend. Dieses Verlangen und diese Ohnmacht ist ein Beweis, daß der Mensch einst ein wirkliches Glück besessen hat, von dem ihm nichts geblieben ist als eine leere Spur, die er vergeblich zu füllen sucht mit allem, was ihm umgiebt: er sucht in dem, was er nicht hat, die Hilfe, die er nicht findet in dem, was er hat, während doch weder das eine noch das andere im stande ist, ihm diese Hilfe zu reichen, weil dieser unendliche Abgrund nur durch ein unendliches Objekt ausgefüllt werden kann. Sein Elend stammt aus dem Fall: er ist ein abgesetzter König. Aber diese Kluft zwischen unserer ewigen Bestimmung, die wir nicht vergessen können und zwischen der natürlichen Ohnmacht, in der wir seufzen, führt keine Brücke. Zwar versprechen die Philosophen die Lösung des Problems. Allein entweder enttäuschen sie uns, indem sie wohl unsere Größe uns verhalten, aber unser Elend übersehen (Epikureer und die Stoiker), oder degradieren sie den Menschen, indem sie mit einem Elend sich abfinden und seine Größe aus den Augen verlieren. Deshalb besteht das größte Verdienst der Philosophie darin, daß sie über sich selbst hinausweist und zur Theologie, dem Centrum aller Wahrheit, führt.

Wäre nämlich auch ein Mensch durch seine Vernunft zur Erkenntnis Gottes als eines wissenschaftlichen und philosophischen Postulats gelangt, für sein Heil hätte er damit noch nichts gewonnen. Denn die Erkenntnis, daß Gott ist, genügt hierfür nicht. Wir müssen wissen, wie er ist, wie er sich uns gegenüber verhält. Darüber geben die Religionen Aufschluß. Sie erheben den Anspruch, Gott zu offenbaren. Um die wahre Religion zu suchen, haben wir zunächst kein anderes Instrument als unsere Vernunft. Die göttliche Offenbarung muß also für unsere Vernunft erkenntlich, sie darf wenigstens nicht wider die Vernunft

sein. Durch Wunder und Weissagung, wie durch ein göttliches Drama, dessen Beweis sich das Christentum vor unserer Vernunft zu stellen hat. Diese Erweise hat freilich nicht die Evidenz einer mathematischen Wahrheit, aber die Wahrheit der göttlichen Offenbarung sind nicht geometrischen, sondern metaphysischen. Sie zeigen die christliche Lehre als eine Hypothese, die unser Verstand nicht begreifen kann. Die Lehren von der Natur und der Gnade, vom Fall und vom Erlös, von der Sünde und der Gräße. So hilft die Vernunft den Glauben vorbereiten. Da sich aber die menschlichen Leidenschaften dieser vernunftmäßigen Erkenntnis Gottes und seiner Gnade widersetzen, so giebt es ein zweites Mittel, um den durch die Vernunft vorbereiteten Glauben zu befestigen: die Gewohnheit. Den Widerstand unseres Herzens können wir dadurch abschwächen, daß wir thun, als ob wir glauben. Wir sind ebenfals Menschen als geistige Wesen: erst die Gewohnheit macht die von unserer Vernunft erkannte Wahrheit uns vertraut und unwerthbar. Jedoch haben beide, Vernunft und Gewohnheit, nur vorbereitende Bedeutung für den Glauben. Der Glaube selbst ist ein Geschenk der göttlichen Gnade. Gott neigt unser Herz zum Glauben. Nicht die Vernunft, sondern das Herz ist das Organ des Glaubens. Ohne Vermittlung der Vernunft wirkt Gott unmittelbar auf unser Herz durch die Inspiration. Die, denen Gott durch das unmittelbare Erleben ihres Herzens geschenkt wird, sind glücklich und haben eine unerlöschliche Gewißheit; wer die persönliche Erfahrung von der Wirkung der göttlichen Gnade an seinem Herzen noch nicht gemacht hat, kann nur auf dem Weg des Aufsteigens zur Religion geführt werden, bis es Gott gefällt, an seinem Herzen sich zu bezeugen. Die Inspiration, durch die unser Herz zum Glauben geneigt wird, geht aus von Christus; nur durch Christus erkennen wir Gott. Nicht in der Natur oder durch metaphysische Beweise, die uns nicht über den Deismus hinausführen. In Christo erkennen wir unser Elend als Folge des Falles und Gott als den Gott der Liebe und des Erbarmens, der mit seiner Güte unsern Mangel deckt. Wie aber Christus diejenigen erlendet, die Gott in Liebe zum Glauben erwählt hat, so geht von ihm auch die Verblendung derer aus, die nach Gottes verborgenem Willen nicht zum Glauben bestimmt sind.

In diesen religiösen Grundgedanken der Pensées erkennen wir leicht P.s verstandliche Ergebnisse in der Sprache der jansenistischen Frommigkeit Port-Royal. Aus ihr ist auch das ethische Ideal erwachsen, das P. in seinem Leben angestrebt und in seinen Pensées dargestellt hat. Die christliche Vollkommenheit besteht für ihn in der Nachfolge des armen Lebens Jesu: bußfertige Selbstverachtung, mönchische Abtödtung des natürlichen Menschens, mystische Hingabe an Jesus, kontemplative Erhebung zu Gott sind die wichtigsten Mittel der Heiligung. Nach dem Verhältnis zur Welt ist P.s Lebensideal vorwiegend negativ bestimmt. Die Pflicht der Liebe gegen die Armen und Kranken erscheint als die einzige positive Pflicht. Für das Berufs- und Staatsleben hat P. wenig Sinn. Das Wort „Familie“ kommt in den Pensées gar nicht vor. Die Ehe nennt er *la plus périlleuse et la plus basse des conditions du christianisme*. So leuchtend P.s religiös-sittliches Ideal mit seinem Drängen auf Innerlichkeit und verstandliche Leben, heiligung sich abhebt von der jesuitischen Allverweltsmeral, die er in den Provinzialen bekämpft, so zeigt doch die mönchisch-asketische Färbung desselben aus deutlich, wie fremd die evangelische Auffassung von christlicher Vollkommenheit zeitlichen ihm geblieben ist. Er war kein „Protestant in katholischer Hülle“. So wenig als die Jansenisten oder die modernen Reformkatholiken hat er durch seine eigenen Äußerungen über den Protestantismus und seine großen Männer den Verdacht aufkommen lassen, daß er Theatiner, oder auch nur ein Verständnis für sie besäße. Aber er ist, wie seine Freunde von Port-Royal, auch in der römischen Kirche ein Fremdling geblieben bis auf den heutigen Tag. Dafür war von Anfang an der Einfluß seiner Gedanken an keine katholische Schranken gebunden. Durch seine Frommigkeit, die im Studium von Kirchenvätern wurzelt, ist er wie Paulus und Augustin, seine großen Lehrmeister, ein Theatiner geworden für alle, die Gott suchen. Es giebt wohl einen Standpunkt, von dem aus der Urteil Vorbeizens vertrieben läßt: „wir können nur bedauern, daß er kein solches geistige Kraft nicht der Erforschung der Naturgesetze nachgegangen ist, wie es in dem 17. und 18. Jahrhundert erfolgreich begonnen. Dann besäße Frankreich wahrscheinlich ein Newton, den es neben Newton stellen könnte“. Aber gewiß ist und noch ein solches Zeugnis ist möglich. Ein Geistesverwandter P.s, Alexander Bruns, hat es auch schon in seinen schönen Worten: „Pascal kannte noch edlere Bedürfnisse als die des Geistes. Seine Seele dürstete nach Gerechtigkeit mehr als sein Geist nach Erkenntnis. Das und die Natur

oder vielmehr das giebt Augen. Um sich von der Wahrheit des Evangeliums zu versichern, hatte er von da an einen Sinn, der den Geschicktesten und Begabtesten fehlen kann. Er wußte von da an, daß Wahrheit und Leben nicht zwei Dinge sind, sondern daß es eine weichenhafte Wahrheit giebt, die allein die Wahrheit ist. So durfte er schauen, was in seines Menschen Herz gekommen, was Gott offenbart denen, die ihn lieben. Er hatte teil an dem Segen, der denen verheißen ist, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten“. Ein Fürst im Reich des Wissens, steht er noch größer da in der Welt des Glaubens als einer, „von des Leibe Ströme des lebendigen Wassers fließen“.

Eugen Lachennann.

10 Paschalis, Gegenpapst 687, s. d. M. Sergius I.

Paschalis I., Papst 817–824. — Quellen: Jaffé 1, S. 318–320; Liber Pontificalis ed. Duchesne 2, S. 52–68; Annales Einhardi S. 87–824 ed. Kurze, Annales Regni Francorum; Thégauus, V. Ludovici c. 30 Bb 2, S. 597; Vita Ludovici c. 37, ebd. S. 627; das sogenannte pactum Ludovicianum bei Eidel, Das Privilegium Ottos I. für die römische Kirche, Zunsbrud 1883, S. 173 ff., und Boretius, Capitularia regum Francorum 1, S. 253 ff. — 15 Literatur: Baxmann, Die Politik der Päpste 1, S. 329 ff.; Simson, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Ludwig dem Frommen Bb 1; Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern, S. 328 f. 341 f.; Richies, Verhältnis von Kaiserthum u. Papstthum 2, S. 69 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 2<sup>e</sup>, S. 481 ff.; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Leo I bis Nikolaus I., S. 800 ff. Speziell zur Wahl des Paschalis und dem Ludovicianum vgl. Hinschius, Kirchenrecht 1, S. 231; Zider, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens 2, S. 299 ff., 322 ff.; Eidel a. a. O. S. 50 ff., woselbst auch die ältere Literatur; Bayet, Revue historique 24, S. 15 ff.; Lamprecht, Die römische Frage, S. 26 ff.; Doppfel, Kaiserthum und Papstwechsel, S. 58 ff.; Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Karolingern, 20 S. 116 ff.; Lindner, Die sogenannten Schenkungen Pippins, Karls d. Gr. und Ottos I. an die römische Kirche, S. 60 ff.; Grauert, HZG 20 (1899), S. 292 ff.

Paschalis, der Sohn des Römers Bonosus und der Theodora Episcopa, erlernte im Patriarchium des Lateran den Kirchendienst, wurde daselbst Subdiakon und Presbyter und unter Leo III. Leiter des Klosters und der Pilgerherberge St. Stephanus Major bei St. Peter. Als Stephan IV. starb — 24. 25. Januar 817 —, wurde er noch am selben Tage zum Papste gewählt und bereits am nächsten Tage 25. 26. Januar konsekriert. Diese Eilefertigkeit ist auffällig. Es scheint doch, daß man einer Einnischung des fränkischen Hofes in die Wahl zuvorkommen wollte. Dafür spricht auch, daß der neue Papst für nötig hielt, alsbald ein „Entschuldigungsschreiben“ und eine Gesandtschaft an Kaiser Ludwig zu richten. Ludwig erhebt jedoch keinerlei Einspruch. Er erneuerte auch auf Antrag einer zweiten Gesandtschaft des Papstes noch im selben Jahre das pactum seiner Vorgänger mit dem hl. Petrus und stellte darüber der römischen Kirche eine Urkunde aus, sogenanntes pactum Ludovicianum. Über die uns erhaltene Fassung dieser Urkunde, deren älteste Gewährsmänner Anselm von Lucca und Deusdebit sind (s. die 10 M.), ist im Laufe der Jahrhunderte eine ganze Literatur entstanden. Heute erklärt man sie allgemein nicht mehr für unecht, sondern nur für verunreinigt. Aber über den Umfang der späteren Interpolationen geben die Ansichten noch weit auseinander. Meist hielt man nur die Worte et insulas Corsicam et Sardiniam et Siciliam für eingeschoben, eine Anzahl Forscher (Mitter-Dove, Hinschius, Simson, Doppfel) bezeichnen jedoch auch 15 den Passus über die Papstwahl als sehr verdächtig. Noch weiter geht Hauck: er betrachtet den ganzen Schlußabschnitt nullumque in eis bis consuetudo erat faciendi als spätere Zuthat. Entscheidend für die Frage ist 1. die Thatfache, daß in der Nachurkunde, dem Etonianum von 962–963, nirgends die von Hauck beanstandeten Sätze anklingen, 2. die fränkische Politik der Jahre 817–824. Es ist nicht anzunehmen, daß Ludwig 823 Anspruch auf die oberste Gerichtsbarkeit in Rom und 824 außerdem auch Anspruch auf Mitwirkung bei der Papstwahl erhoben hätte, wenn er 817 förmlich und feierlich auf diese Rechte verzichtet hätte. D. i. auch der ganze Schlußabschnitt ist gefälscht. — Die Beziehungen des Papstes zum fränkischen Hofe waren zunächst freundliche. Im Mai 821 nahmen päpstliche Gesandte an dem Reichstage zu Rymwegen teil, im Oktober 20 desselben Jahres ließ der Papst den jungen Kaiser Lothar durch eine eigene Gesandtschaft zu seiner Vermählung beglückwünschen. Im Frühjahr 823 ging der junge Kaiser Lothar nach der einen Quelle auf Bitten des Papstes, nach der anderen im Auftrage seines Vaters nach Rom, woselbst ihn Paschalis am 5. April in St. Peter krönte. Auch auf dem Gebiete der Mission gingen Kaiser und Papst Hand in Hand: Halitgar von Cambrai erhielt in Rom den gewünschten Empfehlungsbrief, und den Mischbruder des

Kaisers, Ebo von Meims, ernannte Paschalis, v. 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000, 1001, 1002, 1003, 1004, 1005, 1006, 1007, 1008, 1009, 1010, 1011, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016, 1017, 1018, 1019, 1020, 1021, 1022, 1023, 1024, 1025, 1026, 1027, 1028, 1029, 1030, 1031, 1032, 1033, 1034, 1035, 1036, 1037, 1038, 1039, 1040, 1041, 1042, 1043, 1044, 1045, 1046, 1047, 1048, 1049, 1050, 1051, 1052, 1053, 1054, 1055, 1056, 1057, 1058, 1059, 1060, 1061, 1062, 1063, 1064, 1065, 1066, 1067, 1068, 1069, 1070, 1071, 1072, 1073, 1074, 1075, 1076, 1077, 1078, 1079, 1080, 1081, 1082, 1083, 1084, 1085, 1086, 1087, 1088, 1089, 1090, 1091, 1092, 1093, 1094, 1095, 1096, 1097, 1098, 1099, 1100, 1101, 1102, 1103, 1104, 1105, 1106, 1107, 1108, 1109, 1110, 1111, 1112, 1113, 1114, 1115, 1116, 1117, 1118, 1119, 1120, 1121, 1122, 1123, 1124, 1125, 1126, 1127, 1128, 1129, 1130, 1131, 1132, 1133, 1134, 1135, 1136, 1137, 1138, 1139, 1140, 1141, 1142, 1143, 1144, 1145, 1146, 1147, 1148, 1149, 1150, 1151, 1152, 1153, 1154, 1155, 1156, 1157, 1158, 1159, 1160, 1161, 1162, 1163, 1164, 1165, 1166, 1167, 1168, 1169, 1170, 1171, 1172, 1173, 1174, 1175, 1176, 1177, 1178, 1179, 1180, 1181, 1182, 1183, 1184, 1185, 1186, 1187, 1188, 1189, 1190, 1191, 1192, 1193, 1194, 1195, 1196, 1197, 1198, 1199, 1200, 1201, 1202, 1203, 1204, 1205, 1206, 1207, 1208, 1209, 1210, 1211, 1212, 1213, 1214, 1215, 1216, 1217, 1218, 1219, 1220, 1221, 1222, 1223, 1224, 1225, 1226, 1227, 1228, 1229, 1230, 1231, 1232, 1233, 1234, 1235, 1236, 1237, 1238, 1239, 1240, 1241, 1242, 1243, 1244, 1245, 1246, 1247, 1248, 1249, 1250, 1251, 1252, 1253, 1254, 1255, 1256, 1257, 1258, 1259, 1260, 1261, 1262, 1263, 1264, 1265, 1266, 1267, 1268, 1269, 1270, 1271, 1272, 1273, 1274, 1275, 1276, 1277, 1278, 1279, 1280, 1281, 1282, 1283, 1284, 1285, 1286, 1287, 1288, 1289, 1290, 1291, 1292, 1293, 1294, 1295, 1296, 1297, 1298, 1299, 1300, 1301, 1302, 1303, 1304, 1305, 1306, 1307, 1308, 1309, 1310, 1311, 1312, 1313, 1314, 1315, 1316, 1317, 1318, 1319, 1320, 1321, 1322, 1323, 1324, 1325, 1326, 1327, 1328, 1329, 1330, 1331, 1332, 1333, 1334, 1335, 1336, 1337, 1338, 1339, 1340, 1341, 1342, 1343, 1344, 1345, 1346, 1347, 1348, 1349, 1350, 1351, 1352, 1353, 1354, 1355, 1356, 1357, 1358, 1359, 1360, 1361, 1362, 1363, 1364, 1365, 1366, 1367, 1368, 1369, 1370, 1371, 1372, 1373, 1374, 1375, 1376, 1377, 1378, 1379, 1380, 1381, 1382, 1383, 1384, 1385, 1386, 1387, 1388, 1389, 1390, 1391, 1392, 1393, 1394, 1395, 1396, 1397, 1398, 1399, 1400, 1401, 1402, 1403, 1404, 1405, 1406, 1407, 1408, 1409, 1410, 1411, 1412, 1413, 1414, 1415, 1416, 1417, 1418, 1419, 1420, 1421, 1422, 1423, 1424, 1425, 1426, 1427, 1428, 1429, 1430, 1431, 1432, 1433, 1434, 1435, 1436, 1437, 1438, 1439, 1440, 1441, 1442, 1443, 1444, 1445, 1446, 1447, 1448, 1449, 1450, 1451, 1452, 1453, 1454, 1455, 1456, 1457, 1458, 1459, 1460, 1461, 1462, 1463, 1464, 1465, 1466, 1467, 1468, 1469, 1470, 1471, 1472, 1473, 1474, 1475, 1476, 1477, 1478, 1479, 1480, 1481, 1482, 1483, 1484, 1485, 1486, 1487, 1488, 1489, 1490, 1491, 1492, 1493, 1494, 1495, 1496, 1497, 1498, 1499, 1500, 1501, 1502, 1503, 1504, 1505, 1506, 1507, 1508, 1509, 1510, 1511, 1512, 1513, 1514, 1515, 1516, 1517, 1518, 1519, 1520, 1521, 1522, 1523, 1524, 1525, 1526, 1527, 1528, 1529, 1

G. Böhmert.

[illegible]

Pontificum Romanorum vitae, tom. II, Lipsiae 1862, p. 1–17, MSL tom. 163 p. 13–28.

- Litteratur: Chr. W. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 239 ff.; Arch. Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, überf. v. Rambach, Bd VII, Magdeburg und Leipzig 1768, S. 56 ff.; G. A. Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, 1. Bd, Leipzig 1827, S. 571 ff.; E. Eugenzheim, Das Staatsleben des Klerus im Mittelalter, 1. Bd, Berlin 1839, S. 217 f.; E. Gervais, Politische Geschichte Deutschlands unter der Regierung Heinrich V. und Lothar III., 1. Bd, Leipzig 1841, S. 28 ff.; G. Schöne, Kardinallegat Kuno, Bischof von Präneste, Weimar 1857; A. v. Druffel, Kaiser Heinrich IV. und seine Söhne, Regensburg 1862; A. v. Neumont, Geschichte der Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1867, S. 390 ff.; Fr. Kolbe, Erzb. Adalbert I. von Mainz und Heinrich V., Heidelberg 1872; J. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, 4. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1877, S. 299 ff.; W. Schum, Die Politik Papst Paschalis II. gegen Kaiser Heinrich V. im J. 1112 (Jahrb. d. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Heft VIII, 1877); E. Franz, Papst Paschalis II., 1. H. (Diss.), Breslau 1877; E. Stuber, Zur Kritik der Investiturverhandlungen im Jahre 1119, in JdG XVIII, Göttingen 1878, S. 225 ff.; Th. Klemm, Der englische Investiturstreit unter Heinrich I. (Diss.), Leipzig 1880; H. Guleke, Der Bericht des David über den Römerzug Heinrich V. vom Jahre 1111 in JdG XX, Göttingen 1880, S. 406–423; ders., Deutschlands innere Kirchenpolitik von 1105 bis 1111 (Diss.), Dorpat 1882; G. Schneider, Der Vertrag von Sante Maria del Turri und seine Folgen (Mitt. Diss.), 1881; E. Bernheim, Artikel gegen Eingriffe des Papstes Paschalis II. in die Kölner Metropolitanrechte, Westdeutsche Monatschrift 1882, S. 374–382; G. Peiser, Der deutsche Investiturstreit unter Kaiser Heinrich V. bis zu dem päpstlichen Privileg vom 3. April 1111, Berlin 1883; M. Schmitz, Der engl. Investiturstreit, Innsbruck 1884; R. Needon, Beiträge z. Geschichte Heinrichs V. (Diss.), Leipzig 1885; A. Wagner, Die unteritalischen Normannen u. d. Papsttum in ihren beiderseitigen Beziehungen (Diss.), Breslau 1885, S. 16 ff.; J. Möskens, Heinrich V. u. Paschalis II., Essen 1885; E. J. v. Hejelle, Conciliengeschichte, 5. Bd, 2. Aufl., besorgt von A. Knöpfler, Freiburg i. Br. (1886), S. 259–339; D. Schäfer, Die Quellen für Heinrichs V. Romzug: Historische Aufsätze, dem Andenken von G. Waig gewidmet, Hannover 1886, S. 144 ff.; M. Manrer, Papst Calixt II. 1. 2, München 1886, 1889; G. Buchholz, Eckehard von Aura I, Leipzig 1888; M. Manitius, Deutsche Geschichte unter den sächsischen und salischen Kaisern (911–1125), Stuttgart 1889, S. 599 ff.; E. Gernandt, Die erste Romfahrt Heinrich V. (Diss.), Heidelberg 1890; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd 5. Aufl., Leipzig 1890, S. 697 ff.; J. Langen, Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 214–270; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, Leipzig 1896, S. 874 ff.; H. Gerdes, Geschichte des deutschen Volks und seine Kultur im Mittelalter, 2. Bd, Gesch. der salischen Kaiser, Leipzig 1898, S. 319 ff.; G. Richter, Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter, III. Abt., 2. Bd, Halle a. S. 1898, S. 458 ff.; R. Röhrich, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100–1291), Innsbruck 1898; J. v. Pflugk-Karling, Die Bullen der Päpste bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts, Gotha 1901, S. 234–263; W. Norden, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903, S. 67 ff.; H. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877 ff. S. 1721. 2761; Fr. Cerretti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, vol. I, Roma 1893, S. 411 f.; vgl. d. Art. Calixt II. Bd III S. 641, Investitur Bd IX S. 214 ff.

- Paschalis II., der vor seiner Erhebung zum Papst den Namen Rainerius führte, stammte aus Gallia in Ravennatischen (Ann. Rom.; Petrus Bisanus: Mleda, vgl. Duchesne p. 306 n. 1), war als Knabe ins Kloster getreten und als er im Alter von 20 Jahren in Angelegenheiten seines Klosters nach Rom kam, von Gregor VII. hier festgehalten und zum Presbyter an St. Clemente geweiht worden (Duchesne p. 296). Nach dem Tode Urbans II. (29. Juli 1099) wurde Rainerius eben in St. Clemente von den Kardinälen am 13. August zum Papst gewählt und am 14. in der Peterskirche konsekriert (Jaffé, Reg. p. 703; Petrus von Pisa giebt eine ausführliche Beschreibung der Wahlceremonien vgl. Duchesne p. 306 n. 4).

- Zahlreiche und schwierige Aufgaben harrten der Lösung durch den neuen Papst. Daher war es ein Ereignis von nicht geringer Bedeutung, daß Wibert von Ravenna (Clemens III.), der einst von Heinrich IV. aufgestellte Gegenpapst, aus Rom vertrieben wurde (Duchesne p. 297 f.) und bald darauf, September 1099, in Castellum starb (Jaffé, Reg. p. 655). Allerdings sind von seiten der Wibertisten noch weitere Versuche unternommen worden, das Gegenpapsttum fortzusetzen, aber ohne dauernden Erfolg. Theoderich, Bischof von St. Rufina, der nachts in der Peterskirche geweiht und inthronisiert wurde, fiel bereits den nächsten Tag, als er aus Rom fliehen mußte, Paschalis in die Hand und wurde von diesem in dem Trinitatiskloster zu Cava in Apulien gefangen gesetzt (Duchesne p. 298; Annales Romani MG SS V p. 177). Zwar wurde nun sofort Bischof Albert von Sabina in der Basilika des hl. Marcellus gewählt und er hat sich auch

105 Tage in Rom behauptet. Aber dann hielten sein Ansehen und die von Bedauna von ihm ab und lieferten ihn an Paischalis aus, der ihn in der Stadt Rom aus dem zu Aversa in Apulien einführen ließ (Tudesse p. 298; Ann. Rom. l. c. p. 177). Die Erhebung des römischen Erzpriebers Maginuli durch den Grafen Werner von Antona am 18. November 1105 hatte schon auf die schon bedrohlicheren Charakter, denn es gelang, den in der Kirche St. Peter in Vatikano im Lateran zu enthronisieren, so daß Paischalis sich zur Flucht in die Gegend der Tiberinsel Neaonia gezwungen sah. Aber das Papsttum Silvester IV. (Silvester muß sich nannte, hatte kurzen Bestand, schon am 19. November wurde er „deficiente pecunia“ (Ann. Rom.) Rom verlassen, er zog sich nach Tibur zurück. Obwohl er keine politische Rolle mehr gespielt hat, ist er im April d. J. 1111 von dem deutschen König Heinrich V., nach dessen Verständigung mit dem Papste, gezwungen werden. Paischalis auch formell sich zu unterwerfen und ihm Gehorsam zu leisten. Seine Nachfolger an den Papst ist aber nicht erfolgt, den Rest seines Lebens verlebte er bei dem Markgrafen Werner (Tudesse p. 298; Ann. Rom. l. c. p. 177; Sigeberti chronicon z. J. 1105, MG SS VI p. 368; HX X p. 161; Ann. Ceccanenses, MG SS XIX p. 281; Jaffé, Reg. p. 773 f.).

Die deutsche Frage lag für Paischalis bei seinem Regierungsantritt insofern am nächsten, als in Deutschland selbst, auch bei Heinrich IV., eine Kampfmüdigkeit sich emgezeigt hatte. Kaum hatte der Kaiser den Tod Clemens III. erfahren, so entbot er die Jassen am Weihnachten 1100 nach Mainz zu einer Beratung über die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens (Constitutiones et acta publica imperatorum et regum ed. v. Weiland, tom. I, MG SS Sect. IV Nr. 73 Z. 121 f.). Sie erschienen zahlreich und rieten, Gesandte nach Rom zu schicken (Ann. Hildesheimenses z. J. 1101, Hammer 1878, S. 50); Heinrich soll sogar bereit gewesen sein, zu einem Anfang Februar 1102 in Rom einzuberufenden Konzil persönlich zu erscheinen: *quatinus tam sua quam domini apostolici causa canonice ventilata catholica inter regnum et sacerdotium confirmaretur unitas*. Aber weder das eine noch das andere ist zur Ausführung gelangt, nicht einmal die Gesandten gingen ab (Ekkehardi Chronicon z. J. 1102, MG SS VI p. 222; vgl. Hauck Z. 874).

Paischalis war dagegen vom Beginn seiner Regierung an zu einer energischen Fortsetzung des Kampfes entschlossen (Brief an Bischof Gebhard von Meiningen vom 18. Jan. 1100, Jaffé Nr. 5817). Graf Hebert von Flandern wurde von ihm zum beidseitigen Krieg gegen Heinrich „haereticorum caput“ aufgerufen (21. Januar 1102, Jaffé Nr. 5889), in Schwaben und Baiern suchte er die Kampfesfreude neu zu entfachen (2. Febr. 1101, Jaffé Nr. 5970. 5971) und verkündete bereits auf der Jassensynode im März 1102 das *anathema perpetuum* gegen Heinrich (Ekkehardi Chronicon, MG SS VI p. 224). Aber dieses Vorgehen fand keinen Widerhall, das Friedensbedürfnis war ein allgemeines (Bernold, Chronik z. J. 1100, MG SS V p. 167) und jenes Schreiben an Hebert von Flandern trug Paischalis eine scharfe Zurückweisung ein (Sigebert von Gemblour, Epistola Leodiensis, MG libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, tom. II, Hannoverae 1892, II, p. 119 ff., vgl. Mirbt, Publikation Z. 724). Der Papst gestattete jedoch diesem Umwidmung der öffentlichen Meinung keinen Einfluß auf seine Politik, ja er trat sogar auf die Seite des gegen den Kaiser sich emporhebenden Zebno- (nuncios Romam dixerit, quaerens consilium ab apostolico propter iramen- tum, quod patri iuraverat, numquam se regnum sine eius licentia et consensu invasurum. Apostolicus autem ut audivit inter patrem et filium discordiam, sperans haec a Deo evenisse, mandavit ei apostolicam benedictionem per Gebhardum Constantiensem episcopum, de tali commissio sibi promittens ab solutionem in iudicio futuro, Ann. Hildesh. z. J. 1101, Z. 52 ff.). Der Eidbruch und die Rebellion. Heinrichs V. Haltung emriab sich aus den Erwartungen und Hoffnungen des Papstes (Landtag zu Goslar nach Thun 1106, Z. 10. Nordhausen 10. Mai, vgl. Ekkehardi Chron.; Ann. Hildesheim.; Ann. Patherbrunnenses), er ließ es an Äußerungen der Demut, ja der Unterwerfung nicht fehlen und schied durch die Entfernung der schismatischen Botschaft (S. 1106, Z. 10. Nordhausen) die lang entbehnte Einheit zurückgab, den Bereich seiner Herrschaft in die Welt. Kaiser Heinrich IV. den aufregenden Geschehnissen der letzten Jahre (1105) unterworfen, am 7. August 1106 gestorben war, trat nach räumlicher Entfernung der römischen Seite des kirchlichen Friedens vom Schauplatz ab. Wenige Jahre später hatte der Urteil anderer

Die kirchenpolitische Situation verlor durch das Hinscheiden Heinrichs IV. an Komplexiertheit, denn es ermöglichte in eine Revision der bisherigen Fragestellungen einzutreten. Daß dies auf eine Einschränkung der Streitobjekte hinauslief, war die Folge davon, daß Papst Paschalis sein Interesse auf die Investitur konzentrierte (Brief an Bischof Ruthard von Mainz vom 11. Nov. 1105; Jaffé, Reg. Nr. 6050) und in deren Sicherstellung gegenüber dem staatlichen Einfluß nicht nur das wichtigste, sondern fast das einzige Ziel seiner Politik erblickte. Paschalis hatte zuerst die Absicht, die Verhandlungen mit Heinrich V. in Deutschland zu führen und sich selbst dorthin zu begeben, bereits war auch von der Kaiserkrönung die Rede (Haudt S. 883). Aber die Reise unterblieb und die in 10 Ausficht genomme Synode fand nicht in Deutschland, sondern am 27. Oktober 1106 in Gualtalla, zwischen Parma und Mantua, statt. Daß Paschalis hier das Investiturverbot erneuerte, bedeutete die Wahrung des beanspruchten Rechts, keinen Fortschritt zur Regelung der Materie; aufs neue versprach er, zu Verhandlungen nach Deutschland zu kommen. Aber auch diese Reise hat nicht stattgefunden. Daß Heinrich in voller Übereinstimmung mit der Praxis seines Vaters das Investiturrecht fortgesetzt ausübte, machte den Papst stutzig und erregte sein Mißtrauen. Es mußte sich steigern, als die Gesandten des Königs ihn im Mai 1107 in Châlons begrüßten. Denn Erzbischof Bruno von Trier, ihr Führer, hielt hier fest an dem Recht des Königs auf die Investitur und begründete es durch die Geschichte der Bischofswahlen und die Herkunft der weltlichen Gerechtame der 20 Bischöfe. Als der Papst diese Forderung scharf zurückwies, fiel bereits das Wort, die Sache werde in Rom durch das Schwert entschieden werden (Suger vita Ludovici VI. Francorum regis 9, MG SS XXVI S. 50). Auf der bald darauf, e. 23. Mai, in Troyes abgehaltenen Synode (vgl. Jaffé, Reg. S. 730) hat jedoch Paschalis sich zu seiner Auffassung aufs neue bekannt, indem er die Synode beschließen ließ, daß fortan 25 jeder durch einen Laien Investierte samt seinem Ordinator abgesetzt werden solle (Const. Imp. Nr. 396 S. 567). König Heinrich, der durch seine Gesandten gegen die Verhandlung deutscher Angelegenheiten „in alieno regno“ protestiert hatte, wurde eine einjährige Frist zugestanden, um nach Rom zu kommen und dort seine Ansprüche auf die Investitur vor einem allgemeinen Konzil zu vertreten (Ekkehardi Chron. 3. J. 1107, l. c. S. 242).

30 Zu diesen Verhandlungen ist es nicht gekommen. Dagegen verschärften sich die Beziehungen zwischen Papst und König. Der im Beisein von Paschalis gefaßte Beschluß der Synode zu Benevent im Oktober 1108, der die Ertelung wie den Empfang der Laieninvestitur mit der Strafe des Bannes bedrohte, hat wegen seiner offenbaren Spitze gegen den deutschen König (vgl. Brief des Papstes an Anselm von Canterbury vom 12. Okt. 35 1108, Jaffé, Reg. 6206) symptomatische Bedeutung, aber dieses Gesetz ist doch ohne unmittelbare Wirkung geblieben, mag es in Deutschland unbekannt geblieben (Haudt S. 889) oder mit Bedacht ignoriert worden sein.

Der Anstoß zu der unvermeidlichen Auseinandersetzung über die Investiturfrage ging aus von dem König, als dieser an den Papst die Forderung der Kaiserkrönung richtete. 40 Aber es gelang der Gesandtschaft, die zur Vorbereitung der Romfahrt 1109 an den Papst abgeordnet wurde, nicht, mehr als die Zusicherung freundlicher Aufnahme zu erreichen (Ann. Patherbr. 3. J. 1109, Ekkehardi Chron. 3. J. 1110 l. c. 243. Über den damaligen Standpunkt des Königs zu dem Investiturstreit vgl. den Traktat *De investitura episcoporum*: Libelli de lite II p. 498—504; vgl. Haudt S. 589 Anm. 3; Wierbt, 45 Publizistik S. 516 ff.). Das Festhalten der bisherigen Grundsätze durch Paschalis bewiesen die Beschlüsse der Lateransynode vom 7. März 1110 (Const. Imp. Nr. 397 S. 568 ff.). Ein Jahr später erfolgte die Katastrophe. Heinrich V. hatte mit großer Heeresmacht seine Romfahrt im August 1110 angetreten, von Anrezzo aus kündigte er Januar 1111 den Römern sein Kommen an (Const. Imp. Nr. 82, S. 134) und schickte Gesandte an den 50 Papst (Ekkehardi Chron. 3. J. 1111 l. c. S. 244), aber ohne zunächst eine Verständigung zu erzielen. Dann aber führten die Verhandlungen in der Kirche S. Maria in Turri am 1. Februar 1111 zu folgendem Ergebnis. Der König versprach am Tage seiner Kaiserkrönung in Gegenwart des Klerus und des Volkes auf die Investitur zu verzichten, ferner wenn der Papst sein Versprechen in Bezug auf die Regalien eingelöst habe, 55 den Eid zu leisten, niemals wieder in die Investitur sich einzumischen; sodann seine Unterthanen von ihren den Bischöfen geleisteten Eiden zu entbinden; schließlich den Papst in den Besitz der gesamten Güter des hl. Petrus zu setzen und ihm durch Stellung von Weiseln persönliche Sicherheit zu gewährleisten. Die Versprechungen des Petrus Leonis, des Führers der päpstlichen Gesandten, gingen dahin, daß der Papst, wenn der König die 60 von ihm übernommenen Zusagen eingelöst habe, am Krönungstage den anwesenden deut-



ischen Bischöfen befehlen werde, dem König und dem Papste zu gehorchen, die zur Zeit Karls, Ludwigs, Heinrichs und seiner auch dem Reich angehört haben; der Papst wird ferner bei Strafe des Exkommunikationsbannes, den anwesenden wie den abwesenden, wie ihren Nachfolgern vorgehalten, *non est civitates, duceatus, marchias, comitatus, monetas, teloneum, thesaurum, advocatias regni, iura centurionum et curtes, quae regni erant, cum pertinentiis suis, militiam et castra* in Zukunft aufs neue zu beanspruchen. Wenn er wird, ebenfalls bei Strafe des Anathems, seine Nachfolger zu ähnlichen Abmachungen nötigen; er wird endlich den König zum Kaiser trennen und von der Verwaltung seines Reichs mit seiner Hilfe zur Seite stehen. Auch der Papst kann die Pflichten (Const. Imp. I, Nr. 83–86 Z. 137 ff.). Am 9. Februar wurde diese Abmachung in Surri von Heinrich V. bestätigt, freilich mit einer nicht unwichtigen Einschränkung. Der von ihm geleistete Schwur (Nr. 87 ebend. Z. 139 f.) erstreckte sich lediglich auf die Vereinbarungen über die persönliche Sicherheit des Papstes und zwar auch diese Zusage auf die Bedingung, daß Paschalis seinerseits an dem nächsten Sonntag die übernommenen Verpflichtungen einlösen würde. Nach Ekkehard (Chron. v. N. 111 l. c. Z. 244) hat der König seine Zustimmung noch an die weitere Bedingung geknüpft, daß sämtliche geistliche und weltliche Fürsten der Preisgabe der Regalien zustimmen. — Die Durchführung des Vertrages war eine Lösung von Rechtsverhältnissen, die auf einer mehrhundertjährigen Vergangenheit ruhten, machte die Bischöfe mit einem Schlag aus Fürsten zu Bettlern, warf die ganze deutsche Kirche aus ihrer bisherigen Entwidlung heraus und war eine Revolution von eben, die in ihren Konsequenzen das gesamte kirchliche Leben berührte, und diese Umwälzung sollte vor sich gehen, ohne daß die zunächst davon Betroffenen, die deutschen Bischöfe, auch nur Gelegenheit erhalten hätten, ihr Urteil abzugeben. Ob unter anderen Zeitverhältnissen ein derartiges freies Ausüben auf Verwirklichung gehabt hätte, ist eine müßige Frage. Jedenfalls war es damals schlechthin unausführbar, denn es stand Paschalis kein anderes Zwangsmittel gegenüber dem zu erwartenden und von ihm auch in Rechnung gezogenen Widerstand zur Verfügung, als die Verhängung des Bannes d. h. einer Strafe, deren Ansehen gerade in dem vorangegangenen halben Jahrhundert an Kredit schwerlich gewonnen hatte und in dem Augenblick noch weiter an Gewicht verlor, wenn sie als Kollektivstrafe in einer Angelegenheit verhängt wurde, bei der die Gestraften Recht und Herkommen und die öffentliche Meinung gerade der einflussreichen Kreise auf ihrer Seite hatten. Sobald Paschalis diese Erwägungen anstellte, mußte er, so scheint es, vom politischen wie vom kirchlichen Standpunkt aus zur Erkenntnis der Ausichtslosigkeit der getroffenen Uebereinkunft gelangen, dann aber war ihr Abschluß ein desolates Verfahren; das hat Heinrich V. auch angenommen (Encyclika, Const. Imp. I, Z. 150). Und doch ist von dem Verhalten Paschalis' der Vorwurf der Unehrlichkeit fern zu halten. „Die Annahme, daß der ehemalige Mönch vor die Frage gestellt, ob er um der Freiheit der Kirche willen von neuem einen Kampf mit allen seinen Schreden beginnen wolle, davor zurückbebt und lieber den Ausweg traf, auf ihre äußere Macht zu verzichten“ (Haud Z. 893), bekennt den größten Teil der psychologischen Schwierigkeiten, wenn der Zustand, in dem der Papst seine Entscheidung traf, als eine auch seine Umgebung erfassender panischer Schrecken auftritt, wird, der die ruhige Überlegung ausschaltete, und zugleich im Auge behalten wird, daß Paschalis ohne Einsicht in die innere Gliederung des gregorianischen Systems durch die Behauptung der Investitur dessen wichtigste Forderung durchgesetzt zu haben meinte. Da der Mensch Paschalis bei dieser Erklärung gewünnt, verliert freilich der Politiker.

Am 12. Februar hielt Heinrich V. seinen Einzug in Rom und wurde von Leo, feierlichst empfangen. Als dann aber in der Peterskirche die vereinbarten Abmachungen der Verlesung gelangen, erhob sich unter den geistlichen wie weltlichen Anwesenden ein Aufstand gegen die Verlesung der Kirchen und der kirchlichen Leben ein solcher Sturm, daß die Ausführung des geschlossenen Vertrages zur Unmöglichkeit wurde. Ekkehard (Chron. l. c. Z. 244; Ann. Hildesh. Patherbr. Z. 61). Die empörenden Proteste endeten am Abend des Tages damit, daß der Papst samt den Kardinälen und Bischöfen gefangen genommen und trotz der tumultuarischen Erhebungen der Menge in Gefängnis festgehalten wurden. Eine zweimonatliche Haft bei actual. der Gefangenen des Papstes gegen die Wünsche des Königs zu brechen. Am 14. April wurde in agro iuxta pontem Mammeum folgender, von beiden Kontrahenten bezeugter Vertrag abgeschlossen. Paschalis gesteht zu, daß der frei, ohne Zwang, und zur Zustimmung des Königs gewählte Bischof und Abt von dem König die Investitur mit Rota und Stab

und danach die Konsekration von dem zuständigen Bischof bzw. Erzbischof erhalten soll, letztere aber darf nur nach vorangegangener Invesitur erteilt werden; der Papst verspricht ferner den König und sein Reich weder wegen der Invesitur noch wegen der ihm zugesügten Unbilden zu beunruhigen und niemals das Anathem gegen Heinrich zu verhängen; verpflichtet sich, den König zu krönen und Reich und Kaisertum nach Kräften zu unterstützen. Heinrich V. seinerseits beschwor, am 12. oder 13. April den Papst, die Bischöfe, die Kardinalen und alle übrigen Gefangenen frei zu lassen und nicht mehr an ihm sich zu vergreifen, dem römischen Volk Frieden zu gewähren, Paschalis als Papst anzuerkennen (vgl. oben Maginulf), der römischen Kirche ihre Patrimonien und Güter zu erhalten bzw. wiederzuverschaffen und Paschalis den ihm als Papst zukommenden Gehorsam zu leisten, doch *salvo honore regni et imperii*. Am 13. April erfolgte die Krönung Heinrichs in der Peterkirche, der Papst erhielt die Freiheit und der Kaiser das Invesitprivileg, das jeden Geistlichen und Laien, der es angreifen würde, mit Anathem und Absetzung bedrohte (Const. Imp. I Nr. 91 ff. C. 142 ff.; Ann. Romani; Ann. Hildesh.).

Daß Paschalis, offenbar unter dem Einfluß starker Depressionen, sich diese Zugeständnisse an den Kaiser hatte abringen lassen, hat er schwer büßen müssen. Denn sie kosteten ihm das Vertrauen der Kreise, die bisher zu ihm gestanden hatten, und haben den Rest seines Pontifikats zu einer Leidenszeit gemacht. Das Entstehen der gregorianischen Kreise war wohl begreiflich. Denn der von Paschalis geschlossene Vertrag bedeutete das Fallentlassen Dutzenden hindurch erhobener und mit nicht geringen Opfern von kirchlicher Seite vertretener Forderungen, entwertete mit einem Schlag die auf eine Umgestaltung der öffentlichen Meinung in Bezug auf die Invesitur abzielenden Bemühungen und versperrte, wenn durchgeführt, sogar den Weg zu ihrer Wiederaufnahme in der Zukunft. Über das dem Papst und seiner Nachgiebigkeit gegenüber einzuschlagende Verfahren sind die Meinungen geteilt gewesen und zwar aus guten Gründen. War das Papsttum die von Gott eingesetzte Institution, die auf bedingungslose Unterwerfung unter ihre Entscheidungen Anspruch machen konnte und war das von Gregor VII. gezeichnete Bild seiner Machtvollkommenheit im innerkirchlichen wie im politischen Leben (vgl. d. A. Gregor VII. Bd VII C. 96) zutreffend, so schien die logische Konsequenz auf eine Anerkennung der getroffenen Maßnahmen hinzuweisen, ja hinzudrängen und demütige Unterwerfung unter sie zur Pflicht zu machen. Wurden dagegen die von Gregor VII. wie seinen letzten Vorgängern und Nachfolgern in der Invesitfrage aufgestellten und verfochtenen Prinzipien als der Kirche nicht nur heilsame, sondern notwendige erkannt, so war das Verhalten des Papstes ein Mißgriff von geradezu unberechenbaren Folgen und forderte schleunige Retraction. Die dogmatische Schätzung des Papsttums empfahl demnach die Unterwerfung unter die Maßnahmen des damaligen Inhabers, ihre kirchenpolitische Beurteilung dagegen führte zu einer scharfen Kritik, in der That eine höchst verwickelte Situation, die für jede Entscheidung, wie immer sie ausfiel, mit Gewissenskonflikten verbunden war.

Ein Sturm der Entrüstung erhob sich gegen Paschalis. In Rom selbst kehrte ihm eine Gruppe von Klerikern den Rücken (Eckhard z. J. 1112 C. 246) und auch im übrigen Italien kam es zu nachdrücklichen und ersten Protesten (Mirt, Publizistik C. 75 ff. 512 ff. vgl. d. Art. Bruno v. Segni Bd III C. 514 f.; Placidus v. Ronantula, de honore ecclesiae, freilich wurden auch andere Stimmen laut vgl. Disputatio vel defensio papae Paschalis, Publ. C. 78 f. 523 f.), der französische und burgundische Klerus war unter der Führung des Erzbischofs Guido von Vienne (vgl. den Art. Calixt II. Bd III C. 641), des Abtes Gottfried von Vendôme (vgl. d. Art. G. v. B. Bd VII C. 37), und des Bischofs Joaceranus von Lyon so rebellisch, daß Eckhard erzählt, sie hätten ein novum schisma schaffen wollen; daß ein solches unterblieb, war zum nicht geringsten Teil das Verdienst der Besonnenheit des Bischofs Ivo von Chartres (vgl. den Art. Bd IX C. 661 ff.). Auch Deutschland hat sich von dieser auffälligen Stimmung nicht ganz frei gehalten, mochten auch hier infolge der Haltung des Kaisers und weil es den Gregorianern an einem großen Führer fehlte für den Papst die Verhältnisse günstiger liegen.

Paschalis war in der Gefangenschaft der Mut des Martyriums oder auch nur des passiven Widerstandes versagt geblieben, jetzt raubte ihm der Einspruch seiner Gefinungsgegnossen das Selbstvertrauen. Er wird irre an dem Recht seiner Handlungen (Brief an Joh. von Tusculum, Juli 1111; Jaffé 6301) und blieb doch durch seinen Eid an sie gefesselt, daher die Halbheiten seines Verfahrens in den nächsten Jahren. Dieser Zustand wurde weiteren Kreisen offenbar durch die Lateransynode vom 18.—23. März 1112.

Hier hat Paschalis nicht nur, um die Zweifel an seiner Katholikereife zu beseitigen, vor den Synodalen ein Bekenntnis seines Glaubens abgelegt, in dem er ausdrücklich (*praecepit*) die Dekrete Gregors VII. und Urbans II. an nahm. Nach dem Rat und dem von dem Bischof Gerard von Angoulême eingebrachten und vom Papste angenommenen Dekret zugestimmt, daß das dem Papst durch die Gerichte von Heinrich abgezwungene Privilegium, das in Wahrheit *Privilegium* hieß, nicht nur dem Urteil des hl. Geistes zu verdammen, für ungültig zu erklären und abzuwerfen sei, weil es die Investitur durch den König festsetze, die gegen den hl. Geist sei, das kirchliche Recht verstöße (*Const. Imp. I Nr. 399 Z. 571 ff.*).

Nachdem Paschalis in dieser Weise den ersten Teil seines im April d. J. 1111 geleisteten Eides gebrochen, hat er sich dem Drängen der Gregorianer auf Aufhebung der Investitur Heinrichs V. auch nicht zu entziehen vermocht. Denn als die Synode von Vienne am 16. September 1112 unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten Erzbischof Guido die Laieninvestitur als Häresie verurteilte, gegen Heinrich V. (alter Judas) die Exkommunikation aussprach und eben diese Beschlüsse dem Papst zur Bestätigung sandte, unter Hinzufügung der Drohung mit Abfall für den Fall, daß er verweigerte, hat er nicht gesäumt, sie zu erteilen (20. Okt., Jassé Nr. 6330); die Synodalen konnten sogar noch belobt (*Cum alienius morbi detentione caput afficitur, membris omnibus communiter ac summopere laborandum est, ut ab eo penitus expellatur*, Mansi XXI S. 76). Daß er für seine persönlichen Beziehungen zu dem Kaiser an dieser Exkommunikation die Konsequenzen nicht gezogen hat (Jassé 6339; vgl. Hand S. 900), änderte an der Thatsache dieses zweiten Eidbruchs nichts. Nachdem der Bann gegen Heinrich in den folgenden Jahren mehrfach von den Legaten Runo und Dietrich wiederholt worden war (Beauvais, Rheims, Köln, Goslar), wurde er im Jahre 1116 auf der am 6. März eröffneten Lateransynode Gegenstand eingehender Erörterungen. Hier fand zuerst das Investiturprivileg seine Verurteilung. Paschalis selbst sagte sich von ihm feierlichst los und verurteilte es *sub perpetuo anathemate*; trotzdem entspann sich eine peinliche Debatte darüber, ob der Papst sich einer Häresie schuldig gemacht habe (Elshard, Chron. 3. J. 1116, l. c. S. 250 f.). An einer Beschlusssatzung über den Bann des Königs war besonders der Kardinallegat Runo interessiert, er trug daher auch die Kosten der Diskussion. Wenn er in Wahrheit sein Legat gewesen, so redete er den Papst an — und seine Handlungen seinen Beifall gefunden hätten, sollte Paschalis dies vor der Synode erklären und seine Handlungen durch seine Autorität decken. Der Papst gab die Erklärung ab. Rumreber berichtete Runo von Präsenze, wie er als päpstlicher Legat in Jerusalem auf die Nachricht von der Gefangennahme des Papstes über den König die Exkommunikation verhängte und sie in Griechenland, Ungarn, Sachsen, Thüringen, Frankreich auf Konzilien wiederholt habe und richtete an das Konzil die Bitte, daß es ebenso wie der Papst seine Thätigkeit als Legat anerkennen möge. Die gleiche Forderung erhob Erzbischof Guido von Vienne durch seine Gesandten. Die Synode entwarf diesen Anträgen. Paschalis hatte also auch den zweiten Teil seines Eides öffentlich nicht gegeben.

Trotz dieser Beschlüsse der Lateransynode kam es zu keinem völligen Abbruch der Beziehungen zwischen Papst und Kaiser. Nach Briefen des letzteren an Bischof Martin von Regensburg (*Cod. Udalr. Nr. 178. 177*; Jassé V Z. 313. 307) hat sogar Paschalis später erklärt, daß er die Vannung Heinrichs selbst weder befehlen noch ablehnen und den einen *perinrus* und *saerilegus* genannt habe, der dem Kentauren Dionysos gebrochen habe. Ob Paschalis wirklich diese Selbstverleugnung geübt hat oder nicht, würde seinem Charakterbild keinen neuen Zug hinzufügen, in jedem Fall haben die weiteren Verhandlungen kein positives Ergebnis gehabt — nach Elshard, Chron. 1117 l. c. S. 253 erklärte der Papst die von den Bischöfen gegen den Kaiser ausgesprochene Exkommunikation nur auf Grund der Zustimmung einer neuen Synode aufheben zu können — und sind wohl überhaupt „kaum nur ernstgemeint“ (Hand S. 900) geblieben. Als Heinrich V., der Anfang 1116 aus dem Exil nach dem Süden, 1117 gegen Rom vorrückte, entließ der Papst nach dem Eiden.

Die anderen Staaten haben für die Regierung Paschalis' II. nicht weniger Bedeutung gehabt. Zwar kam es auch in England zwischen dem Könige und der Kirche zu einem heftigen Kampf um die Investitur (vgl. über ihn das Art. *Abbas von Canterbury* Bd I S. 561 und den Art. *Investitur* Bd IX S. 217 f.). Aber erst nach bereits durch das Konfordat von 1107 seinen Abschluß, also vor dem ersten so genannten Stoß zwischen den Papst und dem deutschen Kentauren, und abgesehen von der

keine ähnliche allgemeingiechichtlich bedeutenden Wirkungen aus wie der deutsche Investiturstreit. Paschalis verlor übrigens auch in den folgenden Jahren England nicht ganz aus den Augen. Als Bischof Raulf von Hereford ohne seine Erlaubnis zum Erzbischof von Canterbury gewählt wurde, hat er dies ernstlich gerügt, erteilte aber dann doch das Palium (Jaffé, Reg. 6149. 6182); er versuchte König Heinrich I. gegenüber die pseudoisidorischen Grundsätze hinsichtlich der Appellationen an den apostolischen Stuhl und betreffs der Abhaltung von Synoden zur Geltung zu bringen, beanspruchte für seine Legaten und Erlasse den Wegfall des königlichen Placet (Jaffé, Reg. 6450; vgl. außerdem Nr. 6525) und förderte größeren Eifer in der Entrichtung des Peterspennings (Jaffé, Reg. 5883 cens. 10 Jaffé, Reg. 6525 eleemosyna s. Petri genannt, vgl. D. Zenz, Der englische Peterspennig, Heidelberg 1903, S. 41 ff.). — In Frankreich gab die Fortsetzung des Verhältnisses des Königs Philipp I., der sich von seiner Gattin getrennt und Bertrade von Montfort, die ihrem Gemahl Graf Fulco von Anjou entlaufen war, 1092 geheiratet hatte, dem Papst Gelegenheit zum Eingreifen. Schon Urban II. hatte sich mit diesem Ehehandel 15 befassen müssen und gegen den König den Bann verhängt, ihn dann allerdings wieder davon gelöst (1097), als er in Nîmes die Entlassung der Bertrade zugesagt. Gegen den rückfälligen König wurde nun von der im Beisein der päpstlichen Legaten abgehaltenen Synode zu Poitiers im J. 1100 (Hefele V, S. 262) der Bann erneuert und erst am 2. Dezember 1104 auf der Synode zu Paris im Auftrag des Papstes die Absolution erteilt, 20 nachdem Philipp eidlich gelobt, jeden Verkehr mit Bertrade einzustellen (Hefele V, S. 272 ff.) — Der erste große Erfolg der von Urban II. eingeleiteten Kreuzzugsbewegung, die Eroberung Jerusalems kam nicht mehr diesem Papst zu statten, denn erst am Anfang der Regierung Paschalis' II. gelangte die Nachricht davon nach Rom. Die aus der Begründung des Königreichs Jerusalem erwachsenden kirchlichen Aufgaben haben ihn dann 25 mehrfach in Anspruch genommen, vor allem die Streitigkeiten über die Befehung des Patriarchats von Jerusalem und die Rivalität zwischen den Patriarchenstühlen von Antiochien und Jerusalem. In der Hoffnung, daß die Niederwerfung des griechischen Kaiserreichs die Ausrottung des griechischen Schismas zur Folge haben werde, hat er die anti-byzantinische Politik des Normannenfürsten Boemund von Antiochia unterstützt, aber dessen 30 hochfliegende Pläne scheiterten vor Dyrrachium (1107/1108).

Paschalis II. starb in Rom am 21. Januar 1118.

Carl Mirbt.

**Paschalis III.**, Gegenpapst, 1164—1168. — Quellen: Jaffé, 2<sup>2</sup>, S. 426—429 Liber Pontificalis ed. Duchesne 2, S. 410—420. Weiteres und die Literatur s. d. A. Alexander III. Bd I S. 340 f.; speziell Reuter, Geschichte Alexanders III. Bd 2; dazu Hand, 35 Kirchengeschichte Deutschlands 4, S. 258 ff.

Unter den vier oder fünf Kardinalen, die am 7. September 1159 Oskavian = Viktor IV. gegen Alexander III. zum Papste wählten, genoss das größte Ansehen der Kardinalpriester von S. Calixt Guido von Crema. Denn er war von vornehmster Herkunft, sowohl mit dem französischen (Jaffé nr. 11486), wie mit dem englischen Hofe 40 (Roham von Salisbury SS XX, p. 531 f.) verwandt und zugleich, da er anscheinend schon seit Innocenz II. in päpstlichen Diensten stand, ein „Veteran“ der Kurie (Gottfried von Viterbo). Daraus erklärt es sich, daß er nach dem Ableben Viktors IV. (20. April) bereits am 22. April 1164 zu Lucca von den viktorianischen Kardinalen und Remald von Tassell zum Papste gewählt und am 26. April als solcher unter dem Namen Paschalis III. von dem Bischof Heinrich von Lüttich geweiht wurde. Kaiser Friedrich I. 45 erkannte ihn sofort an. Aber in Italien und Burgund fand seine Erhebung keinen Anklang, in Deutschland sagten sich jetzt auch der Erzbischof von Trier und der neue Erzbischof von Salzburg von der kaiserlichen Partei los. Um eine weitere Zerbröckelung derselben zu verhindern, griff der Kaiser zu einem ungewöhnlichen Mittel. Auf dem Hof- 50 tage zu Würzburg 22. Mai 1165 gelobte er eidlich mit allen anwesenden Fürsten, niemals Alexander III. als Papst anzuerkennen. Das gleiche Versprechen leisteten im Namen ihres Herrn die Gesandten Heinrichs II. von England. Um den Anhang Alexanders im Volke mündet zu machen, sollte aber dieser Eid auch von sämtlichen Laien und Mönchen gefordert werden. Gleichzeitig nahm sich der Kaiser in Burgund und 55 Italien rübrig der Sache seines Papstes an. Tostana, die Maritima und Campagna wurden genötigt, Paschalis anzuerkennen, Pisa erklärte sich aus freien Stücken für ihn, selbst Rom machte eine Zeit lang Miene, Alexander aufzugeben. 1166 mußten dann in Pisa und anderwärts die alexandrinisch gesinnten Bischöfe kaisertreuen Gegenbischöfen weichen, und im Juli 1167 nach dem glänzenden Siege von Tusculum konnte sogar

Raschalis mit dem Kaiser in Rom einziehen, am 22. Juli in die Stadt einziehen und anzuhalten lassen, am 30. Juli auf einmal 15 Patriarchen, Erzbischof von Brüssel, von Metz und am 1. August die Kaiserin Beatrix krönen. Aber die Kaiserin, die nicht wollte, daß der kaiserliche Heer fast aufbriche, nöthigte auch ihn die ewige Stadt zu verlassen. Erst Anfang 1168 führte ihn Erzbischof Eribran von Mainz nach England, wo er gehorchte ihm allein der Stadtteil am rechten Tiberufer und die Kirche des hl. Petrus. Der römische Senat wegen der Verhandlungen über die Freilassung des Kaisers, der keinen Gewaltstreich wagte. Schon glaubte man im Lager der Alenen zu stehen, als Salisburys epist. 261), als der greise Veteran der kaiserlichen Partei am 20. März 1168 in dem päpstlichen Haus bei St. Peter starb. Das merkwürdige Ereigniß von Ps. Pontifikat ist die Heiligsprechung Karls d. Gr. am 8. Januar 1166. Aber es ist nicht, daß B. dabei betheiligt war.

G. Zöhrner

**Paschasius** s. Hadbert Paschasius.

**Fassah, altkirchliches und Fassahstreitigkeiten.** Bingham, *Origines* I, XX, 1. — Grischovius<sup>2</sup> IX, 87 sqq.; Mosheim, *De rebus ante Constant. M. commentarii* (Schmiedel I, 3, p. 435 sqq.; A. Keander, *Erläuterungen über die Veranstaltung und Beschaffenheit d. alten Fassahstreitigkeiten in der christl. Kirche* (München, Archiv. Mag. v. Stäublin, Föhring und Vater, Halle 1823, 2, 90 ff.); ders., *Allgem. Gesch. d. christl. Religion u. Kirche* I, 2, 518 n.<sup>2</sup> I, 2, 512 ff.; Reitberg, *Der Fassahstreit d. alten Kirche in s. Bedeutung u. i. Verlauf*, 3bZt II [1832], 2, 93 ff. — Im Zusammenhang mit der Kritik des Johannesev., in die Frage selbst von den Tübingern und ihren Gegnern erörtert worden und hat zu einer lebhaften Kontroverse geführt: s. Schwegler, *D. Montanismus*, 2, 191 ff.; ders., *D. Kaddaphol*, Zeit. alter II, 352 ff.; Baur in zahlreichen Aufsätzen: *Theol. Jahrb.* 1844, 638 ff.; 1847, 89 ff.; 1856, 242 ff.; 3bZt 1858, 298 ff.; 1870, 171 ff.; Hilgenfeld, *D. Fassahstreit d. alten Kirche* 1859. Dazu 3bZt 1849, 209 ff.; 1857, 523 ff.; 3bZt 1858, 121 ff. n. d. Reiser, *Gesch. d. Wirtshausens*, S. 601 ff.; Weigel, *D. christl. Fassahfeier* 1818; Zeits. in d. Zkr 1856, 721 ff.; 1857, 772 ff.; 1859, 716 ff.; 3bZt 1861, S. 102 ff. Die älteren Untersuchungen faßt zusammen nebst ein einigen Punkten weiter Schürer, *De contro. Paschalis* 1869. Tü.; in dieser sorgfältigen Arbeit findet man auch die ältere Litteratur; deutsche Bearbeitung 3bZt 1870, 182 ff.; Renou, *L'église chrétienne* 445 ss.; Marc Aurèle 194 ss.; Dehr. A I, p. 588 ff.; Indigne, *La question de la Pâque au Concile de Nicée*; *Revue des questions histor.* XXVIII (1880), p. 188; *rev.*, *Origines du culte chrétien*, Paris 1889, p. 226 ss.; Zahn, *Geschichte d. neutest. Kanons* I, 180 ff.; ders., *Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kanons* IV (1891), 283 ff. Hier die Entstehung des Osterfestes ist meist bei Gelegenheit der Fassahstreitigkeiten behandelt worden. Einige ältere Dissertationen i. bei Winter, *Handbuch d. theolog. Literatur* I (1884), 618. Val. d. A. „Festen in d. Kirche“ 3bZt V, 2, 770 ff.

I. Die Passahfeier in der alten Kirche. Für diejenigen Christen, die vom Judentume herkam und am Gesetz festhielten, verstand sich die Bewahrung der alten Feststätte von selbst. Sie feierten wie ihre Väter das Passahfest in üblicher Weise, und wenn sie vielleicht auch dabei des Todes Jesu in irgend einer Form gedacht haben mögen, so ist doch darüber nichts mehr auszumachen. Anders stand die Sache in den paulinischen Kreisen. Mit der Verbindlichkeit des Gesetzes war auch die Verpflichtung gefallen, die alttestamentlichen Festgebote zu halten. Daß die Heiden, wenn sie missionärgläubig wurden, an sich keine Neigung verspürten, sich die jüdische Feststätte anzueignen, liegt auf der Hand. Daher wird Kol 2, 17 die Feier der Feste, Sabbathe und Neumonde als unterchristlich, als eine *συνήθεια πολλῶν* bezeichnet, und der Zweck, das *παρορροῦσθαι ἡμέρας καὶ μηνῶν καὶ χρόνων καὶ ἑορτῶν* (Gal 4, 10) nicht anders zu verstehen. Und wenn Paulus 1 Kor 5, 6f. den Wuns. d. Korinther, die Passahfeier geistig umdeutet, so ergibt sich daraus, daß er in den jüdischen Passah in seinen Gemeinden nichts wußte und auch kein Gebot, diese alte Sitte einzuführen. Daß er 1 Kor 16, 8 nach dem Einspruch der Korinther weiß, daß die korinthische Gemeinde dies Fest und damit auch die Passahfeier nicht pflegte. So wird man eine Trennung der Christenböden in der Zeit voraussetzen. Der judaisierende Teil behielt die Feier des jüdischen Passah bei, während der andere Teil anderen Jahresfeste, der Neumonde und Sabbathe Gedächtnis feierte. Der letztere Teil kannte keine derartige Feier; nur am Tag nach dem Zerkeln, d. h. am Sonntag, der als Auferstehungstag Jesu eine besondere Bedeutung hatte, kam man zusammen, bei der man auch die Gemeindeangelegenheiten ordnete und sich dann zum Sammeln zu haben scheint (1 Kor 16, 2; AG 20, 7 vgl. d. A. 22. unten).

Wie lange sich dieser Zustand gehalten hat, ist nicht mehr auszumachen. Die Nichterwähnung des Passahfestes oder eines Ersatzes dafür ist an sich noch kein Grund, der Mehrheit der christlichen Gemeinden ein derartiges Fest überhaupt abzusprechen (Steig ZMR 1856, 737 f.). Für die Ebioniten wird die Feier des Passahfestes ausdrücklich bezeugt. Euseb (h. e. III, 27, 5) sagt bestimmt, daß sie den Sabbath und die übrige jüdische Weise (*καὶ τὴν ἄλλην ἰουδαϊκὴν ἀγωγὴν*) ebenso wie die Juden beibehielten. Daß sie das jüdische Passah feierten, bemerkt Epiphanius ausdrücklich (haer. XXX, 16); und Origenes bezeichnet es als Mückfall in Ebionitismus, wenn jemand das Passah in jüdischer Weise begebe (in Matth. ser. 79 [IV, 406 Lommatzsch]: *secundum haec forsitan aliquis imperitorum requirit cadens in Ebionismum ex eo, quod Jesus celebravit more Judaico pascha corporaliter sicut et primam diem azy-morum et pascha, dicens quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere, non considerans quoniam Jesus, cum venisset temporis plenitudo et missus fuisset, factus est de muliere . . . ut educeret eos ex lege*). Gegen diese Sitte, die jüdischen Feste auch in christlichen Kreisen weiterzufeiern, ist auch die Polemik des Kerygma Petri gerichtet, wenn es darin heißt, man solle nicht Gott in der Weise der Juden dienen, die ihre Feste genau nach dem Monde regelten und Sabbath, Neumonde, Passah, Pfingsten und den Versöhnungstag nicht feierten, wenn nicht die Mondphase vorhanden wäre (Clemens Al., Strom. VI, 5, 41; vgl. Origenes, in Joh. XIII, 17, 104; Freuchen, Antilegomena S. 52, 13 ff.).

Andererseits ist die Thatsache bezeugt, daß die jüdische Festsitte in den Kreisen der antijudaistischen Gnosis wie in der Großkirche verlassen wurde. Justin (dial. 12) verwirft den Genuß des Ungeäuerten und damit die Feier des Passah. Der Christ feiert Passah, indem er den alten Sauerteig auslegt, d. h. sein Leben zu einem neuen Wandel sittlich umgestaltet (dial. 14); und er erfährt daher von Trypho mit Recht den Vorwurf, daß die Christen den Heiden gleichstehen, weil sie weder die jüdischen Feste noch die Sabbathe feiern (dial. 10: *ἐν τῷ μύτῃ τὰς ἐορτὰς μύτῃ τὰ σάββατα τηρεῖν μύτῃ τὴν περικομίστην ἔχειν*). Beweisend ist ferner das Schweigen der Didache. Hätte man dort, wo sie entstanden ist, eine Feier des Osterfestes gekannt, so wäre sie in der Schrift erwähnt worden. Für die Sitte der Gnostiker, deren Antinomismus von vorneherein eine Beibehaltung der gesetzlichen Feste des Judentums in Frage stellte, ist das Zeugnis des Ptolemäus ausschlaggebend (ep. ad Floram bei Epiphan., haer. XXXIII, 3 f. [Text bei Harnack, ZMR 1902, 536 ff.]). Zu den symbolisch zu verstehenden Stücken des Gesetzes rechnet er (3, 9; nach Harnacks Verteilung) Opfer, Beschneidung, Sabbath, Fasten, Passah- und Mazzenfest (*τὸ δὲ ἐστὶ μέγος αὐτοῦ τετιζόν, τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματιστῶν καὶ διαφροσύνων κείμενον, τὰ ἐν προσκορῶς λέγω καὶ περικομὴ καὶ σάββατον καὶ ρηστὴ καὶ πάσχα καὶ ἄζυμοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις νομοθετήματα*).

Als Tertullian seine Schrift vom Fasten schrieb, konnte er seinen Gegnern vorhalten, die die montanistische Fastensitte als judaisierend ablehnten: „wenn der Apostel jede Beobachtung von Zeiten, Tagen, Monaten und Jahren völlig ausrottete, warum feiern wir dann im ersten Monat in jährlicher Wiederkehr das Passah?“ (de jejun. 14: *si omnem in totum devotionem temporum et dierum et mensium et annorum erasit apostolus, cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo?*) Mag auch die Art der Feier noch so verschieden gewesen sein und mag gerade hierbei der örtliche Brauch an Einzelheiten der Festfeier besonders zähe festgehalten haben, so ist doch jedenfalls die Feier eines Jahresfestes „im ersten Monat“ d. h. im März nach der alttrömischen Monatsrechnung (Jdeker, Handbuch d. Chronol. II, 17), durch die Notiz sichergestellt. Wie es dazu kam, daß sich in der Kirche die an das jüdische Fest angelehnte Sitte durchsetzte, und wann die Durchsetzung erfolgte, ist nicht mehr zu ermitteln. Daß die Kämpfe mit der Gnosis, die im zweiten Jahrhundert die Kirche erschüttert haben und deren Resultat die katholische Kirche war, auch hierauf einwirkten, kann man wohl vermuten, aber nicht mehr beweisen. Immerhin ist eine Phase dieser Kämpfe noch genauer bekannt und von hier aus ist der Versuch zu unternehmen, eine Aufklärung über die Durchsetzung des Festes zu gewinnen.

2. Die Passahstreitigkeiten des 2. Jahrhunderts. Das wichtigste Material zur Geschichte der Streitigkeiten hat Euseb gesammelt (h. e. V, 23 ff.); einiges ist in der Periode des Chronicon paschale (p. 11 sqq. Dindorf) erhalten. Was die Kegerbeschreiber über die Quartodezimaner berichten, ist meist von geringem Belang (Pseudo-terullian, De praeser. haret. 53. Philastr. 58. Hippolyt, Philosoph. VIII, 18. Epiph. haer. 50); sie haben sich das richtige Verständnis der ganzen Frage von vorne-

herein dadurch erdient, daß sie die Angelegenheit unter der Bezeichnung einer falschen Fragestellung brachten und eine Meyerei witterten, wo es sich um eine reale Differenz der Sitte handelte. Zudem ist der eigentliche Streitpunkt offenbar nicht in Passahbeurtheilungen und dadurch gewinnen die zudem teilweise unter ganz anderen Gesichtspunkten veranstalteten Erzerpte nicht eben an Deutlichkeit. Das gilt namentlich von den Aussagen aus Hippolyt, Clemens Alex. und Avellinaris, die uns das Chronicon paschale aufbewahrt hat, dessen Verfasser ein anderes Interesse hatte, als die Zeitgenossen des 3. Jahrhunderts. Den modernen Darstellungen des Passahabtrages hat es wohl nicht zu teil gereicht, daß man sie fast durchweg zu dem Zweck unternahm, um neue Gründe gegen oder für die Echtheit des 1. Evangeliums zu gewinnen. Dadurch mußte sich von selbst die Gesichtspunkte verschieben. Bei der folgenden Darstellung der Streitigkeiten ist der Versuch gemacht, von den Fragmenten der alten Streitliteratur auf ein Verständnis der Frage zu gewinnen und die späteren Darstellungen erst in dieser Linie heranzuziehen.

Über die Frage, was den Gegenstand des Streites ausgemacht habe, gehen die Ansichten auseinander. Nach der Meinung zahlreicher Forscher (s. die Aufzählung bei Schürer, JhTb XL, S. 183 f.) feierten die Kleinasiaten am 11. Nisan das jüdische Passah, indem sie damit die Erinnerung an den Abschied Jesu von seinen Jüngern und die Einnahme des heiligen Abendmahles verbanden. Andere nahmen an (s. Schürer a. a. O. S. 185 f.), die Kleinasiaten hätten den Tag lediglich in strenger Befolgung des jüdischen Gesetzes gefeiert. Dabei sei die evangelische Geschichte überhaupt nicht in Frage gekommen, sondern nur ein streng geistlicher Standpunkt sei das Motiv der Feier gewesen. Nach einer dritten Ansicht (s. Schürer a. a. O. S. 186 ff.) haben die Kleinasiaten am 11. Nisan das Andenken an den Tod Jesu festlich begangen. Da der Tod die Erlösung zum Abschluß gebracht habe, sei die Erinnerungsfeier dementsprechend als festliche Feier betrachtet worden. Man habe daher am Nachmittage dieses Tages das Fasten beendet. Die römische Gemeinde, die ihr Fasten erst am Morgen des Sonntages beendete, habe aus dieser Differenz Anlaß zum Kampf genommen. Schürer, dem man die gründlichste Untersuchung der Frage aus neuerer Zeit verdankt, ist zu dem Resultat gekommen, daß die Kleinasiaten den Tag als Tag des geistlichen Passahabtrages gefeiert hätten; aber diese Feier sei nicht rein jüdisch gewesen, sondern sie habe dem Gedächtnis der christlichen Erlösung gegolten und war der Erlösung überhaupt, nicht einem einzelnen Moment in ihr (Schürer a. a. O. S. 258 ff.). Prüft man unbefangen die Quellen, ohne Rücksicht auf die Bedeutung der Resultate für die Evangelienkritik, so muß man zu einem andern Resultat über Sinn und Bedeutung der Feier kommen.

Euseb sagt (h. e. V, 23, 2), auf Grund zahlreicher Konferenzen der Bischöfe habe man beschlossen und den Beschluß allen Gemeinden mitgeteilt, daß man an keinem andern Tage als dem Tage des Herrn das Mysterium der Auferstehung des Herrn von den Toten feiern dürfe und daß man an eben diesem Tage die östlichen Fasten beenden müsse (*συνodoι δὲ καὶ συγκροτήσεις ἐπισκόπων ἐπὶ ταῦτον ἐβόηον, τούτους ἡμῶν πρόμην δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικῶν δόγμα τοῖς πανταγῶς διευκρινῶν, ὅς ἂν μηδ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς χρονίας ἡμέρας τῆς ἐκ νεφελῶν ἀναστάντος ἐπιταλοῖτο τοῦ νεφελῶν μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μῶν τῶν κατὰ τὸ πάθος γεγονυῶν φελαττοίμεθα τὰς ἐκλήσεις*). Daraus ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß die in den Konferenzen bekämpfte Partei an eben dem Tage, an dem sie das Fasten abbrach, auch das Mysterium der Auferstehung festlich beging und daß dieser Tag nicht der Sonntag war, sondern der 11. Nisan, um den sich der Streit drehte. Daß dieser Schluß berechtigt ist, beweist auch der Bericht des Epiphanius über die Quartodezimaner (haer. 50, 1 [II, p. 147, 1 ff. Dindorf]), der angiebt, daß man den einen Tag faste und an gleich an ihm auch die Mysterien feiere (*ἀπὸ τοῦ δι' αὐτῶν τῆς αὐτῆς μηνὸς ἡμερῶν ἀγορῆς καὶ τῆς αὐτῆς μῶν ἡμέρας νεφεύοντες καὶ τὸ μυστήριον ἐπιταλοῦν*). Die Feier des Mysteriums der Auferstehung ist nicht etwa das Abendmahl. Da man nicht so genannt und konnte es nicht so nennen, wenn die Bezeichnung nicht einen Sinn haben sollte. Wohl aber versteht man die Bezeichnung, wenn man sich der Beschreibung der Stiergottesdienste erinnert, die Silvia in ihrem *Itinera zu Palästina* geliefert hat (*Itinera Hierosol.* ed. Geper p. 788qq.). Die Auferstehung von Christus in der That durch Stiergottesdienste gefeiert. Dann aber gewinnt die von Euseb und Epiphanius übereinstimmend berichtete Thatsache, daß die Kleinasiaten den Tod und Auferstehung an einem Tage feierten, eine besondere Bedeutung. Nur so ist es noch eine Uebersetzung, auf die man sich berief und die man auf die Apostel selbst zurück-

führte, nach der Jesus noch an dem Abend des Todestages auferstanden war (Polykrates bei Euseb., h. e. V, 24, 1 ff. s. u.). Den Tag, den man feierte, beging man als Gedächtnistag für Tod und Auferstehung zugleich und dagegen richtete sich der Kampf der Abendländer. Daß man über die Frage, ob man einen oder zwei oder drei Tage zu fasten habe, einen so energischen Kampf begonnen haben sollte, ist von vorneherein wenig wahrscheinlich und völlig unverständlich ist es, daß die Kleinasiaten wegen dieser geringfügigen Differenz hätten aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollen. Dagegen wird die Differenz allerdings bedeutungsvoll, wenn die Kleinasiaten der Tradition der Evangelien zum Trotz von einer Auferstehung am dritten Tag überhaupt nichts wissen wollten und demgegenüber eine Überlieferung bewahrten, für die sie schriftliche Autoritäten offenbar überhaupt nicht ins Feld führen konnten.

Die vorstehenden Schlussfolgerungen aus dem Wortlaut der kirchlichen Sagung, die Euseb jedenfalls den ihm vorliegenden Synodalschreiben entnommen hat, schwebten solange in der Luft, als der Nachweis nicht gelangt, daß es in der That einen derartigen Auferstehungsbericht gegeben hat. Der Ausdruck *ὅτι δὲ σαββάτω* (Mt 28, 1, so nach L. A. Syr. Sin. Arm. Latt.) läßt sich ungezwungen nur so verstehen, daß damit die Auferstehung auf den Abend verlegt werden soll. Damit steht freilich das *τῇ ἐπιφωσκούσῃ* *εἰς ἡμέραν τῶν σαββάτων* in unlösbarem Widerspruch, wenn man es nicht als die ungenaue rechnerische Bezeichnung für den anbrechenden Sonntag verstehen will (Wierz, D. vier kanon. Ew. II, 1. S. 437). Doch ist damit allein nicht viel gewonnen, da der Tag nicht stimmt. Dagegen besitzen wir in der syr. Didaskalia c. 21 (p. 88, 13 ff. Lagarde; vgl. die Übersetzung von Fleming, II, N. X, 2, S. 106 f.) einen Bericht, der offenbar den Zweck hat, beide Traditionen, die der kanonischen Evangelien und die andere auszugleichen. Er lautet: „und als nun der Morgen anbrach am Freitag verklagten sie ihn viel vor Pilatus und etwas Wahres vermochten sie nicht nachzuweisen, sondern sie gaben falsche Zeugnisse gegen ihn ab und erbaten von Pilatus die Hinrichtung. Und sie kreuzigten ihn an eben demselben Freitag. Sechs Stunden nämlich am Freitag litt er, und diese Stunden, während deren unser Herr litt, werden als ein Tag gerechnet. Und danach war ferner eine Finsternis drei Stunden und das wird als Nacht gerechnet. Und weiter von der 9. Stunde bis zum Abend drei Stunden: ein Tag. Und weiter danach die Nacht des Leidenssabbaths. Im Evangelium des Matthäus aber ist also geschrieben: Am Abend, am Sabbath, als der erste Tag der Woche anbrach, kam Maria“ u. s. w. Die Rechnung ist sonderbar; aber ihr Zweck ist leicht zu erkennen. Der Verfasser weiß es nicht anders, als daß Jesus am Abend eben des Freitags, an dem er den Tod erlitten hat, auferstanden ist. Um nun diese Tradition mit der andern, die eine Auferstehung am dritten Tage annahm, auszugleichen, rechnete er die Tagesstunden des Freitags um in Tage und Nächte, nämlich 1.—6. Stunde = 1 Tag; 3 Stunden Finsternis = 1 Nacht; 3 Stunden bis zum Abend = 1 Tag, Anbruch des Leidenssabbaths = 1 Nacht. So kann er denn annehmen, daß Jesus wirklich nach 2 Tagen und 2 Nächten auferstanden ist, obwohl überhaupt erst ein Tag verfloßen ist. In ähnlicher Weise hat Ephraates (hom. XII, 5) die Schwierigkeiten zu beseitigen gesucht. Vielleicht hat Irenäus eine ähnliche Berechnungsweise im Auge, wenn er schreibt *τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερών τε καὶ νυκτῶν ἀνμετροῦσιν τῇ ἡμέρᾳ αὐτῶν* (bei Euseb., h. e. V, 24, 12). Allerdings ergibt die Addition der Tag- und Nachtstunden in der Didaskalia 48 Stunden; die Zahl 40 ist wohl gewählt mit Rücksicht auf das vierzigstägige Fasten Jesu. Diese Erörterung ist darum wertvoll, weil sie uns den Zwiespalt zwischen der, dem Verfasser der Didaskalia bekannten Überlieferung der Evangelien und dem Brauche zeigt, den Freitag als Tag des Todes, und die Nacht von Freitag auf Sonnabend als Zeit der Auferstehung zu feiern. Dieser Brauch aber ist der der Kleinasiaten, der jedoch nicht nur auf Kleinasien beschränkt war.

Über die Art der Feier des Tages lehrt uns der Streit nichts Bestimmtes. Da man den Sonntag nicht als Auferstehungstag kannte, so ergibt sich von selbst, daß eine wöchentliche Feier dieses Tages nicht stattfand. Ob man statt dessen den jüdischen Sabbath feierte, läßt sich nicht mehr ausmachen. Auf Grund der Annahme, daß Jesus am Freitag, dem 14. Nisan, gestorben und auferstanden sei, war eine dreifache Feststiftung möglich: entweder man feierte den Freitag jeder Woche durch Fasten und durch die Mysterien der Auferstehung, oder man beging den 14. jeden Monats in demselben Sinn oder man verzichtete auf Wochenfeste und beging als Erinnerungsfest jährlich einmal den 14. Nisan. Nach Sokrates (h. e. V, 22, 14) könnte es scheinen, als habe man den 14. jeden Monats gefeiert; aber aus seinen Worten ist nur zu entnehmen, daß man den Sonntag nicht



feierte. Im übrigen kannte er als kleinasiatische Zitate, wie es scheint, und nur das Jahresfest am 11. Nisan. Welche Wochenfeste etwa jenseit schenken nennen, ist der Frage. Da das Martyrium des Polykarp auf den „großen Sabbat“ (am 14. v. J.) fällt, kann man daran denken, daß Kleinasien die Sabbatsfeier beibehalten hat. Doch ist der Sabbat zum mindesten unsicher.

Ebensowenig läßt sich über die der Heimaliatischen entzogene, vom Lande Sittte sicher ausmachen. Daß man hier zwei Tage in der Woche, den Mann und die Weib regelmäßig fastete (f. v. Bd V, S. 770 ff.) und den Sonntag als Ruhetag betrachtete, beging, ist bekannt. Ob man aber daneben noch ein Jahresfest besaß, an dem die heiligen dieselben Gedanken zum Ausdruck kommen konnten, wie bei den Westvölkern, ist ungewiß. Wenn das Abendland zu Anfang des 3. Jahrhunderts auch ein Jahresfest besaß, so könnte man darin einen Erfolg der Streitigkeiten sehen, sofern etwa der Brauch einer neutralen Partei (Palästina, Aegypten) adoptiert wurde. Da die Zeugnisse hier völlig versagen, darf man nichts ausmachen wollen.

Auf die Differenz hinsichtlich der Zeit des Abendlandes und Morgenlandes ist man überhaupt erst spät aufmerksam geworden. Als Polstary seinen Besuch bei Anket in Rom machte (man setzt diesen Besuch in das Jahr 151 i. V. achtet, Ignatius' 1. p. 676; Zahn, Forschungen IV, S. 271; das Datum läßt sich nicht mehr ermitteln, kam auch die Passabfeier zur Sprache. Irenäus, der in seinem Brief an Victor von Rom (bei Euseb., h. e. V, 24, 16f.) davon redet, hat sich nicht so deutlich ausgesprochen, daß seine Worte jeden Irrtum ausschließen. Er nennt die Angelegenheit eine Hauptfache (l. e. § 16 περί τοῦτο τοῦ μεγάλου καὶ ἡγεσιότητος ἐκ τούτου), sagt aber nicht ausdrücklich, was sie betraf. Daß den Gegensatz das ἡγεσιόν und καὶ ἡγεσιόν bildete, ist freilich klar (l. e. § 14. 16f.). Aber das Verbum hat kein Objekt und damit in allen Vermutungen freier Spielraum gelassen. Nach dem vorausgehenden Fragment des Briefes (l. e. § 12 f.) könnte man annehmen, daß es sich um die Fastenfrage gehandelt habe. Aber das ist unmöglich; denn Irenäus betont, daß die römischen Bischöfe „nicht beobachtet“ hätten, während die Stationsfasten nach Hermas (Sim. V, 1) bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom in Gebrauch waren. Dabei kann man dem ganzen Zusammenhang nach nur an die Beobachtung des jüdischen Passahfestes denken. In Kleinasien war sie üblich, in Rom war sie unbekannt. Dort pflegte man den 11. Nisan zu feiern, hier wußte man nur von einer wöchentlichen Sonntagsfeier, die das Gedächtnis der Auferstehung Jesu wachrief, wie die Stationsfasten am Mittwoch und Freitag die Gemeinde immer wieder an Jesu Gefangennahme und Tod erinnerte; dort blieb man bei der judenchristlichen Treue gegen das Gesetz wenigstens in dieser Hinsicht stehen, hier nahm man den paulinischen Standpunkt ein und machte von dem Gesetz keinen Gebrauch mehr. Es kam zwischen Anket und Polstary zu keinem Ausgleich. Polstary berief sich auf das Alter der kleinasiatischen Auffassung, Anket auf die römische Tradition. Keiner gab nach, aber beide hielten die Gemeinschaft aufrecht, ja in der Gemeindeversammlung überließ Anket aus Höflichkeit dem Polstary die Leitung der eucharistischen Feier (Euseb., h. e. V, 24, 17: καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀριζιγὸς τῇ εὐχαριστίᾳ τῷ Ἡολυκάστῳ, κατ' ἐντολήν αὐτοῦ δηλονότι). Eine Änderung der bestehenden Sitte in weder in dem einen noch in dem anderen Kirchengebiet erfolgt.

Ungefähr in dieselbe Zeit, in der Polycarp seinen Besuch in Rom machte, fallen die Anfänge des Montanismus in Kleinasien (i. Bd XIII S. 118 f.; Zahn, *Verdummen* V, S. 1 ff.). Es wird kaum ein Zufall sein, daß die Streitigkeiten über die Passahfeier um etwa dieselbe Zeit beginnen und daß einer der energischsten litterarischen Bekämpfer der kirchlichen Sitte, Melito von Sardes, zugleich in zahlreichen Schriften die Montanen bekämpfte und eine Auseinandersetzung über das Passah verfaßte (i. Bd XII S. 64, 70, 565, 1, 567, 2), in der er die alte Sitte in Schutz nahm. Wenig später lebte Meliton von Hierapolis (Euseb., *Chronie. ad. ann. X Commodi* II, p. 173) und Apollinaris Asianus Hierapolitanus episcopus insignis habetur; bei ihm setzt die Notiz zum 11. Jahr des Commodus), Euseb. d. e. IV, 17, fort von ihm eine an Commodus gerichtete Apologie, eine Streitchrift *προς Πέτρων*, und Buch *περι ἀληθείας*, wohl eine Darstellung der christlichen Religion enthaltend, und Buch gegen die Juden (dieser Titel steht bei Rufin, Hieron., de *viris inl.* 26 und in Cod. Paris. 1430) und eine Bekämpfung des Montanismus, der sich eben ausbreiten begann (Euseb., I. e.: καὶ ἂ μετὰ ταῦτα συνέγραψε κατὰ τῆς τοῦ Φιλαργίου ἀγρίοτης, μετ' οὗ πολλὴν καιροτομησίαν; χρόνον, τότε γὰρ μὲν ὡς πρὶν ἐκείνων ἀρχομένων, ἐν τοῦ Μοντανῶν ἡμᾶ τῶς αὐτῶν γενδοπορημάτων ἀρχῆς τῆς παροξυσμοῦς.

ποιοῦμενον). Aus dieser letzteren Schrift wird wohl das Fragment entnommen sein, das im Chronicon paschale p. 13 sq. Dindorf als aus einer Abhandlung περὶ τοῦ Πάσχα stammend citirt wird. Hier sagt Apollinaris ausdrücklich, daß der 11. das wahre Passah des Herrn sei ἡ ἰδ' τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὃ

5 ἀντὶ τοῦ ἀγνοῦν πάως τοῦ θεοῦ πηλ.). Man hat auf Grund dieser Ausführung mit Unrecht Apollinaris zu einem Gegner der Quartodezimaner gestempelt. Fast man die Streitfrage so, wie oben geschehen ist, so liegt dazu nicht der mindeste Anlaß vor. Apollinaris stand im Gegentheil ausdrücklich auf Seiten derer, die an der Feier des 11. festhielten. Daß die großen antimontanistischen Schriftsteller auch für die überlieferte

10 Passahfeier der Kirche eintreten, wird wohl nicht ohne Grund geschehen sein. Sozomenus weiß davon zu berichten (h. e. VII, 18, 12 ff. vgl. Bonwetich, Gesch. des Montanismus S. 166 ff.), daß die Montanisten eine „fremdartige Methode“ befolgt hätten, um das Osterfest zu berechnen. Sie benutzten einen Kalender, dem das Sonnenjahr zu Grunde gelegt war; sie zählten daher, genau wie die Ägypter (Adeler, Handb. der Chronol.

15 I, S. 94 ff.), zwölf Monate zu 30 Tagen, denen sie am Schluß des Jahres fünf und alle vier Jahre sechs Tage zufügten. Diese Kalenderform entspricht den aus dem ägyptischen Kalender geflossenen Kalendern der Kopten, Araber und Abyssinier. In Kleinasien ist m. W. eine derartige Kalenderform nirgends nachweisbar. Hiernach berechneten sie Ostern. Der erste Monat ist für sie, wie für die altrömische Zeitrechnung

20 (s. o. S. 726, 47), der mit den Frühlingsäquinoccium (bei ihnen IX Kal. Apr. [Sozom., l. c. § 12 I, 710, 4 Hufsey]; VIII Kal. April. im julianischen Kalender) beginnende, da man auf den Tag des Äquinocciums allgemein auch den Beginn der Welterschöpfung setzte (Adeler, Handb. d. Chronol. II, 279<sup>1</sup>, 452 f.). Zudem sie den 11. Tag dieses ersten Monats berechnen, kommen sie auf VII a. Id. Apr. (bei Sozomenus [I, p. 741, 3

25 Hufsey] steht VIII a. Id. Apr. = 6. April; dann muß es oben heißen VIII a. Kal. Apr., wie auch Epiphanius Scholasticus hat), d. h. auf den 7. April, an dem sie ohne Rücksicht auf den Wochentag und die Mondphase ihr Passah feiern. Nun gab es im 2. Jahrhundert in Ägypten unter den Gnostikern noch eine Überlieferung, die Clemens von Alexandrien (Strom. I, 21, 146) aufbewahrt hat nach der Jesus am 7. April

30 gestorben sei (s. Preuschen, ZntW V, S. 5 ff.). Auf Ägypten weist der Kalender; dorthin weist auch diese verlorene Kunde von dem wahren Todestag Jesu. Auf welchem Weg von dort die Kunde zu den Montanisten gedrungen ist und wie es zusammenhängt, daß man in den montanistischen Kreisen mit dem ägyptischen Kalender zugleich ein festes Datum für das Osterfest annahm, ist hier nicht weiter zu untersuchen. Jedenfalls ist

35 aber soviel deutlich, daß diese Berechnung des Osterfestes in den montanistischen Kreisen alt ist; älter jedenfalls als Sozomenus. Man wird eine solche Entlehnung eben nur im 2. Jahrhundert wahrscheinlich machen können, da sich in Ägypten selbst später die Kunde von dem wahren Todestag Jesu völlig verlor, die ägyptische Festsitte zudem nie von ihr Gebrauch gemacht hatte. Im Rahmen der Gesamtbeurteilung des Montanismus ist

40 diese Thatsache interessant; sie zeigt, daß der neue Geist, der in Montanus wirkt, kühn auch die Schranken der festgestellten kirchlichen Sitte überspringt. Zu dem revolutionären Zug, der dieser ganzen Bewegung anhaftet, paßt das vortrefflich.

Gegen diesen revolutionären Geist aber kämpfte die kleinasiatische Kirche, und darum kämpfte sie auch gegen die montanistische Passahfeier. Wodurch der Streit über Klein-

45 asien hinausgetragen worden ist, wie sich vor allem das allzustürmische Vorgehen des römischen Bischofs Victor erklärt, läßt sich nur noch vermuten. Daß man auch im Abendlande sehr bald auf die Montanisten aufmerksam wurde, war erklärlich. In den Kreisen, deren Stimmung der Hirte des Hermas entsprach, mußte der Montanismus günstigen Boden finden. Daß daher der in Kleinasien durch Schriften und auf Synoden

50 mit Erbitterung geführte Kampf gegen die Montanisten Aufmerksamkeit erregte, war klar. Daß dabei auch die allertümliche und singuläre Passahfeier der Kleinasiaten auffallen mußte, war ebenfalls zu erwarten. Die Entscheidung über die Kirchlichkeit des Montanismus ist in Rom nicht sofort gefallen. Aber vielleicht war es gerade Victor, der zunächst die Montanisten begünstigte, und der eben im Begriffe stand, für den Montanis-

55 mus offen einzutreten, als ihm Praxeas in die Arme fiel und die der phrygischen Häresie günstige Entscheidung zu verhindern wußte (Tertullian, adv. Prax. 1, der leider den Bischof nicht nennt; vgl. dazu Zahn, Vorlesungen V, S. 49; andere denken an Eleutherus, so Bonwetich, Gesch. d. Montanismus S. 110; Vb XIII, S. 425, 2). Ist Victor der montanistenfreundliche Bischof gewesen, so ist sein Vorgehen gegen die Klein-

60 asiaten in der Osterfrage schwerlich ohne Zusammenhang mit jener Angelegenheit gewesen.

Wie dem auch sei, Victor sagte den Gemeinden der Provinz Aegypten, Libyen und den benachbarten Kirchen die Gemeinschaft auf, indem er ein laider verlorenes Antwortschreiben erließ, in dem er anordnete, daß die Brüder als heteroeder aus Aegypten und Libyen auszutreten, h. e. V, 24, 9: ἐπὶ τούτων ὁ πρὸς τῆς Πρωτοῦς προτάσεως Victor ἀποστόλῃς τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμοῖοις ἐκκλησίαις τὰς παρῶντας ἀποστείλας, ἐπὶ τῇ ὁδοξοῦσας, τῆς κοινῆς ἐνόςσεως περιῆται, καὶ στήληται, ὡς καὶ ἀπὸ τῶν ἀζουονήσιον πάντας ἀσθὶν τοῖς ἐκείνους ἀναζητήσιον ἀδελφῶν. (Euseb., h. e. V, 22, 15. Sozom., h. e. VII, 18, 1). Victor drang jedoch mit dieser Bitte nicht durch. Von Seiten der Kleinasiaten trat Polykrates von Ephesus als Vertreter für die alte Sitte ein (Fragmente seines Schreibens bei Euseb., h. e. V, 21, 2). Er berief sich dafür, daß ihre Feier nicht leichtfertig gegen den Brauch eingeschubt sei, auf die uralte Tradition seiner Kirche. Apostel und geistbegabte Männer und keine Zeugen der Apostel Philippus, dessen jungfräulich geliebte Tochter, der Apostel Johannes, der Märtyrer Polykarp von Smyrna, Trajaneas von Cumeneia, Zagaris von Laodicea, ferner Papius und Melito von Sardes, der Eunuch. Von allen diesen Zeugen ist nur die Erwähnung des Papius nicht mehr zu erklären. Alle andern sind für Polykrates unbedingt verbindliche Autoritäten weil sie in besonderer Weise Träger des hl. Geistes sind, Philippus als Apostel, die Bischöfe als Märtyrer, die Töchter des Philippus als Frommen, Melito von Sardes als Eunuch. Der pneumatischen Autorität der Montanisten und der lichen regimentlichen Victors setzt er die kirchlich beglaubigte Autorität dieser Träger des Geistes entgegen. Sie alle haben den 14. Tag des Fassahfestes gefeiert dem Evangelium entsprechend, ohne deswegen in den Verdacht zu kommen, daß sie Häretiker seien (Euseb., l. c. § 6: οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκαδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παροφαιώντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πλειονότητος ἀκολουθοῦντες). Polykrates hatte, dem Verlangen Victors entsprechend, eine Versammlung von 26 Bischöfen einberufen, die in dieser Sache ihr Urteil abgeben sollten; auch sie hatten sich auf seine Seite gestellt (Euseb., l. c. § 8).

Auch von anderer Seite erstanden den Kleinasiatischen Bundesgenossen. In Aeneas regte sich die alte Heimatliebe; seine Erinnerungen an Polykarp wurden wieder wach; so schrieb er im Namen der gallischen Bischöfe an Victor und mahnte zum Frieden (siehe das Schreiben bei Euseb., h. e. V, 21, 12 ff.). Eine Übereinstimmung, schrieb er, herrsche ja doch auch anderwärts nicht. Über den Tag und die Dauer des Fastens bestimmten Differenzen in den einzelnen Ländern. In aller Eilest bewahrten zahlreiche Gemeinden ihre alten Sitten und doch bräde man die Gemeinschaft mit ihnen darum nicht ab. So hätten auch Victors Amtsvorgänger trotz der Differenz nicht daran gedacht, den Kleinasiaten die Gemeinschaft aufzulagen, ja Aniket habe Polykarp aus Höflichkeit in der Gemeindeversammlung die Meinung des Abendmahlsgottesdienstes übertragen. Derselben Meinung waren auch andere Bischöfe, die ebenfalls rieten, wegen dieser Sache den Frieden nicht zu brechen (Euseb., l. c. § 10). Aeneas begnügte sich nicht damit, Victor zur Friedfertigkeit zu ermahnen. Er wandte sich auch an andere Bischöfe in demselben Sinne und wirkte auch bei ihnen für die kirchliche Einheit.

Interessant war die Stellung der Palästiner. Markianus von Jerusalem, Theophilus von Caesarea, Kassius von Tyrus, Clarus von Ptolemais u. a. hielten eine Synode ab und erklärten dann ein jeder bis auf den Schluß verlorenes Synodalschreiben (bei Euseb., l. c. 25), in dem sie die von der apostolischen Zeit bis jetzt bewahrte Tradition eingehend ansahen und setzten. Zum Schluß fordern sie auf, Abschriften ihrer Briefe in allen Gemeinden zu verbreiten, „damit wir nicht die Schuld tragen an denen, die leichtfertig ihre Seele betruagen.“ Sie berufen sich dann noch darauf, daß sie die Feier des Tages gemeinschaftlich mit den Alexandrinern begehen, mit denen sie sich über den Termin verständigten (Euseb., l. c. 26: δηλοῦμεν δὲ ὑμῖν, ὅτι τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρίᾳ ἑορτάζομεν καὶ οὐ καὶ ὑμεῖς παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα κοινῶς αὐτοῖς καὶ ὑμῖν καὶ αὐτοῖς κοινῶς συμφώνως καὶ ὁμοῦ ἄγειν ἡμεῖς τὴν ἑορτὴν ἡμέραν). So stand die Tradition. Die Kleinasiaten konnten auf zwei Apstel hinweisen, die ihre Sitten bewahrt oder zum mindesten gebilligt hatten. Die Palästiner beriefen sich in etwa auf dieselbe Weise, wie es scheint, auf die apostolische Tradition selbst. Dann wurde die in sich schon beträchtliche Autorität der Palästiner unterstützt durch die machtvolle Kirche von Alexandria. Damit war der Schwerpunkt zu Ungunsten der Kleinasiaten verschoben.

Die Bewegung ergriff nun noch weitere Kreise. Auf zahlreichen Synoden schied man über die Sache verhandelt zu haben (Euseb., h. e. V, 24, 10). Gegen die Kleinasiaten standen außer den Palästinenten und Victor von Rom die Bischöfe von Pannonien,

- deren Alterspräsident Palmas war, die Gallier, in deren Namen Zrenäus schrieb, die Bischöfe von Osröene und Balchylus von Korinth. Die Verteilung der Parteien ist einfach und verständlich: der Westen (Gallien, Italien, Griechenland und dazu Pontus) stand zusammen. Auf dieser Seite stand von den östlichen Ländern nur Osröene. Das ist aus der Geschichte des Reiches verständlich. Die Christianisierung des Landes erfolgte in einer Zeit, als die Dynastie in völlige Abhängigkeit von Rom geraten war, unter Abgar IX. Severos, der 188 n. Chr. zur Regierung kam (v. Gutschmid, Untersuchungen über d. Gesch. d. Königreichs Osröene in den *Mémoires de l'Académie impér. des sciences de S. Pétersbourg Sér. VII, t. 35 p. 13 ff. 29 ff.*). Die Einzelheiten der Befehrungsgeschichte dieses Fürsten, die sich in der edessenischen Abgarsage noch wiederzuspiegeln scheinen (s. Vipsius, D. edess. Abgarsage S. 8 ff.), sind dunkel; doch wird wohl sein Besuch in Rom (Dio Cassius [Xiphilinus] LXXIX, 16) nicht ohne Einfluß geblieben sein. Dann aber begreift sich vollkommen, daß die Bischöfe der Osröene auf seiten Victor's standen. Daß Pontus nicht mit den andern Kleinasiaten ging, erklärt sich vielleicht daraus, daß von hier aus zu allen Zeiten eine Verbindung mit dem Abendland aufrecht erhalten wurde. Aquila stammte aus Pontus, ebenso Marcion; beide wandten sich nach Rom. Dionysius von Korinth schrieb an die Gemeinden in Pontus (Euseb., h. e. IV, 23). Schon 112 hat man in Bithynien offenbar die römische Sitte der Sonntagsfeier gehabt (Plin., ep. 96). Auf der Seite der Kleinasiaten stand Syrien und Mesopotamien (Athanas., ep. ad Afr. 2; de Synod. 5; Epiph., h. 70), sowie Persien (Aphraates, hom. XII, 8). Eine selbstständige Stellung nahmen Palästina und Ägypten ein. Dort berief man sich auf die eigne Tradition, die man auf die Apostel zurückführte und den Zusammenschluß mit Ägypten. Demgegenüber schien jede abweichende Sitte, einerlei ob sie im Abendland oder in Kleinasien heimisch war, ein Abfall von der Wahrheit.
- Wer in diesem Streite gesiegt hat, läßt sich nicht so einfach sagen. Victor nicht; denn sein Beschluß, die Kleinasiaten als Heterodore aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen, ging nicht durch. Eine Sache, die nur das Gebiet kirchlicher Sitte berührte, wollte man offenbar in dieser Zeit, in der man sich noch der Gnosis zu erwehren hatte, nicht zu einer Glaubensfrage stempeln. Auch die Kleinasiaten drangen nicht durch. Schon von allem Anfang an stand ihre Sache verzweifelt schlecht. Es war nicht zu erwarten, daß eine Kirche, die von jeher den Sonntag gefeiert hatte, nun auf diese Feier verzichten sollte, und das zu Gunsten eines Auferstehungsberichtes, der in offenbarem Widerspruch mit der alttestamentlichen Weissagung, der paulinischen Tradition und den anerkannten Evangelien stand, und zu Gunsten einer Sitte, die nur begründet werden konnte durch die Berufung auf Autoritäten, denen man nicht dieselbe Bedeutung zuschreiben konnte, wie den Evangelien und dem Apostolos. Entscheidend scheint hier schließlich die palästiniß-ägyptische Tradition den endlichen Ausgang des Streites beeinflusst zu haben. Von Clemens v. Alex. wissen wir, daß er in der Sache eine Schrift verfaßt hat (s. Bd IV S. 158, 29 ff.), die sich nach seiner eigenen Angabe (Euseb., h. e. IV, 26, 4) gegen die von Melito versuchte Verteidigung des quartodezimanischen Brauches richtete. Auch die an Alexander von Jerusalem gerichtete Schrift *κατ'ὸν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαῖους* wird sich vermutlich mit derselben Angelegenheit befaßt haben. In welchem Sinne Clemens die Frage erörterte, geht aus dem von dem Chronicon paschale p. 11 sq. aufbewahrten Fragment hervor. Seine Chronologie ist: am 13., als an dem Tage, an dem die Heiligung des Ungesäuerten erfolgte, belehrte er die Jünger über die typische Bedeutung des Festes; am 14. starb er und am 3. Tag fand die Auferstehung statt. Für die Bedeutung des 14. als des Todestages Jesu beruft sich Clemens auf das übereinstimmende Zeugnis der Evangelien. Das starke Betonen des 14. als des Todestages hat nur dann Sinn, wenn damit gemeint werden soll, daß die Auferstehung an demselben Tage statt hatte.

Wichtiger für die Folgezeit war die in Alexandria wohl zuerst aufgekommene Berechnung des Termines. In Kleinasien hat man sich offenbar darüber gar keine Gedanken gemacht, sondern sich einfach an das jüdische Passahfest gehalten. Die Juden hielten streng darauf, daß das Fest am Vollmond stattfand, versuchten im übrigen aber gar keine genaue Bestimmung (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes<sup>3</sup>, II, S. 717 ff.). Diese Abhängigkeit von der jüdischen Monatsbestimmung, die rein empirisch geschah, mußte als untraglich empfunden werden, sobald das Christentum aus dem Schatten der jüdischen Gemeinde heraustrat und das Selbstbewußtsein der christlichen Gemeinde soweit wuchs, daß man die Unzulänglichkeit der jüdischen Kalenderbestimmung erkannte. In Ägypten wird man daher zuerst als festen Punkt das Frühlingsäquinoccium ins Auge gefaßt haben.

Dies war der früheste Termin, da nach der in Ägypten üblichen Chronologie Jesus an diesem Tage gestorben war. Aus dem nächsten Vollmond bestimmte, kam man zu der Berechnung, die in Ägypten zur Zeit des Athanasius galt. Es ist denklich, als älter bezeichnet darf. Daß sie sich ohne weitere Unterstützung durch das gewichtige Zusammengehen zweier Väter getragen von einer, wenn auch wohl nicht aufgezeichneten, jüdischen Tradition, und sie stand im Einklang mit den Evangelien. zu verstehen.

3. Der weitere Verlauf der Streitigkeiten. In Rom scheint man nicht zwischen eine andere Berechnung des Osterfestes durchgesetzt zu haben, die sich bis in die Zeit dieses Streites zurückverfolgen läßt und die neben der Feier des Sonntags als der Auferstehungstages einen Gegenstand des Streites zwischen beiden Parteien abgab. Tertullian sagt (de jesun. 14), daß man Ostem in jährlicher Wiederkehr im ersten Monat festete. Berechnete man Ostem nach dem Vollmond, der auf das Frühlingsanimumtum folgt, fällt Ostem durchaus nicht immer in den Monat März. Der Widerspruch, der in dieser Bemerkung zu liegen scheint, löst sich nur dann, wenn man annimmt, daß, als Tertullian jene Schrift schrieb (Anfang des 3. Jahrhunderts), Ostem in Karthago und wahrscheinlich im Abendland überhaupt an einem festen Termin lag, und zwar an einem, der in den Monat März fiel. Da Tertullian an anderer Stelle (adv. Jud. 8; vgl. adv. Marc. I, 15) als Todestag Jesu VIII Kal. Apr. = 25. März bezeichnet, die Tradition sich im ganzen Abendland sehr häufig findet (Iacobi, Instit. IV, 10, 18; De persec. mort. 2; Augustin, de civit. dei XVIII, 54; Chronograph von 354 [Monum. Germ. Antiq. IX, 57]; auch Acta Pilati I u. v. a.; vgl. Jöcher, Handbuch der Chronologie II, S. 413 ff.), so liegt es nahe, daran zu denken, daß man im Abendland, von diesem Datum ausgehend, am 25. März und den nächsten Tagen bis zum folgenden Sonntag fastete und dann durch die Feier der Eucharistie die Fasten beendete. Daß die Gallier ursprünglich ihr Osterfest am 25. März gefeiert hätten, berichtet ausdrücklich Beda (de tempor. ratione 45), und Epiphanius weiß zu erzählen, daß man in Syrakiden das Osterfest an eben demselben Tage begangen habe (haer. 50, I II, p. 147, vgl. Dindorf). Hierin wird wohl eine Spur der alten abendländischen Sitte zu erblicken sein, die auch Tertullian bezeugt. Doch lassen sich hierfür sichere Zeugnisse nicht beibringen und die Stelle bei Tertullian kann auch anders erklärt werden (vgl. Jöcher, Handbuch d. Chronol. II, S. 227). In den folgenden Jahrhunderten haben wiederholt Verände stattgefunden, die Ostertermine nach einer festen Regel zu bestimmen (Circaral Synodus, Computus paschalis von 213 [Opera Cypriani ed. Hartel III, 218 sqq. Hieronimus des Anatolius [Euseb., h. e. VII, 32] u. a.). Doch scheint sich keine bestimmte Methode durchgesetzt zu haben (die Einzelheiten s. im Art. „Zeitrechnung, christliche“).

Um eine Einheit herbeizuführen setzte Konstantin auf dem Konzil zu Nicäa auch die Passahfrage auf die Tagesordnung. Über den Termin bestand die größte Unüberb. auch die kleinasiatische Sitte, die man jetzt als häretisch empfand, war nicht derselben (Euseb., Vita Constant. III, 5). Man suchte nun der Verschiedenheit dadurch ein Ende zu machen, daß man die ägyptische Berechnung, die mit der der Palästinenser übereinstimmte, für alle Provinzen adoptierte (Synodalschreiben an die Kirche von Alexandria bei Theodoret, h. e. I, 8; Circularschreiben an die Bischöfe bei Euseb., Vita Const. III, 17; Theodoret l. c. I, 9; Athanasius, de Synod. 5; ep. ad Afros 26). Man feierte demnach Ostem am Sonntag und berechnete diesen, dem 19-jährigen Erklus Anatolius folgend, nach dem ersten Vollmond nach dem Frühlingsanimumtum. Auch durch diese Beschlüsse war eine einheitliche Regelung der Nicäa noch nicht zu Stande. Auf der Synode zu Antiochien im J. 341 verbandelte man abermals über den Termin und schärfte die Nicänischen Beschlüsse von neuem ein (de Synod. Canones Apostol. et Conc. I p. 80 sq.), was beweist, daß man sich nicht über die Bestimmungen von 325 richtete. Das lebhafteste antijüdische Interesse, das sich in dieser Zeit kundgab, war die Frage seit dem 3. Jahrhundert erkennen laß, hat aber noch in der Folgezeit bewirkt, daß die palästinisch-ägyptische Sitte zum Siege kam. Ein wichtiger Punkt dieser späteren Phase der Streitigkeiten, wenn man sie so nennen kann, ist die Erwähnung des Chrysostomus gegen die Juden (I, p. 606 sq. Mon. v. d. J. 387). In diesem Jahre fiel der 14. Nisan auf den 18. April (Frühlingsanimumtum: 19. April). 14. Nisan; dieser Tag war ein Sonntag und die ägyptische Regel schrieb in diesem Jahr die Beobachtung des Festes auf den nächsten Sonntag vor, damit nicht die Christen mit den Juden zu-

gleich feierten. Da die antiochenischen Christen an sich große Neigung zeigten, sich an den jüdischen Festen zu beteiligen, hielt es Chrysostomus für seine Pflicht, seine Gemeinde auf die Bedeutung und die rechtmäßige Feier des Festes hinzuweisen. Aus seinen Worten geht aber hervor, daß es Christen gab, die entgegen den nicänischen Beschlüssen das Fest  
 5 einen ganzen Monat früher feierten. Demnach hatte man auch am Ende des Jahrhunderts noch keine Einheit durchzuführen vermocht.

Zu derselben Zeit war in Mesopotamien ein Mönchsorden verbreitet, den Epiphanius (haer. 70) nach seinem Stifter Audius die Audianer nennt (s. d. Art. Bd II S. 425). Sie feierten das jüdische Passah (Epiphanius, l. c. § 9) und beriefen sich dafür auf eine apostolische  
 10 Anordnung (Epiphanius, l. c. § 10: *παράθερον τὴν τῶν ἀποστόλων διάταξιν*); die Anweisung stimmt mit Didascalia syriaca c. 21. Die auch in Antiochien bestehende und von Chrysostomus bekämpfte Neigung, den Konzilsbeschlüssen zum Trotz an dem uralten Brauch festzuhalten, erstreckte sich demnach auch auf Mesopotamien. Für etwa dieselbe Zeit besitzen wir in Aphraates (hom. XII) einen Zeugen, der uns die kirchliche  
 15 Sitte Ostsyriens, die sich von der mesopotamischen schwerlich unterschieden haben wird, mit genügender Deutlichkeit kennen lehrt. Aphraates trägt (hom. XII, 4) eine sehr günstige Berechnung vor, die er erkennen hat, um die synoptische Leidenschronologie mit der Passahfeier, wie er sie kennt, zu vereinigen. Jesus hat am 14. Nisan (d. h. nach unserer Tageseinteilung am Abend des 13.), so führt er aus, mit seinen Jüngern das  
 20 Passahmahl gegessen. Da er ihnen seinen Leib und sein Blut gab, so ist dies Mahl mit seinem Tode gleichzusetzen. „Denn wer sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken giebt, wird unter die Toten gerechnet“. Indem nun Aphraates ebenso rechnet, wie die Didaskalia (s. oben 728, 20), erhält er von der Stunde des Mahles bis zur Nacht des Sonntag (der Samstag Abend beginnt) drei Tage und drei Nächte. Sein Auferstehungsbericht deckt  
 25 sich also mit dem der Didaskalia, nur ist aus Freitag Abend durch Ausgleich Samstag Abend geworden. Dabei begegnet ihm das seltsame Mißverständnis, daß er diesen 11. Nisan für den Festtag der Juden hält und demgemäß den 15. Nisan für den christlichen Hauptfesttag. Fällt der „große Festtag“, d. h. nach dem Mondkalender der 15. Nisan, auf einen Sonntag, so ist er am Montag zu feiern. Die nächsten sieben Tage folgt  
 30 darauf das Fest der ungeäuerten Brote (l. c. § 8). Übrigens scheint Aphraates auch Leute zu kennen, die am Freitag jeder Woche trauern und am 14. jeden Monats feiern (s. oben 728, 48). Doch läßt sich nicht mehr erkennen, ob und wie sich etwa diese Sitte erhalten hat.

Erwin Preuschen.

**Passah**, altkirchliches, liturgisch. — Literatur: Vgl. die Literaturangaben zum  
 35 vorstehenden Artikel: Passah und Passahstreitigkeiten. Außerdem: Steib, Art. Passah, christliches in RE<sup>2</sup>, Bd XI, S. 280 ff.; Winterim, Denkwürdigkeiten der christl.-kath. Kirche, Bd V, 1. Teil (1829), S. 177 ff.; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie Bd II (1818); Kliefoth, Liturg. Abhandlungen Bd IV<sup>2</sup>, 1. Teil (1858), S. 344 ff.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I (1900), S. 172 ff.; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II (1890), S. 544 ff.;  
 40 Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie I<sup>2</sup> (1898), S. 292 ff. — Außerdem lag mir der vorstehende Artikel von Preuschen im Manuskript vor.

1. Entstehung und Alter des christlichen Passahfestes. Während wir über die Entstehung der christlichen Passahfeier in der Großkirche völlig im Dunkeln sind (über die Feier bei Judenchristen und Ebioniten vgl. den Art. „Passahstreitigkeiten“ S. 725, 38 ff. und  
 45 726, 4 ff.), können wir in Bezug auf ihr Alter nur so viel sagen, daß am Ausgang des 2. Jahrhunderts eine christliche Passahfeier allgemein war. Weder die apostolischen Väter noch Justin noch auch die Didache erwähnen überhaupt ein Jahresfest. Aus dem Schweigen der Didache zu schließen, daß sie ein Osterfest überhaupt in ihrem Bereich nicht kannte (Art. „Fasten in der Kirche“ Bd V, S. 173, 3 ff. und Art. „Passahstreitigkeiten“ oben S. 726, 28),  
 50 erscheint mir gewagt, denn der Verfasser bringt nicht alles, was sich auf das kultische Leben der Gemeinde bezieht, zur Sprache, sondern nur das, was ihm reformbedürftig erscheint. Nicht wohl kann in Syrien, denn dahin ist die Didache wohl mit Sicherheit zu verlegen, bereits ein christliches Osterfest gefeiert worden sein, als die vorliegende Gestalt der Didache entstand, ohne daß dasselbe hier Erwähnung findet. Man hat andererseits  
 55 schon in 1 Ko 5, 7 u. 8 eine Bezeugung des christlichen Passahfestes sehen wollen (z. B. Weigel, S. 181 ff.; Zechler, Apost. und nachapostol. Zeitalter, S. 350; Thalhofer a. a. O., II, 511; Schmiedel z. St. in Holtzmanns Handkommentar z. NT), allein die betreffende Stelle gestattet auch eine andere Auffassung (vgl. z. B. Heinrici z. St. in Meyers Kommentar), und so ist aus ihr etwas Sicheres nicht zu entnehmen. Auch daß sich Polykrates auf

den Apostel Johannes für seine Thierfeier verleiht (Enseb. hist. eccl. V, 20). Es ist noch nicht, daß Johannes ein christliches Thier gefeiert hat, und daß er das Passah feiert. Daß aber die Zinte, Passah zu feiern, unter den Christen sehr verbreitet war, zeigt die ausnahmslos allgemeine Verbreitung, die dieses Fest unter den Christen hundert Jahre gehabt hat. Allgemeinheit spricht aber fast immer für Alter. Es ist nicht bei Enseb. (hist. eccl. V, 23), der auf alten Äthien beruht, daß er sagt, daß über das Daß einer Thierfeier in der Kirche eine Meinungsverschiedenheit sei. Im Gegenteil hebt er hervor, daß den Kleinasiaten *ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ οἰκουμένου ἐκκλησίᾳ* gegenüber standen mit ihrer bisher göttlichen Thierfeier. Auf die Angabe zu zweifeln haben wir um so weniger Grund, als sich doch in Eusebius die dritte Partei fast notwendig hätte erheben müssen, die für das Nichtsein der christlichen Thierfeier eingetreten wäre, wenn dies der Überlieferung entbehren hätte. Allen nur dürfen wir mit Sicherheit behaupten, daß um 200 in der Kirche nicht nur bereits ein christliches Osterfeier Brauch war, sondern auch daß dieser Brauch offenbar schon alt und eingewurzelt war.

2. Die Bedeutung des Wortes *πάσχα* und der Gegenstand der Passahfeier. — Wo immer wir auf eine christliche Thierfeier stoßen, begegnet uns darin der Name *πάσχα* oder *pascha*. Indem man dem Sprachgebrauch nachgeht, wird deutlich sich ergeben, was die Christen am Passahfest eigentlich feierten. Während man nuda annahm, daß die christliche Passahfeier schon im 2. Jahrhundert den weitesten Charakter der Passionstrauer und der Auferstehungsfreude in sich vereinigt habe (so z. B. Rander, Weigel, Hilgenfeld), stellte Zeis die Behauptung auf, daß sich jene beiden Stimmungen ursprünglich auf zwei getrennte, wenn auch äußerlich aufeinanderfolgende Zeiten, auf das Passah und die Pentekoste verteilt hätten. Die Passahfeier des 2. und 3. Jahrhunderts sei ausschließlich Passionsfeier gewesen und erst seit dem 1. Jahrhundert sei das Wort *πάσχα* ein Kollektivbegriff geworden, der die Feier von Tod und Auferstehung in sich umfaßte. Abweichend davon und im Gegensatz dazu behauptete Schürer, daß das Passah ein Fest bedeute habe, „welches ganz allgemein dem Gedächtnis der durch Christus vollbrachten Erlösung galt, abgesehen davon, daß dieses Erlösungswort in einzelne Momente, wie Tod und Auferstehung, zerfiel“ (a. a. O. S. 193; vgl. auch S. 194, wo es von den Kleinasiaten heißt: „Nicht sowohl der Auferstehung, als vielmehr der Erlösung im allgemeinen werden sie bei ihrer Feier des christlichen Passahabends gedacht haben“; S. 207 ff.; S. 238; S. 259 f.). Diese von Schürer vertretene Auffassung hat weite Anerkennung gefunden (vgl. z. B. Hefele, Konziliengesch. I, S. 88; S. 97 f.; R. Müller, Kirchengesch. I, S. 104; Möller von Schubert, Kirchengesch. I, S. 276; Meißel, Liturgik I, S. 173). Jedenfalls hat sie darin Recht, daß, sobald die erbauende Betrachtung über das christliche Passah sich erging, der Gedanke von der Erlösung hervortrat und daß dieser Gedanke je länger desto kräftiger in den Vordergrund rückte (vgl. z. B. die Zeitkriege des Athanasius unten S. 740). Allein diese richtige Erkenntnis giebt uns doch keine Antwort auf die Frage, ob die Passahfeier dem Tod und der Auferstehung oder nur dem Tode allein oder welchen Ereignissen aus der heiligen Geschichte sonst sie galt. Wie mir scheint, hat nun Zeis im wesentlichen das Richtige gesehen. Sicher richtig ist, daß etwa seit dem 1. Jahrhundert das Wort *πάσχα* Todes- und Auferstehungsfeier bezeichnet; was man in dem Passah genannten Fest begeht, sind beide Ereignisse, aber die Auferstehung steht im Vordergrund, sie giebt dem Feste den Charakter eines Freudenfestes, sie macht das Fest zu einem Fest der Erlösung. Richtig ist auch dies, daß sich im 2. und 3. Jahrhundert, aber in abgelegeneren Kirchengebieten auch noch später, ziemlich deutlich erkennen läßt, daß Passah eigentlich ein selbstständiges Fest war, an das sich zwar in der Regel die Feier der Auferstehung unmittelbar angeschlossen, aber dessen Charakter nicht trübte, indem es Charakter an Tod, Leiden und Grabruhe Jesu, bez. sein Weilen im Totenreich behielt. Man kann deutlich diese Entwicklung in der Großkirche verfolgen. Abgesehen davon, daß, wie gesagt, die ältere Auffassung noch ziemlich lange sich behauptete, so zeigen die folgenden nun im einzelnen beweisen.

Die Entwicklung verrät sich schon in der sprachlichen Form, die man in verschiedenen Zeiten dem Worte *πάσχα* gegeben hat. Man leitete es nämlich ab von *πάσχω* ab — ein Beweis, daß der Gedanke des Leidens und dementsprechend der Passion im Vordergrund standen. So thut es Tertullian (adv. Jud. 17, de bapt. 10), Irenäus (adv. haer. IV, 23, ed. Stieren I, 588), Zalsmann (adv. inst. IV, 20 CSEL 19, 384), während schon Gregor von Nazianz, dem das Fest durchaus den Charakter der Auferstehungs- und Erlösungsfreude tragt, auf diese Ableitung als auf einen Irrthum der

Vergangenheit herabsieht (serm. 45, 10 MSG 36, 636f.). Ebenso bekämpft Augustin (ep. 55, 1 MSL 33, 205) diese vulgäre Ableitung mit Entschiedenheit. Gregor überlegt das Wort *πάσχα* mit *διάβασις* (a. a. O. 636; vgl. auch Athanasius, Festbriefe, deutsch von Larfow S. 63; 84; 148; vgl. Lagarde, *Onomastica sacra* p. 61, 22; 70, 70; 197, 17; 204, 24), während es Erigenes mit *διαβατήρια*, d. i. eigentlich Opfer für den glücklichen Übergang über die Grenze, wiedergibt; hier aber ist das Wort vom Übergang selbst gebraucht (so auch bei Euseb, *περὶ τῆς τοῦ πάσχα εὐοχής*, bei Mai, *Patr. nova biblioth.* IV, 209f.; Gregor von Nazianz ep. 120 MSG 37, 213 u. a.). Die späteren Lateiner übersetzen *πάσχα* meist mit *transitus*, so z. B. Augustin ep. 55, 1 MSL 33, 205; Ambrosius *sermo* 31, 4 MSL 17, 691, der aber auch noch die Bedeutung *passio* kennt (*sermo* 35, 1 MSL 17, 695). Was jene Deutung empfahl, war einmal der Gedanke, daß Christus durch die Auferstehung vom Tode zum Leben hinübergegangen war, sodann daß dieser Übergang sich bei den Christen in der österlichen Taufe vollzog und sich im Christenleben immer wieder vollziehen sollte. Hier tritt also, bei dem Begriffs 15 des Passah der Gedanke an die Erlösung stark hervor, ein Beweis, daß das Passahfest jetzt vorwiegend das Auferstehungsfest geworden ist.

Das älteste Zeugnis, um festzustellen, was man unter *πάσχα* verstand und was man an diesem Feste feierte, bietet uns Euseb (*hist. eccl.* V, 23f.) in dem Bericht über den Passahstreit. Diese Stelle jagt uns, daß die Kleinasiaten am 14. Nisan 20 Passah feierten, aber die Frage ist, ob sie dabei wirklich Tod und Auferstehung des Herrn feierten. Die Gegner der Kleinasiaten faßten offenbar das Fastenbrechen am Tage, wo man das Passah feierte, als eine Feier der Auferstehung auf. Dafür spricht auch die Notiz aus dem Briefe des Bischofs Polykrates an Viktor von Rom, die Euseb e. 24, 2 mitteilt: *ἡμεῖς οὖν ἀποραδιοόρητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, μὴτε προσυ-* 25 *θέντες μὴτε ἀραιούμενοι*. Dieser letztere Zusatz (*μὴτε προσ. μὴτε ἀρ.*) ist jedenfalls nicht bloße christlicherische Phrase, sondern wendet sich wohl gegen einen gegnerischen Vorwurf, der etwa so lauten mochte: Ihr Kleinasiaten setzt zum Passahtag etwas hinzu, nämlich die Auferstehungsfeier, und ihr verkürzt den Tag, nämlich um die schuldigen Fasten. Ferner spricht dafür die Angabe, daß Irenäus an Viktor geschrieben habe, *δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυ-* 30 *ριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον* (e. 24, 11). Das also hat den Römern so erbittert, daß die Kleinasiaten Tod und Auferstehungsfeier an einem Tage abhielten und damit dem Sonntag nicht die ihm gebührende Ehre zu teil werden ließen. Nun zeigt aber die Stelle *hist. eccl.* V, 23, 2, in der Euseb wohl sicher aus den Akten citiert, daß man damals in der Großkirche scharf voneinander die Feier 35 des Tages *τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ κυρίου* und *τὸ πάσχα* schied; denn die Wendung „*τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστευῶν ἐπιλήσεις*“ zeigt deutlich, daß Fasten und Passah ebenso zusammengehörten, wie Nichtfasten und Auferstehungsfest. Über den Sprachgebrauch von *πάσχα* in der Großkirche um 200 sind wir also damit genügend unterrichtet: feiert man *πάσχα*, so feiert man fastend nur Leiden und Tod des Herrn, 40 nicht seine Auferstehung. Ob freilich die Kleinasiaten ihr Fastenbrechen an ihrem Passahstage, am 14. Nisan, als Auferstehungsfeier meinten, läßt sich nicht ausmachen (anders Preuschen, o. S. 727, 4 ff.; gegen die Berufung Preuschens auf die Berechnung der Zeit zwischen Tod und Auferstehung Jesu in e. 21 der Didaskalie vgl. Achelis in *Thl. N. X*, 2 S. 353 f. u. 375 f.; auch Harnack, *Thl. IX*, 2 S. 40f.). Aus den Auszügen aus dem Verteidigungsbrief 45 Polykarp's, die uns Euseb giebt, geht darüber nichts hervor. Hier verteidigt jener nur die Wahl des Tages, des 11. Nisan als Passahfesttages, und behauptet, daß sie ihn der Überlieferung gemäß halten. Da sie offenbar sich streng an die jüdische Sitte hielten, so liegt es nahe anzunehmen, daß sie entsprechend dem jüdischen Passahmahl die Eucharistie (vielleicht noch in der Form einer wirklichen Mahlzeit) am Abend des Passahtages feierten 50 (so auch Schürer in *JhTh* 40, S. 198; 224; 253), ohne damit schon eine Auferstehungsfeier zu verbinden: am Morgen war das Passahmahl, Christus, geschlachtet, am Abend wurde es in der Eucharistie genossen; damit war die jüdische Sitte ins Christliche umgesetzt. Auch Appollinaris (bei Dindorf, *Chron. Pasch.* p. 13 f.), der mit Recht von Preuschen auf die Seite der Quartodezimaner gestellt wird (s. oben S. 730, 5 ff.), redet nur von Tod, Kreuzigung, 55 Begräbnis, aber nicht von Auferstehung, was kaum auf die Rechnung der Verkürzung des Citats zu setzen ist. Wurde doch in Syrien noch zur Zeit des Chrysostomus am Karfreitag auf den Friedhöfen die Eucharistie gefeiert zur Erinnerung an Christi Todesfahrt, nicht als Feier der Auferstehung (Chrysost. *hom. de coemet. et de cruce* MSG 19, 393 ff.). Außerdem dürfen wir aus einem topisch erhaltenen gnostischen Evangelienfragment schließen, daß in gnostischen Kreisen zur Passah- d. h. Todesfeier Jesu die Feier des 60



„Gedächtniſſes Jeſu“, d. h. das Liebesmahl gehörte (vgl. v. Soden, *Die Liturgie* I, S. 39). Ferner verweiſe ich auf eine Beſtimmung im Teſtamentum domini Chriſti, wo wird nach der koptyſch-arabiſchen Verſion I. II. 11 ſtehmend: „Am Freitag (am Karfreitag) ſoll der Prieſter am Abend (ad vespereſ) Brot und Wein ſchenken“ (I. II. 11). Das Geheimnis des Paſſah zu erfüllen ad typum, d. h. im Paſſah (paschae); ebenſo ſoll es als am Sabbat geſchehen. Unter dem imperium paschae iſt gemeint, daß durch dieſen Brauch das in der Schrift liegende Geheimnis, das darin enthaltene Typiſche zur Eriſtanz kommen ſoll. Worten: dem jüdiſchen Paſſahmahl entſprechend ſoll das chriſtliche Paſſahmahl. Ein weiteres Beiſpiel einer ſelbſten chriſtlichen Paſſahfeier ſieht man in der Feier des Abendmahls, die uns auch Apbraates in ſeiner 12. Schrift, *Die Unterweiſung vom Paſſah*“ (deuſch aus dem Syriſchen von Beut in M III, 69, und 4 [1888], S. 179 ff.; die Homilien des Apbraates gehören in die Jahre 330–340). Von einer Auferſtehungſfeier am chriſtlichen Paſſah weiß ſeiner nichts, aber er kommt gehört ihm das heilige Abendmahl (S. 193). Mit Recht ſagt Beut: „Hier bei Apbraat ſteht in der Paſſahfeier die Feier der Auferſtehung noch vollſtändig“ (S. 179 Anm. 1) und: „Hier bei Apbraat bildet die Abendmahlsfeier einen Hauptbeſtandteil der Paſſahfeier“ (S. 183 Anm.). Das Paſſahfeſt gilt der Kreuzigung, dem Leiden und der Gestrübe oder dem „Unter den Toten ſein“ des Herrn: „Wir gedenken der Kreuzigung und der Schmach unſeres Erlösers“ (S. 189). Das alles drängte ſich aber zuſammen am den Freitag (und den folgenden Sabbat), den 15. Niſan, den Todestag des Herrn. „Das Paſſah der Juden iſt der 11. Niſan, ſeine Nacht und ſein Tag. Und unſer Tag des großen Leidens iſt der Freitag, der 15. Niſan, ſeine Nacht und ſein Tag“ (S. 189). „Sie (die Juden) entkamen an dem Paſſahfeſt aus der Knechtſchaft Pharaos; und wir wurden am Tage der Kreuzigung von dem Dienſte Satans erloſt“ (S. 189 f.). „Wenn man nach der Zahl der Monatstage den Tag der Kreuzigung, und an dem unſer Erlöſer ſitt [alſo Apbraates denkt bei dem Leiden immer nur an das Kreuzesleiden und unter den Toten war, ſeine Nacht und ſeinen Tag beſtimmen will, ſo iſt es der 15. [Niſan], von der ſechſten Stunde am Freitag, bis der Sonntag anbricht“ (S. 191). In dieſen Sätzen iſt mit aller Deutlichkeit ausgeſprochen, was die chriſtlichen Chriſten, wenn ſie Paſſah hielten, feierten. Sie feierten Paſſah im Gegenteil zu den Juden nicht am 14., ſondern am 15. Niſan, und zwar eine Woche lang. Der Hauptſtag in allemal der Freitag. Das Paſſah ſchließt alſo keineswegs immer mit einem Sonntag, dem Auferſtehungstage ab, ein Zeichen, daß es auf die Auferſtehung gar nicht ankam. Daß es ſich bei dieſem chriſtlichen Paſſah um eine Fortſetzung des jüdiſchen Paſſah handelt, kann ſchon nach den angeführten Stellen nicht zweifelhaft ſein. Das Paſſah des alten Iſrael war nur ein „Geheimnis“, ein Vorbild, Typus des echten Paſſah, das die Chriſten feiern (vgl. S. 185, 187, 191). Denn das wahre Paſſahlamm iſt Chriſtus. „Unſer Erlöſer aß mit ſeinen Jüngern in der gewöhnlichen Nacht des 11. Niſan das Paſſah und verwandelte das vorbildliche Paſſah in das wahre Paſſah, indem er ſprach: *Das iſt mein Leib, nehmet, eſſet u. ſ. w.*“ (S. 188). In dieſer Paſſahfeier des Herrn mit ſeinen Jüngern hat die chriſtliche Paſſahfeier ihre Grundlage. Wir ſehen alſo auch hier, auf daß darauf kommt es uns hauptſächlich an, und zwar noch im 1. Jahrhundert, eine chriſtliche Paſſahfeier, die von der Auferſtehung gar nichts weiß. Paſſah ſelbſt heißt Tod, Leiden u. ſ. w. feiern. — Bleiben wir im Oſten, ſo reiht ſich jetzt die Didaskalia an, und zwar c. 21 (vgl. H. Abſchis und Kemming: *Die ſyr. Didask. überſetzt und erklärt* 1906, M. IX, X, Heft 2, S. 103 ff.). Schon die Überſchrift: „Über das Paſſah und die Auferſtehung Chriſti, unſeres Heilandes“ zeigt, daß für die herrſchende Anſchauung am Ende des 2. Jahrhunderts keineswegs die Auferſtehung mit fällt ſeine andere Abſicht. Der Traktat S. 106, n. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

das Passah feiert, und eifrig sein, um euer Wachen zu erfüllen, mitten im (Fest) ihrer Ungeäuerten" (Z. 114, 12 und 110, 11; vgl. dazu Abelis, Z. 372 f., der aber irrig unter dem Passah der Christen die Auferstehungsfeier versteht). Auch die apostolischen Konstitutionen, in ihrer Bearbeitung der syrischen Didaskalia im 5. Buch, halten an dieser Anschauung fest, daß *πάσχα* und Auferstehung verschieden sind. Kap. 18 §. B. heißt es: *Ἐν ταῖς ἡμέραις οὗ τοῦ πάσχα ἡστέετε, ἀρχόμενοι ἀπὸ δευτέρου μέζοι τῆς παρασκευῆς καὶ σαββάτου, ἕξ ἡμέρας, . . . ἡμέραι γὰρ εἰσι πέντε, ἀλλ' οὐχ ἑορτῆς*" (vgl. e. 13); dagegen wird e. 19, 4 aufgefördert, das Auferstehungsfeiertag *ἑργαζόμενοι καὶ εὐχαρίστες* zu feiern. — Wenden wir uns mehr nach Westen, so kommt für uns Dionysius von Alexandrien (gest. 264) in Betracht, der über den Osterabbath geschrieben hat (Mouth, Reliquiae sacrae III<sup>2</sup>, p. 223 ff.). Auch ihm ist *πάσχα* Trauerzeit, scharf geschieden vom Auferstehungsfeiertag. Wir gehen zu Origenes weiter. Wichtig ist bei ihm besonders die Stelle contra Celsum VIII, 22. Hier verteidigt Origenes die Christen in ihrer Festzeit: Christen feiern, streng genommen, allezeit die *ἡμέραι τριζαυαί* und die *παρασκευαί*, halten allezeit das *πάσχα* und die *πεντηκοστή*. „Denn wer weiß, daß, als unser Passah Christus geschlachtet ist“ und daß man feiern muß, indem man von dem Fleische des Wortes ist, der kann nicht anders als allezeit das Passah halten, indem er — Passah bedeutet ja Hinübergang (*διαβατήρια*) — immer in seinem Denken, mit jedem Wort und jeder That hinübergeht von den Dingen des Lebens zu Gott und seiner Stadt aufsteht. Wer aber in Wahrheit sagen kann: „wir sind mit Christus auferstanden“ und auch: „er hat uns mit auferweckt und mitversetzt in das himmlische Wesen in Christus“, der lebt immer in den Tagen der Pentekoste“. Aus dieser Stelle hat Steig (Art. Passah, christliches, 2. Aufl., Bd XI, Z. 272) geschlossen, Origenes könne die Feier der Auferstehung, da er die Feier der Pfingstzeit im Gegensatz zum Passah ausführe, nicht zu diesem, sondern er müsse sie zu jener gezogen haben. Ist das richtig? Für Steig' Auffassung spricht nicht nur, was er selbst dafür anführt, sondern auch die positive Charakterisierung, die Origenes dem Passah zu teil werden läßt. Drei Momente sind ihm für dasselbe bemerkenswert: die Opferung, nämlich Christi, der Genuß, nämlich des Fleisches des Wortes und die Bedeutung des Wortes Passah, wobei er offenbar an den Auszug Israels aus Ägypten denkt. Man könnte nun meinen, daß der zweite Punkt: Genuß des Fleisches des Wortes aufs Abendmahl sich beziehe und daß deshalb Origenes, wenn er an das christliche Passah denkt, auch den durch Abendmahlsfeier ausgezeichneten Oster Sonntag mitdenke. Allein bei dem Ausdruck: „essen von dem Fleisch des Wortes“ denkt er nur an das Hören des Wortes, wie aus der Homilie 23, 6 in Numeri (MSG 12, 752) unmißverständlich hervorgeht: „*Judaei carnali sensu comedant carnes agni, nos autem comedamus carnem verbi Dei . . . Hoc quod modo loquimur, carnes sunt verbi Dei . . . Si perfecta loquimur, si robusta, si fortiora, carnes vobis verbi Dei apponimus comedendas*.“ Also wer recht Passah feiert, muß das Wort genießen, die Predigt. An die Feier des Herrenmahles am Oster Sonntag ist nicht gedacht. Die gleiche Betrachtungsweise liegt in der 12. Jeremiahomilie e. 12 (zu Jer 13, 12—17) vor. Auch hier besteht die christliche Feier des Passah im Genuß „des Opferlammes Christi“, „des Fleisches des Wortes“ (Griech. christl. Schriftst., herausg. v. der Preuß. Akad. d. Wiss., Origenes 3, p. 99). Eine andere Jeremiahomilie, die 19. über Jer 20, 1—7 (11), ist selbst eine Passahpredigt (vgl. a. a. O. Z. 169: *ἀλλὰ καὶ Ἰησοῦς ταύτην τὴν ἑορτὴν ἥς τὸ σῆμα ὁλον ποιοῦμεν τὸ πάσχα μέλλον εὐχαρίσαι* und p. 176: *δικαιωθήμεν ἀξίως τῶν ἑορτῶν τῶν ἐπορωρίων καὶ τοῦ πάσχα τοῦ ἐξεί*; vgl. auch die Bemerkung in der 12. Homilie: *ἐγγὺς γὰρ ἐστὶ τὸ πάσχα*, a. a. O. p. 100). Ihr liegt — allerdings ist sie nicht ganz vollständig erhalten, aber das Vorhandene genügt wohl, um das Urteil zu rechtfertigen — jeder Gedanke an die Auferstehung fern, dagegen ist vom Leiden des Herrn, der Anregung des Textes entsprechend, die Rede (vgl. p. 167 f.). Die Worte des Textes: „Du sollstest [in Babel] sterben und dort begraben werden“ (v. 6), werden mit Berufung auf Rö 6, 1 auf die Taufe gedeutet (p. 172). Auch für Origenes ist also das Passahfest ein Fest nicht der Auferstehung, sondern des Todes Christi. — Hier wird es am Plage sein, die sog. *canones Hippolyti* zu Worte kommen zu lassen, die, wenn sie nicht überhaupt nach Ägypten gehören, doch mit diesem Lande in enger Beziehung stehen. In Betracht kommt can. 22, der folgenden Wortlaut hat: „*Hebdomas, qua Judaei pascha agunt, ob omni populo summo cum studio observetur, caveantque imprimis, ut illis diebus ieiuni maneant ab omni cupiditate, ita ut in omni sermone non loquantur cum hilaritate, sed cum tristitia, quia norunt, dominum*

universi impassibilem pro nobis passum esse eo tempore. Cibus autem, qui tempore πάσχα convenit, est panis cum sale et aqua. Si quis morbo affectus est vel ruri vitam agit, ubi christiani non morantur, ut tempore πάσχα laetitiae se permittat ignorans terminum eius, vel si in morbo extremo coactus erat — hi omnes ieiunet post pentecosten et post pascha observent, ut appareat, eorum intentionem non eam fuisse, ut ante pascha et neglecto ieiunio proprium sibi constituerent πάσχα, ponentes tunc pascha aliud ac illud, quod positum est (Abel in III VI, c. 115). — Miedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien 1900, S. 22, 23, geht, daß sich mit dem πάσχα für den Verfasser wieder die leibliche Erinnerung an Christus noch der leiseste Gedanke an festlicher Freude verbindet; πάσχα ist für den Trauerer in der Vorstellung lebt, daß Passah beides sei, eine Zeit der Trauer wie der Freude, oder gar der Freude allein, der kann unmöglich so schreiben, wie der Verfasser des Kanons thatsächlich geschrieben hat (über can. 38 vgl. unten). Dieses Moment in aber auch von Bedeutung für das Alter dieser canones: unmöglich konnte schon im 4. Jahrhundert diesen Kanon zu Papier bringen, denn da war Passah i. unum thatsächlich ein Festenfest geworden. Die gleiche Ueberschau liegt auch dem Kanon der Aegyptischen KÖ zu Grunde (Abel in III VI, c. 115 ff.). Und auch in dem in seinem liturgischen Teil nach Agypten gehörenden Testamentum domini nostri Jesu Christi (ed. Rahmani 1899) tritt noch deutlich, obwohl es in seiner jetzigen Gestalt dem Ende des 5. oder dem Anfang des 6. Jahrhunderts zugehören mag, die alte Auffassung vom Passah hervor. In I. II, c. 12 heißt es: „Paschae solutio (vgl. zu diesem Wort den Ausdruck: ἐπιπάσχει bei Euseb, hist. eccl. V, 23, 1 und 2) fiat media nocte, quae sequitur sabbatum. In pentecoste nemo ieiunet neque genua flectat: sunt enim illi dies dies quietis et laetitiae“ (p. 135); und I. II, c. 18: „Diebus paschae, praesertim ultimis (nempe) feria sexta et sabbato, diu noctuque fiant tot orationes quot cantica“ (p. 139). Das Passahfest geht also am Sabbat vor dem Ostermontag zu Ende und ist deutlich ein Fest der Trauer. — Gehen wir nun nach dem Westen, so ist da für unsere Zwecke ausgiebigste Schriftsteller Tertullian. Bei ihm ist pascha die ganze Passahwoche, in der Fasten gehalten werden, in den Stellen de ieiun. c. 13 und c. 14 (vgl. c. 2; opp. ed. Zehler I, 871, 871, 853), während davon die Pentecoste als Zeit der Freude auf das Schärfste unterschieden wird (de bapt. c. 19; de orat. c. 23; de idol. c. 11; opp. I, 639, 580, 92); so heißt es de ieiun. c. 11 (opp. I, 871): „cur pascha celebramus? . . . cur quinquaginta exinde diebus in omni exultatione decurrimus?“ Mit dem Ausdruck dies paschae ist contra Judaeos c. 10 (opp. II, 731) und de orat. c. 18 (opp. I, 571) der Fastenitag, de bapt. c. 19 (opp. I, 639) der Osterabbat bezeichnet. Der Ausdruck kehrt noch einmal de cor. c. 1 (opp. I, 123) wieder: „die dominica ieiunium nefas ducimus vel de geniculis adorare; eadem immunitate a die paschae in pentecosten usque gaudemus“. Wenn hier nicht auch der Osterabbat, sondern der Ostermontag gemeint ist, so kann dies der Thatsache nicht umfliehen, daß für Tertullian Passah durchaus am Fest des Erntes, der Trauer ist, kein Freudenfest, was sich nur daraus erklärt, daß auch er beim Passah an Tod und Leiden Jesu, nicht an seine Auferstehung denkt. Ein wenig uns endlich Hippolyt zu, von dessen Schrift: περί τοῦ ὁρίου πάσχα wir nur noch Reste haben (Griech. christl. Schriftst., herausg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1897, S. 267—271). Sie lassen sogleich erkennen, daß sich die Schrift auf die Zeit der Trauer, der Hadesfahrt, der Entzweiung des Abendmahls, auch mit der Gedächtnisfeier beschäftigt, nicht aber mit der Auferstehung, die nur eben damit beginnt.

Diese Uebersicht, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, dürfte Urtheil abgeben zu können, daß im 2. und 3. Jahrhundert ganz anders als im 4. das christliche Passah als ein Fest des Todes und des Leidens des Herrn in Trauer begangen und gefeiert wurde, während das Fest der Auferstehung sich erst im 4. Jahrhundert als selbstständig daneben stand und jedenfalls nicht Passah sein konnte. Es scheint, daß aus dieser Thatsache der unwürdige Zusammenhang zwischen dem nach das christliche Passah eine Vertiefung des jüdischen Passahs, der sich nicht dürfte also nicht so gewesen sein, daß man erst das jüdische, Aufstehung und dann erst das christliche Passah die Erinnerung an Tod und Leben veranlaßt, sondern man

feierte zunächst in judenchristlichen Kreisen das jüdische Passah in verchristlichter Weise mit, unbezogen um die Feier der Auferstehung; dieses verchristlichte Passah verbreitete sich in der Großkirche, doch feierte man es so, daß sich ein Sonntag als Auferstehungstag unmittelbar daran angeschlossen. Damit war es sehr nahe gelegt, daß beide Feste zu einem verschmolzen. Wenn das nicht eher geschah, wenn sich, wie wir gesehen haben, im 2. und 3. Jahrhundert beide Feste noch scharf getrennt gegenüberstehen, so erklärt sich dies wohl am besten als Folge der Passahstreitigkeiten, bei denen es sich ja gerade in der Auffassung der Großkirche um eine unberechtigte Zusammenlegung von Passah- und Auferstehungsfeier handelte. Aber die Entwicklung war doch nicht aufzuhalten. Im 4. Jahrhundert erscheint fast immer Todesfeier und Auferstehungsfeier zu einem verschmolzen, zusammengehalten durch den Begriff der Erlösung, der sich immer kräftiger hervordrängte und in dem sich die Gedanken über Tod, Höllensfahrt und Auferstehung zusammenfanden. Trotz der Fasten wurden auch die Tage vor dem Auferstehungssonntag als Freudentage bezeichnet; es ist ein einziges großes Freudenfest, das man begeht. Und so mußte es kommen, daß man auch dem alten Sinn von *πάσχα* verließ und mit diesem Worte nicht nur die Tage vor dem Osterfest, sondern diesen selbst mit bezeichnete. Seit dieser Zeit gewinnt das Osterfest unbedingt an Ansehen. Man wendet darauf die vollklingendsten Prädikate an, was vorher in dieser Weise nicht der Fall war. Man brauchte Formeln wie: *ἡ ἁγία ἑορτὴ τοῦ σωτηριώδους πάσχα* (Kenz. v. Antiochien a. 341 can. I Bruns I, 80; Vaubert Z. 43) oder *solemnissimi paschales dies* (Kenz. v. Marthago III a. 397 can. 5 Bruns I, 123; Vaubert Z. 163), oder *ἡ τοῦ σωτηρίου πάσχα ἑορτὴ* (Euseb hist. eccl. V, 23, 1). Es wird üblich, den Osterfesttag als „heilig“, als „groß“ (*μεγάλη*) zu bezeichnen; die ganze Woche wird ebenso genannt. Gregor von Nazianz nennt Ostern einmal in seiner blühenden Sprache *ἡ βασιλικὴ τῶν ἡμερῶν ἡμέρα* (MSG 35, 1017). Es ist, als ob auf einmal das Osterfest mit neuen Augen angesehen würde, als ob alle Pulse der Andacht und der Freude schlugen, wenn man von Ostern spricht. Man kann sich vielleicht den starken Umschwung in der Stimmung nicht besser vergegenwärtigen, als wenn man den oben citierten Kanon aus den Kanones des Hippolyt oder das 21. Kapitel der syrischen Didaskalia und auch nur einen der Festbriefe des Athanasius nacheinander liest. In diesen (aus dem Syrischen überf. von Larow, 1852, wonach im folgenden citiert ist; latein. MSG 26, 1360 ff.) — es lohnt sich, sie hier etwas näher ins Auge zu fassen — ist Passah durchaus ein Freudenfest. „Lasset nun auch uns, meine Brüder! Ostern feiern, indem wir nichts, was Kummer und Trauer angeht, feiern, . . . sondern das thun, was nur zur Fröhllichkeit und Freude der Seele gereicht. . . Nicht Tage der Trauer oder des Kammers veranlassen wir, wie man die des [jüdischen] Passahfestes verkündigt, sondern erfüllt von Freude und Wonne feiern wir Ostern“ (Z. 124; vgl. außerdem Z. 64, 69, 77, 78, 90, 91 f., 97, 112, 123, 125 f., 127, 133 f., 149, 152). Die Juden feiern Tage der Trauer (Z. 90, 125), nicht die rechtgläubigen Christen. Was sie feiern, ist eigentlich der Herr selbst; mehrfach heißt es: „Dem Herrn feiern wir Ostern“ (z. B. Z. 90, 112 f.) oder „den Herrn feiern wir, ihn, der sich geopfert hat in den Tagen des Osterfestes, der den Tod vernichtet hat, der den Teufel zu Schanden machen wird“ (Z. 134); ja es heißt sogar: „Der Herr ist das Fest“ (z. B. Z. 135). Gewiß gedenkt man seiner Leiden, seiner Selbstaufopferung (die Stelle 1 Ko 5, 7 wird häufig citiert: Z. 38, 69, 71, 87, 97, 112, 126, 134, 135, 142), seines Todes (z. B. Z. 88, 95: „an den Tagen des Osterfestes, wo das Andenken an den Tod unsers Erlösers gefeiert wird“; Z. 134, 152), — der Gedanke an die Grabesruhe bzw. die Höllensfahrt ist, soviel ich sehe, bei Athanasius ganz verschwunden; dagegen anderwärts wird von der Hadesfahrt und der dabei erfolgten Befreiung der Gläubigen, der Zerbrechung der Todesesseln und Höllenbänden noch reichlich Gebrauch gemacht. Hier im Hades hat eigentlich die Todesüberwindung durch Christus stattgefunden — daneben steht natürlich die Auferstehung. Tod und Auferstehung haben erlösende Bedeutung, und so ist das Fest ein Fest der Erlösung (z. B. Z. 84 f., 87, 92), es ist „ein Heilstag“ (Z. 88), es wird das „große und erlösende Fest“ (Z. 60), das „erlösende Osterfest“ genannt (Z. 104, 129); Freude und lauter Jubel ist des Festes Grundton. Man sieht: Gedächtnis des Todes und Gedächtnis der Auferstehung sind zu einem verwachsen, aber die Grundstimmung geht vom Osterfesttag, dem Auferstehungstag aus, der das Osterfest im eigentlichen Sinne (Z. 139, 150), oder der „heilig“ (Z. 63, 79, 85, 91, 103 f., 126), oder der „große“ Sonntag (Z. 76, 134) genannt wird. — Es mögen hier noch einige Belegstellen für den veränderten Sprachgebrauch angeführt sein. So nennt Konstantin in seinem Brief an die nicänische Synode (bei Euseb, vita Constantini III, 18 MSG 20, 1073 und 1077; Griech.

chriftl. Schriftst., herausg. v. d. Breitf. Mad. d. 25. VIII 1881. S. 1. den Paschabtag sowohl Tag des heiligsten Leidens des Herrn, als auch dem wir die Öffnung der Unsterblichkeit verdanken. Der Paschabtag ist Paschah die Woche vor dem Osterfesttag: *παροῦσι τὸν ἑορτὴν τοῦ πάσχα, τὸν ἑορτὴν τὴν ἑπομένην τῆς ἑορτῆς ἀποστόλων ἐν τῇ διατάξει, ἀπὸ δευτέρου ἀπὸ βίου* (ca. 17 und 3); aber auch der Auferstehungstag heißt *παροῦσι τὸν πάσχα* (expos. fidei c. 22). In der Paschabderzeit wird sich gegen die Anwendung des Namens Paschah auch auf den Widerstand erheben habe: *τὸν δὲ . . . ὁὗν ἐορτάζοντες καὶ ἐν τῇ ἐορτῇ τοῦ θεοῦ ἐκζητοῦντες ἐπιστήσαντες, διὸν τῇ ἐορτῇ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀνάστασως Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἑορτὴν πάσχα προσηγορεύοντες* (ca. 1. p. 124, 12 ff.). Der Brauch wird aber mit der Bedeutung des hebräischen *pascha* (pascha) verteidigt: es bedeute *darstellung, erhebung, erlösung*. Denn durch Taten und Auferstehung des Herrn habe die menschliche Natur empfangen *darstellung* und *erhebung* und *erlösung* τοῦ ἔχοντος τὸ ζωόντος τοῦ θανάτου, αὐτοῦ τὸν θάνατον καὶ τοῦ ἔχοντος καὶ τῆς γένεσος (a. a. S. p. 125, 1 ff.). Darum nenne die Kirche mit Recht nicht allein das Leiden des Herrn, sondern auch seine Auferstehung *pascha* (a. a. S. p. 124, 21 f.; 127, 14 ff.; 129, 10 ff.). Schon diese Zeugnisse beweisen, daß dieser Sprachgebrauch nicht ausschließlich abendländisch gewesen ist (Menschel a. a. S. 2. 171). Auch von einem altkirchlichen Sprachgebrauch, wonach ein *πάσχα σαραβόσιον* und ein *πάσχα ἀναστάσιμον* voneinander unterschieden werden seien, kann nach Schurers Nachweis (352b 4b, S. 276), daß diese Unterscheidung erst im 17. Jahrhundert aufsteht und wahrscheinlich zuerst von Vossius (de vitii sermonis et glossæ latino-barbaris, 1645) gebraucht werden ist, nicht die Rede mehr sein. Es war nur ein laterer Schritt in dieser Entwicklung, daß der Name *πάσχα* nur für den Osterfesttag selbst angewendet wurde — ein Sprachgebrauch, der allmählich ganz zur Herrschaft gekommen ist. So nennt z. B. Basiliius (hom. 13: exhort. ad sanct. baptismum MSG 31, 121) den Paschabtag *μνημόσυνον τῆς ἀναστάσεως*, und Gregor von Nazianz gebraucht in seiner Osterpredigt das Wort *πάσχα* anstandslos für das Auferstehungsfest (MSG 36, 621, 625), und in seinem Hymnus auf Christus *ἐν τῷ πάσχα* bezieht er die Auferstehung: *Σήμερον ἐκ νεκρῶν Χριστὸς μέγας, ὁὗν ἐνέστη, ἔζησεν, καὶ θάνατον κέρτοον ἀποσέδωκε* (MSG 37, 1328). So ist in den Konzilskanones des 1. Jahrhunderts *pascha* oder *pascha*, bezw. *paschalis* dies wohl ausnahmslos der Auferstehungstag, der Osterfesttag (vgl. z. B. Konzil von Arles a. 314 can. 1, Bruns II, S. 197; Laubert S. 26; 3. Konzil von Karthago a. 397 can. 1 und can. 11, Bruns I, S. 123 und 129; Laubert S. 162 und 169; 1. Konzil von Toledo a. 400 can. 20, Bruns I, S. 207; Laubert S. 181). Ja jetzt heißen die acht Tage nach Ostern dies *paschales* (*peregrinatio Silviae* c. 39 in CSEL 39, p. 91).

Jener Umwandlung in der Auffassung des christlichen Paschah, von der oben die Rede war, und der sich natürlich lange während des 3. Jahrhunderts vorbereitet hat, können wir diesen Prozeß vielleicht genau verfolgen, wenn wir die zahlreichen Schritte nach befragen, die im 3. Jahrhundert über die Paschabfrage geschrieben werden sind. Fast zeitlich ungefähr zusammen mit den Versuchen, in die Osterberechnungsordnung zu bringen. Wie verschieden der Ostertermin hergeleitet wurde, mag man aus dem Artikel „Kalendarium“ ersehen. Schon im Jahre 314 versuchte die Synode von Arles (Bruns II, S. 197; Laubert S. 26) eine einheitliche Osterfeier durchzuführen, indem sie in ihrem 1. Kanone bestimmte, daß Ostern an einem Tage, d. h. Wochentage, und in einem Monat (und die et uno tempore) in der ganzen Welt gefeiert werden solle, und zwar in dem römischen Bisthof „nach seiner Gewohnheit“ durch ein Hundstreiben (ca. 1. p. 124, 12 ff.). Allein dieser Beschluß änderte an der Lage der Sache nichts. Es war es notwendig, daß die Angelegenheit durch Reichsräte verhandelt werden sollte, und daß die Hauptfragen, die die Synode von Nicäa befaßte, vor der Hand zu einer Lösung kommen. Nähere s. im vorstehenden Art. S. 733, 1 ff.). Man beschloß hier, es „von dem Sonntag zu feiern. Damit war die ganze innere Situation verstanden: Der Sonntag, der als Osterfesttag zu feiern das Paschah am 11. Nisan als Todestag des Herrn, der aber am 12. Nisan, d. h. am 13. April, recht energisch mit allem jüdischen Brauche brechen sollte, machte das Paschah am 14. Nisan, den Sonntag nach dem 11. Nisan, zum Paschah, der von nun an als Osterfesttag zu feiern folgend. Man sieht also, daß jener Umwandlung auf dem Gebiete des Paschah, der Osterfesttag, maner beruht, bezw. gegen die Juden; denn es will beachtet sein, daß z. B. Athanasius in

seinen Zeitbrütern häufig gegen die Passahfeier der Juden polemisiert. So giebt man dem christlichen Passah den Charakter der Freude, indem man den Gedanken der Erlösung, der nie in Verbindung mit dem Passah gekehrt hatte, in außerordentlicher Weise betonte und heraus hob. Damit hängt es auch zusammen, daß der Karfreitag, der ja in den ab-  
 gelegeneren östlichen Kirchen besonders erst gefeiert wurde, in der Großkirche an Bedeu-  
 tung verlor.

3. Die gottesdienstlichen Feiern und Sitten. — Im Nachstehenden werde ich weder die Fastenfrage, noch die Berechnung des Ostertermins besonders verfolgen, da die erstere bereits im Art. „Fasten“ Bd V S. 774, 50 und die letztere im vorhergehenden  
 Artikel genügende Erörterung gefunden hat, bezw. im Art. „Zeitrechnung, kirchliche“  
 berücksichtigt werden wird. Es wird sich empfehlen, zunächst einmal das Wenige zu-  
 sammenzustellen, was wir über die gottesdienstliche Feier des christlichen Passah etwa  
 bis zum Jahre 300 wissen, und zwar, dem Sprachgebrauch folgend, einschließlich der  
 Tage vor Ostern, während vom Jahre 300 ab sich die Darstellung auf den Ostersonntag,  
 bezw. den Osterfestabend und die folgende Osterwoche beschränken wird, da eine Dar-  
 stellung des gottesdienstlichen Lebens der Karwoche einem Artikel: „Woche, die große“,  
 vorbehalten bleiben soll.

a) Die Zeit bis zum Jahre 300. — Was zunächst die Kleinasien betrifft, so können wir aus dem, was uns Euseb meldet, nicht mehr schließen als dies, daß sie am  
 11. Nisan, ihrem Passahabtag, ihr Fasten brachen. Daß dies darin bestand, daß sie die  
 Eucharistie (vielleicht mit Agape) feierten, ist sehr wahrscheinlich (vgl. oben S. 736, 19), aber  
 ob sich noch andere Bräuche daran angeschlossen, wissen wir nicht. — Weit mehr erfahren  
 wir durch die Didaskalie, c. 21. Die wichtigsten Stellen lauten folgendermaßen: „Darum  
 sollt ihr vom zehnten an, das ist der Montag unter den Tagen des Passah, fasten und  
 nur Brot, Salz und Wasser in der neunten Stunde genießen bis zum Donnerstag;  
 Freitag und Sonnabend aber sollt ihr gänzlich fasten und gar nichts genießen. Seid  
 miteinander versammelt, bleibt schlaflos und seid wach die ganze Nacht unter Gebeten  
 und Bitten, unter Verlesung der Propheten, des Evangeliums und der Psalmen, in Furcht  
 und Zittern und eifrigem Leben bis an die dritte Stunde der Nacht, die auf den Sonn-  
 abend folgt, und dann brecht euer Fasten“ (Ausgabe v. Melchis und Fleming, S. 111 f.) . .  
 „Ganz besonders also ziemt sich für euch das Fasten am Freitag und Sonnabend und  
 auch das Aufstehen und Wachen am Sonnabend, und das Verlesen der Schriften und  
 Psalmen, und Gebet und Leben für diejenigen, die gesündigt haben, und die Erwartung  
 und Hoffnung der Auferstehung unseres Herrn Jesu bis zur dritten Stunde in der Nacht,  
 die auf den Sonnabend folgt. Und dann bringt eure Opfergaben dar: und nun esset  
 und seid guter Dinge, freuet euch und seid fröhlich, denn als Unterpfand unserer Aufer-  
 stehung ist Christus auferstanden“ . . . „Fastet also am Freitag, denn an ihm tötete das  
 Volk sich selbst, das unsern Heiland kreuzigte; und wiederum am Sonnabend, denn er  
 ist der Ruhetag unseres Herrn. Dieser Tag ist es nämlich, an dem ganz besonders ge-  
 fastet werden muß, wie auch Moses, jener gottselige Prophet aller dieser (Dinge), befohlen  
 hat“ (S. 112) . . . „Darum sollt auch ihr um sie (die Juden) trauern am Sabbath des  
 Passah, bis zur dritten Stunde der kommenden Nacht, und dann, an (dem Tage) der  
 Auferstehung Christi: freut euch und seid überwegen guter Dinge und brechet euer Fasten  
 und den Gewinn eures sechstägigen Fastens bringet Gott dem Herrn dar. Ihr, die ihr  
 weltlichen Besitz im Überfluß habt, helfet den Armen und Bedürftigen und erquicket sie  
 sorgsam, daß der Lohn eures Fastens in Empfang genommen werde“ (S. 114). Aus  
 diesen Vorschriften geht hervor, 1. daß das Fasten vom Montag bis zu der auf  
 Sonnabend folgenden Nacht, und zwar bis zur dritten Stunde dauert; die Tage von  
 Montag bis Donnerstag sind weniger streng zu halten, da an ihnen Brot, Salz und  
 Wasser, und zwar zur neunten Stunde genossen werden durfte. 2. Besonders strenge  
 Fasttage waren Freitag und Sonnabend, an denen überhaupt nichts genossen werden soll.  
 Am Freitag ist zu fasten als dem Todestag, am Sonnabend als dem Ruhetag des Herrn.  
 Der Sonnabend ist noch wichtiger als Fasttag als der Freitag. 3. Während dieser ganzen  
 Zeit findet kein besonderer Gottesdienst, keine Eucharistie statt. 4. In feierlicher Weise  
 wird die Vigilie des Osterfestabends gefeiert: die ganze Gemeinde versammelt sich, der  
 Gottesdienst besteht in Gebet und zwar in ängstlichem, eifrigem Leben, besonders für  
 die ungläubigen Juden; sodann in reichlicher Schriftverlesung, wobei besonders die Pro-  
 pheten, die Evangelien und die Psalmen berücksichtigt werden; endlich soll die Erwartung  
 der Auferstehung lebendig gehalten werden, wie, wird nicht gesagt. Vom Gesang ist nicht  
 die Rede; aber vielleicht darf man aus S. 105, 12 die Lobgesänge ergänzen. 5. Zur dritten

Nachmittage wird das Fasten gebrochen, demnächst kommt die Fastenzeit zu Ende und offenbar in einer gemeinsamen frohlichen Mahlzeit, einer „epiphaniastischen“ (Epiphania) und den Reichen reichlich „verquitt“ werden, ein Ausdruck, der sich auch in den ersten Festbriefen des Athanasius (mit zwei Ausnahmen) wiederfindet. Die Fastenzeit wird jedenfalls die Feier des Herrenmahls verbunden (vgl. Athanasius, *op. cit.* 1907, 1908), auch er nimmt eine „epiphaniastische Mahlzeit“ an, eine Endarbeit, die die Fastenzeit (epiphaniastischen Mahlzeit). Die Ersparnisse der sechs Fastentage werden an die Armen und den Armen gegeben. Auffallend ist es, daß von einer Fastenzeit keine Rede ist. Doch wäre es vereinfacht, daraus Schlüsse zu ziehen. Die Nachrichten über die Feier des Passah und Tierischen aus jener Zeit sind spärlich. Aus Tertullian erfahren wir, daß zu seiner Zeit die Vigilia am Ostermontag in Gebrauch war (ad uxorem II, 1 opp. I, 689: quis denique solemnibus Paschae adnoctantem securus sustinebit? Das Wort *vigilia* für nachtlichen Gedenken steht bei Tertullian de orat. 29 opp. I, 581). Ebenso war um 200 die Tierbräute in Rom Sitte: man pflegte dort bis zum ersten Hahnenkrei zu wachen (Tertullian von Alexander bei Routh, *Reliquiae sacrae* III<sup>2</sup>, p. 221; vgl. auch Hieronymus in Mat. 25, 6 MSB, 26, 184f.). Es galt dies als apostolische Verehrung. Ferner ist aus Enchiridion (hist. eccl. V, 23, 2) zu entnehmen, daß die Gegner der Kleinasiaten es als unchristliche Sitte kennen, daß am Ostermontag „το τῆς ἑξ ἡμέρας ἀναστάσεως ἐπισημαίνοντες τὸν χρόνον μυστήριον“. Unter diesem *μυστήριον* verstehen Weigel (Passahfeier, Z. 197) Hilgenfeld (Passahfeier, Z. 288 Anm.), Zschürer (3Bd II, 197), Ziegler (Abr. in der 2. Aufl. S. 273) das Abendmahl, während Preußner (eben Z. 227, 2ff.) die Tierbräute überhaupt darunter verstehen will, unter Hinweis auf die Tiergottesdienste in Jerusalem, deren Kenntnis wir der Pilgerin Silvia verdanken. Allein man wird schwerlich entscheiden können, ob unter jenem Auferstehungsmysterium nur das Abendmahl oder auch noch sonstige gottesdienstliche Bräute zu verstehen sind (wäre dies letztere der Fall, so würde wohl eher *μυστήρια*, wie tatsächlich bei Epiphanius, haec. 50, 1 zu lesen sein). Jedenfalls kennen die Gegner der Kleinasiaten einen solchen Gottesdienst am Ostermontag, Einzelheiten darüber erfahren wir aber leider nicht.

b) Die Zeit nach dem Jahre 300. - Nach der Sitte der Westkirche begann die eigentliche Sterszeit mit der Stervigilie am Sonnabend Abend (vgl. den Art. „Vigilien“). Der Charakter dieser Feier, die, so viel wir sehen, ganz allgemein und im wesentlichen überall gleich war, ist schon ganz der der Kreuze, obwohl man während der selben noch fastete. Mit gespannter Erwartung sah man dem Hinfertigungsmomente entgegen; die Stimmung war um so erregter, als man des Glaubens war, der Herr werde in dieser Nacht einst seine Wiederkunft halten (Cactanz, div. inst. VII, 19: „noct quae a nobis propter adventum regis ac dei nostri pervigilis celebratur: cuius noctis duplex ratio est, quod in ea et vitam tum recipit, cum passus est, et postea regnum orbis terrae recepturus est“ CSEL XIX, 645; Hieronymus, in Mat. 25, 6 MSL 26, 181f.). Es war die feierlichste Vigilie des Jahres. Augustin nennt sie mater omnium sanctorum vigiliarum (serm. 219 MSL 38, 1088). Die Kirchen waren festlich erleuchtet (z. B. Gregor v. Nazianz orat. 19 (18), c. 28 MSG 35, 1017). Ja aus Konstantinopel wissen wir, daß sogar die Stadt in dieser Nacht illuminiert wurde. Säulen von Wachs wurden allenthalben angestrichet, Kadeln und Lampen verbrachten Licht. (Euseb, vita Constant. IV, 22 MSG 20, 1169). Dem Gebet in dieser hellbrannten Nacht traute man besondere Wirkung zu (Gregor v. Nazianz, orat. 19 (18), c. 28 MSG 35, 1020). Kein Wunder, daß auch die Heiden diese Nacht wachend verbrachten (Augustin, serm. 219 MSL 38, 1088). Der Gottesdienst bestand wohl überall in Eucharistie, Gesang, Hymnengefang, Gebeten und an vielen Orten auch in Predigt. Allgemein war die Sterszeit in dieser Stervigilie die Katechumenen getauft wurden. Auch in Trier wird berichtet, daß Alphraates eine andere Zeit für die Taufe üblich war, nämlich die Nacht vor dem Fest des Abbraates folgendermaßen begründet: „Israel wurde in Meer taucht, und das Volk des Passah, am Tage der Erlösung; und unser Erlöser wird in der Nacht der Erlösung, in der Passahnacht, welches die Verbedeutung ist der Taufe.“ (S. 192 f.). Wie man in dieser Nacht taufte, so wehte man auch in dieser Tauffahrt (vgl. darüber Art. „Taufe“). Ihren Abschluß fand die Vigilie in einer Gebetsstunde (monition). Die lokale Sitte war im einzelnen über sehr mannigfaltig. In Trier wurde darüber für den Osten nur wenige Nachrichten. Nur über Severus von Antiochia ist unterrichtet. Dort begannen, wie wir aus dem Berichte der Pseudo-Zyklus kennen, die Vigilien schon am Sonnabend Nachmittag 3 Uhr (peregr. Sylviae c. 3 CSEL IX, 200).

und wurden in der *ecclesia maior*, in der Martyriumskirche, gehalten. Silvia sagt, daß sie genau so verließen, wie in ihrer Heimat. Aber leider sagt sie uns nicht, wie dieser ihr heimlicher Brauch gewesen ist. Nur das hebt sie hervor, was die Sitte in Jerusalem Eigentümliches hat, und dies ist, daß die neugebauten Kinder, sobald sie aus dem

5 Taufbrunnen kommen, unter Führung des Bischofs zur Auferstehungskirche ziehen, wo ein Hymnus gesungen und vom Bischof über ihnen ein Gebet gesprochen wird, worauf man sich zur Martyriumskirche begibt, wo die ganze Gemeinde ihre Vigilien gehalten hat. Daß in einigen palästinensischen Kirchen um 440 in der Vigilie auch die Apokalypse des

10 Beirus gelesen werden sei (Sozomenos, hist. eccl. VII, 19 MSG 67, 1477), wie Zahn (Gesch. des Kanons I, 1 S. 111 und II, 2, 813) annimmt, scheint mir nicht zutreffend zu sein, da *παροαζωρί* immer der Karfreitag ist. — In den apostolischen Konstitutionen haben wir im 5. Buch (c. 19) Vorschriften über die Feier der Osternacht, die sich be-

15 kanntlich auf Didask. c. 21 stützen. Danach soll sich die Gemeinde versammeln zu gemeinsamem Wachen vom Abend bis zum Hahnenstreich, zu gemeinsamem Gebet und zur

20 Schriftlesung: Gesetz, Propheten und Psalmen sollen gelesen werden, offenbar Stellen, die auf die Auferstehung gedeutet wurden. — Aus Chrysostomus ersehen wir, daß die Passionsgeschichte Mt 27 gelesen wurde (vgl. MSG 58, 770). Für Alexandrien bezeugt Dionysius die Ostervigilie (*Month, reliquiae sacrae* III<sup>2</sup>, S. 223 ff.). Daß dabei gepredigt wurde, sagt uns Hieronymus (*de viris illust.* 76 MSL 23, 686). Hier

25 möchte ich den Anfang des 38. Kanons der *canones Hippolyti* einfügen, der mir sehr verdächtig und als ein späterer Zusatz erscheint (vgl. auch Abelis, II VI, 4, S. 136). Er lautet: „Die Nacht der Auferstehung unseres Herrn soll streng beobachtet werden, so daß niemand bis zum Morgen schläft. Ihr sollt euren Körper mit Wasser waschen, beher

30 rzt ihr das Passah begehrt; und die ganze Gemeinde soll ein Licht haben: denn in dieser Stunde machte der Erlöser die ganze Schöpfung frei, und es diene ihm alles, was im Himmel und was auf Erden ist, weil er von den Toten auferstand und zum Himmel aufstieg und sich zur Rechten Gottes setzte und kommen wird in der Herrlichkeit des Vaters mit seinen Engeln und einem jeden nach seinen Werken, die er gethan, vergelten wird, den Guten zur Auferstehung des Lebens, denen, die Böses gethan haben, zur Auf-

35 erhebung des Gerichts, wie geschrieben steht“ (Miedel, Kirchenrechtsquellen, S. 224). An dieser Stelle ist folgendes beachtenswert: 1. das Gebot des Zichwachens, offenbar ein Brauch, der sich aus der Sitte, in der Ostervigilie zu taufen, erklärt: es soll gewissermaßen dadurch an die Taufe und ihre Bedeutung von neuem erinnert werden; 2. ist hier ein „Licht“ erwähnt; ist das etwas der Osterkerze Entsprechendes? 3. ist bemerkens-

40 wert, wie hier von der Wiederkunft Christi die Rede ist: hat der Verfasser die Vorstellung, daß Christus in der Osternacht wiederkommen wird? oder reht er diese Gedankengruppe gewissermaßen nur mechanisch an an das „und sich zur Rechten Gottes setzte“? Die ausführlichste Schilderung einer Ostervigilie im 11ten verdanken wir dem *Testamentum Jesu Christi* (ed. Rahmani). In Betracht kommen besonders I, II, c. 8; 12;

45 18; 19; 20. Danach gewinnen wir von dieser nächtlichen Feier folgendes Bild: Die Vigilie begann am Abend und schloß um Mitternacht (c. 8 u. 12 p. 127 u. 135); die Feier bestand in Gebeten, Gesängen und Schriftverlesungen, wahrscheinlich wurde auch eine Predigt gehalten (c. 18 p. 139). Der Bischof nimmt an diesem Gottesdienst nicht teil, weil er die Taufe zu verrichten hat; aber er sorgt dafür, daß dem Volke bekannt

50 gegeben wird, daß niemand vor der Abendmahlsfeier etwas esse (c. 20 p. 141); bis zur Mitternacht muß strenges Fasten beobachtet werden, auch die Kranken und Elenden müssen sich diesem Gebote fügen (c. 19 p. 141); wer nicht krank dabeim liegt, nimmt an diesem Gottesdienst teil. Doch müssen ärgerliche Dinge während desselben vorgekommen sein, denn die Diakonen, unterstützt von den Lektoren und Subdiakonen, halten strenge Aufsicht, daß

55 sich nicht unwürdliche Buben unter das Weibervolk mischen (c. 19 p. 139). Während die Gemeinde so wachend bis zur Mitternacht zubringt, findet vom Abend an unter dem Bischof in der Taufkapelle die Taufe der Katechumenen statt, und zwar nach nur einer Lektion, wie der Verfasser mit Nachdruck hervorhebt. Nach ihrer Taufe nehmen die Neophyten am Gottesdienst der Gemeinde teil, in dem sie zunächst eine *Oblatio* dar-

60 bringen, ein Brot, das der Diakon in Empfang nimmt und dem Bischof zuträgt, der es segnet (c. 10 p. 131; vgl. c. 8 p. 127). Um Mitternacht — denn zu dieser Stunde ist der Herr auferstanden — wird das Fasten gebrochen, d. h. es wird die Eucharistie gefeiert, an der alle außer den Katechumenen teilnehmen. Den abwesenden kranken Gemeindegliedern trägt der Diakon die heiligen Elemente zu (c. 20 p. 141); ist's

65 ein Presbyter, der nicht hat teilnehmen können, so bringt sie ihm ein anderer Presbyter



(e. 20 p. 113); iſt's eine Frau, ſo leiſtet ihr eine Diak. (e. 20 p. 113). Vor der euchariftiſchen Feier werden die Katedranten (e. 20 p. 113) getauft) unter Handauflegung entlaſſen (e. 20 p. 113). In der Euchariftie ein geſegnetes Brot, eine Cula, die (e. 20 p. 113) Gläubigen ſoll ſich nach dem Genuß des Abendmahls erheben. Die Weiber mit ihren Männern, die jungen Männer (e. 20 p. 141). Dabei ſetzen ſie ſich zum Mahle, bei dem nur die Männer dürfen (e. 19 p. 111). Das Gotteshaus bleibt einmüthig bis ebenſo bis zum frühen Morgen die heiligen Weiber, die Katedranten, die Katerinnen und die Neugekauften; ſie halten ihre Katedranten im Gotteshaus (e. 19 p. 111). Es verheim Beadnung, das die Katedranten Vigilie und der Taufgottesdienſt voneinander getrennt gehalten werden.

Reichlicher als für den Osten fließen uns die Quellen für die Litteratur der Katakomben allein sie gehören alle einer späteren Zeit an. Charakteristisch ist bei den Katakomben, die in dieser Nacht gehalten wird, auf die jenen so bemerkenswerthem Einfluß geworden ist.

Wie die Ostervigilie in der gallikanischen Kirche etwa seit dem 10. J. h. vertieft, können wir uns ohne Mühe aus dem Missale Gothicum (MSL 72, p. 20 ff.), aus dem Missale Gallicanum vetus (ebenda, p. 363 ff.), aus dem Sacramentarium Gallicanum (ebenda, p. 197 ff.) und aus dem Lectionarium von Zurich (ebenda, p. 194 ff.) rekonstruieren. Danach begann die Feier mit der Vesper um 6 Uhr und zerfiel in vier Hauptteile: 1. die Vesper mit der Kerzenweihe; 2. die eigentliche Vigilie, bestehend in Schriftvorlesungen, Gesängen und Gebeten; 3. der Taufakt mit Wassersegnung und Konfirmation; 4. die Messe. Daß ursprünglich Vesper und Vigilie übereinander waren, verraten noch deutlich die Gebete, bez. die Prästationen. So heißt es im Missale Gothicum (p. 270) die Vesper mit einer Stelle, die die Worte enthält: „sollemnia dei consummationis et noctis inchoationis celebrantes“, und die abendliche Vigilie beginnt ebenda mit den Worten: „Exspectatum, fratres carissimi, et desideratum nobis Paschae diem adepti, gratias agamus“ etc.; demnach Missale Gallicanum (p. 365), wo die Ansprache (praefatio) der Vigilie lautet: „Inter prima celebranda sanctae Paschae sollemnia votorum contestatione et gratiarum actione sumamus exordium“ (vgl. auch p. 197). Die Kerzenweihe in der Vesper beginnt mit einer Präfation d. h. Ansprache, in der die Gemeinde mit einem auf die abendliche Stunde und ihr Gebetsopfer aufgerufen wird, Gott zu bitten, der er ihr die Sünde vergebe und ihr die bevorstehenden Feiern segne. Das wichtigste Stück ist der Hymnus Exsultet iam angelica turba, der fälschlich auf Augustin zurückgeführt wird. Dieser Hymnus wurde im Mittelalter, wenigstens in Italien, häufig mit Pergamentrollen kunstvoll geschrieben und mit Miniaturen versehen, die, dem Text folgend, ihn illustrierten. So wurde der Ober der Engel, die Erde im binnlichen Glanz der Kirche, der ministeriende Diakon, Christus als Sieger in die Hölle hinabsteigend, die Dämonen niederstoßend, der Auferstandene die Geretteten aus dem Limbus der Toten hinaufziehend, der Osterfisch von Engeln getront und angebetet, der Petrus in der Mitte dem Stuhle seiner Herrlichkeit, das Lamm umgeben von den Symbolen der vier Evangelisten dargestellt (über Miniaturen für Marianstag überhaup. vgl. Oskar Trilling, Die Hölle, zur Gesch. u. Kunstgesch. des Missale Rom. [1896], S. 58–65, 204–211, 241–243). Zwei Gebete leiten dann zum zweiten Akt, zur eigentlichen Vigilie über. So ist es so, daß zwölf alttestamentliche Lektionen abwechseln mit kurzen Anknüpfungen, praefationes und darauffolgenden kurzen Gebeten. In der Auswahl der Lektionen steht die Rücksicht auf die Taufe. „Es ist der Gang, den Gott mit dem Taufkandidaten hat, der hier noch einmal den Täuflingen als Herleitung abgemalt werden muß“, wie Sie gehört haben, teils in historischer Erzählung, teils in Beschreibung der Taufe, wie Sie führt wird“ (Wiegand, Die Stellung des apostol. Erbes, I, 10). Die ersten beiden ersten Lektionen sind durch eine Zude in der 2. Lesung (Gen 1, 1–5) und die dritte war Gen 7, 10–8, 21; die vierte Gen 22, 1–19; die fünfte Gen 22, 1–19; die sechste Ex 12, 1–50; die siebente Ex 13, 18–14, 10; die achte Ex 13, 18–14, 10; die neunte Ex 15, 13–21; die achte Vertellung war Ex 27, 1–19; die zehnte war Jos 3 und 1; die elfte Gen c. 1 mit dem 2. Teil des 1. Kapitels; die zwölfte Gen c. 2 f.; die zwölfte Da 3, 1–10, daran schloß sich dann die 13. Lektion, die aus dem griechischen Da 3, 61–90. Die Lektionen sind jeweils mit Gebeten und Gebete, ebenfalls je zwölf an Zahl, nehmen auf die Lektionen Bezug.

lesungen keine Rücksicht, nur die letzten, bez. die letzte Prästation und Gebet gedenken der Taufflinge; sonst wird für allerlei, ähnlich wie im großen Kirchengebet, gebetet. Im Missale Gothicum 3. B. haben die Gebete, nachdem ein Eingangsgebet im allgemeinen Gottes Beistand herabgerufen hat, folgende Gegenstände: pro exulibus; pro sacerdotibus; pro virginibus; pro eleemosynas facientibus; pro peregrinantibus; pro infirmis; pro poenitentibus; pro unitate; pro pace regum; pro spiritibus pausantium; pro catechumenis. In demselben Typus sind die Gebete in den anderen beiden Messbüchern gehalten, nur daß die Ordnung und dieser und jener Gegenstand anders ist. Ob bei dieser Vigilienfeier Hymnen gesungen worden sind, geht aus unseren Quellen nicht hervor, doch ist es anzunehmen. Der dritte Akt, die Taufhandlung, kann hier nicht zur Darstellung kommen (vgl. darüber den A. „Taufe“). Über die sich anschließende, die Feier beendende Messe ist etwas besonders nicht zu sagen, außer daß die Lektionen für dieselbe, Mt 6, 3–12 und Mt 28 (MSL 72, 196), die Beziehung auf Taufe und Auferstehung deutlich verbinden. — Weit reicher ist die Vigilie in der mozarabischen Liturgie ausgestattet (MSL 85, p. 136–178). Trotz römischen Einflusses schaut die Verwandtschaft mit der gallikanischen Form noch deutlich durch. Auch hier geht der eigentlichen Vigilie (vgl. p. 115: „Exspectati temporis, dilectissimi fratres, festa solemnitas et annum per secula sacrae resurrectionis arcanum votivae noctis advenit“) die in der Vesper vollzogene Kerzenweihe voraus; auch hier besteht die Vigilie selbst in langen Schriftverlesungen und dazwischentretenden Gebeten und Gesängen; auch hier findet sich die Taufwasserweihe und die Taufe und endlich die Messe. Allein die die Verschiedenheiten sind nicht unwesentlich. So steht am Anfang der Vigilie eine Segnung des „neuen Feuers“. In der finsternen Sakristei, in die kein Lichtstrahl hineinfallen darf, wird dem Bischof petra et esca et excussorium ignis gebracht, also alles, was nötig ist, um Feuer zu schlagen. Der Bischof thut dies und entzündet einen Zunder, womit man wieder ein Wachslicht anzündet und damit wieder eine Lampe, die der Diakon hält, der nachher die Lampenweihe und damit die Weihe des neuen Feuers vornimmt. Daß sowohl diese als auch die darauf folgende Kerzenweihe im Anfang des 7. Jahrhunderts in Gefahr war, zu verschwinden, geht aus dem 9. Kanon der 1. Synode von Toledo a. 633 hervor (Bruni I, 225). Danach ist die Sitte nicht mehr allgemein in Spanien, und sie droht in Abgang zu kommen, weil man sich über den Sinn der Feier nicht klar ist. Es heißt, die Sitte sei per multarum loca terrarum regionesque Hispaniae verbreitet, sie soll aber propter unitatem pacis in den gallikanischen Kirchen festgehalten werden (conservetur): jeder werde sich den Vorschriften der Väter unterwerfen. Über den Sinn der Feier, die als einheitlich gedacht ist, sagt der Kanon: „propter gloriosum noctis ipsius sacramentum solemniter haec benedicimus, ut sacrae resurrectionis Christi mysterium, quod tempore huius votivae noctis advenit (Worte aus der Liturgie MSL 85, 115), in benedictione sanctificati luminis suscipiamus.“ Daß in der That schon im 4. Jahrhundert diese gottesdienstlichen Sitten in Spanien heimisch waren, beweisen zwei Gedichte des Aurelius Prudentius (geb. 318): versus de novo lumine paschalis sabbathi (oder auch: ad incensum cerei Paschalis) und: ad accensionem caerei paschalis hymnus (oder auch: in vigilia paschae ad consecrationem ignis hymnus), worin sich übrigens auch Reminiscenzen aus der Liturgie finden (Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied I [1861], S. 30 und 32). Die Weihe der Lampe und der Kerze vollziehen zwei Diakonen, die hierzu besonders vom Bischof oder Priester gesegnet werden, denn sie müssen die Segensgebete entweder selbst komponieren oder wenigstens auswendig gelernt haben und frei sprechen. Bei der benedictio cerei fehlt der Hymnus: Exsultet iam angelica turba, nur das zweite Stück (aequum et iustum etc.) wird gebetet. An diese Lichterweihe schließt sich die eigentliche Vigilie an. Auch sie beginnt mit einer Ansprache an die Gemeinde und besteht im wesentlichen aus Lektionen und daran sich anschließenden Gebeten. Lektionen sind nur zehn; jedoch bietet das Lektionar von Toledo deren zwölf (Aneed. Mareds. ed. Morin I, 171–201), was jedenfalls das ältere ist. Sie decken sich zum Teil mit denen der gallikanischen Liturgie. Die daran sich anschließenden Gebete stehen in keinem Zusammenhang mit den verlesenen Schriftstellen, sondern gelten etwa denselben Gegenständen, wie in jener Liturgie. Den dritten Akt bildet die Taufwasserweihe: in Prozession unter Gesang der Vitanei zieht der gesamte Klerus zum Taufbecken und vollzieht hier die Weihe; sind Kinder da, so werden sie getauft. Die Prozession geht in die Kirche zurück, wo nun die Messe beginnt; die Lektionen dabei sind die der gallikanischen Liturgie. Nach Schluß der Messe werden ad

vesperas noch die laudes schmeinen und einsagen: *benedictio agni in illaria Paschae*. Es handelt sich um die *creaturam agni*, nicht um ein Lamm aus Noe's Kasten, wie man lange weithin dachte. Jenes Lamm wurde geopfert. Man beachte ferner die *Missa* des Meßis und auf I Ma 7, 9 (Vulg.), vgl. in gleicher Weise S. 80. — *ordo Romanus* M. 1. 572; *ordo Romanus* bei Hieronymus, de divinis eoel. caten. c. 6; M. 1. 572; *ordo Romanus* e. 54; Vals. Strabo, de reb. eoel. c. 18; val. Syn. eoel. VI, 262. — Wir wenden uns endlich Rom zu. Die *Stervigilie* schon für die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts. Sie wird aber, wie in den meisten Kirchen des Orients, nur in der Form der Taufe und der Taufe mit folgender Messe vorhanden haben. Jedenfalls ist die Taufe mit Kerzen, bez. der Heiter- oder Sammenweibe, wie wir sie in Ostarien im 2. Jahrh. in Rom ursprünglich unbekannt. In Oberitalien war sie häufig verbreitet, auch in Afrika, wie aus einigen von Augustin in laude quadam coel. c. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. bat sich die Sitte erst seit der Mitte des 6. Jahrhunderts eingebürgert. Demnach ist die *papstliche Stervigilie*, den Duchesne, origines etc., p. 161. mittelt. Zur Ravenna ist sie durch eine Notiz in einem Briefe Gregors d. Gr. an Bischof Marinianus von Ravenna (vom Februar d. J. 601) bezeugt (IX, ep. 33; in MG epist. II, Gregorii I. registr. ep. t. II [1899], ep. 21 p. 281 ff.). Wir erfahren aus dieser Stelle auch, daß in Ravenna nicht die Diakonen, sondern die Priester, bez. der Bischöfe selbst die Kerzen weibe vernahmen; die betreffenden Gebete waren je lang, daß sie nicht ohne Anwesenheit vorzutragen waren. Wir besitzen unter den opuscula des Eusebius acht 521 zwei Weibgebete über die Merze (Nr. 8 u. 9 CSEL VI, p. 115 u. 119), die er vermutlich als Bischof von Bavia (seit 511, s. d. H. Nr. V, 391) verfaßt hat. Wir dürfen wohl annehmen, — und damit fällt ein erklärendes Licht auf die eben erwähnte Bestimmung des Papstes Greger, — daß, wie in Spanien die Diakonen, so in Oberitalien vielmehr die Bischöfe diese Gebete selbst einwarfen, und zwar mündlich in recitierter Form. Ein weit älteres Zeugnis für die Sitte in Oberitalien, bzw. in Piacenza enthält ein dem Hieronymus zugeschriebener Brief aus dem Jahre 384 an Praetorius, Titlen in einer genannten Stadt, der den Verfasser um Abfassung eines praeconium paschale über die Osterkerze gebeten hatte (MSL 30, p. 182). Aus dem Brief geht hervor, daß in Piacenza der Diakon die Kerzenweibe vorzunehmen hatte, und zwar mit einem selbst verfaßten Gebet. Für Neapel ist uns die Sitte im 8. Jahrhundert bezeugt (Gesta episc. Neap. in MG Script. reg. Langob. et Ital. saec. VI IX, p. 126). Im Sacramentarium Gelasianum (ed. Wilson p. 791) ist die Kerzenweibe der benedictio super incensum bereits vorangestellt, und daß sie nicht mehrmündlich, wie in Gallien zu Rom angehört und mit dieser an die Vigilie angeschlossen worden ist, sehen wir an der Bezeichnung am Anfang des Weibgebers selbst: „in hac sacratissima noctis vigilia de domibus tuis cereum tuae supplicitor offerimus maiestati“. Man sieht, daß dieses Weibgebet unmittelbar als Akt der Vigilie gedacht, in sie erst einsetzt in der Liturgie. Handlung beginnt damit, daß unter Vorsitz des Meles der Kirche, der die Taufe begleitet an den Altar begibt; vor demselben sprechen sie das Agnus Dei. Dann tritt der Archidiacon vor den Altar, rindet mit einer der Anreden des Psalms, nachdem er über sie das Kreuzzeichen gemacht hat und spricht: „Deus mundi conditor etc.“, das einen eigenthümlichen Ausdruck des Glaubens enthält. Der Jungfrau verglichen wird. Der hymnus Exultet etc. folgt. Dann die Segnung des Weibbrauchs, bez. einzelner Weibräuer. Der Archidiacon steht sich der Priester von seinem Sitz erhebt, die diaphane Reize Nr. XLIII. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. elf Lectionen, umrahmt von Gebeten. Die Lectionen sind ganz verschieden, ganz verschieden; als Gesänge sind eingelegt der Gloria (Nr. XLIV. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. Weinberg (Nr. 5), der Zeilen des Meles (Nr. 6). Der Gloria (Nr. 7). Der Gloria (Nr. 8). Der Gloria (Nr. 9). Der Gloria (Nr. 10). Der Gloria (Nr. 11). Der Gloria (Nr. 12). Der Gloria (Nr. 13). Der Gloria (Nr. 14). Der Gloria (Nr. 15). Der Gloria (Nr. 16). Der Gloria (Nr. 17). Der Gloria (Nr. 18). Der Gloria (Nr. 19). Der Gloria (Nr. 20). Der Gloria (Nr. 21). Der Gloria (Nr. 22). Der Gloria (Nr. 23). Der Gloria (Nr. 24). Der Gloria (Nr. 25). Der Gloria (Nr. 26). Der Gloria (Nr. 27). Der Gloria (Nr. 28). Der Gloria (Nr. 29). Der Gloria (Nr. 30). Der Gloria (Nr. 31). Der Gloria (Nr. 32). Der Gloria (Nr. 33). Der Gloria (Nr. 34). Der Gloria (Nr. 35). Der Gloria (Nr. 36). Der Gloria (Nr. 37). Der Gloria (Nr. 38). Der Gloria (Nr. 39). Der Gloria (Nr. 40). Der Gloria (Nr. 41). Der Gloria (Nr. 42). Der Gloria (Nr. 43). Der Gloria (Nr. 44). Der Gloria (Nr. 45). Der Gloria (Nr. 46). Der Gloria (Nr. 47). Der Gloria (Nr. 48). Der Gloria (Nr. 49). Der Gloria (Nr. 50). Der Gloria (Nr. 51). Der Gloria (Nr. 52). Der Gloria (Nr. 53). Der Gloria (Nr. 54). Der Gloria (Nr. 55). Der Gloria (Nr. 56). Der Gloria (Nr. 57). Der Gloria (Nr. 58). Der Gloria (Nr. 59). Der Gloria (Nr. 60). Der Gloria (Nr. 61). Der Gloria (Nr. 62). Der Gloria (Nr. 63). Der Gloria (Nr. 64). Der Gloria (Nr. 65). Der Gloria (Nr. 66). Der Gloria (Nr. 67). Der Gloria (Nr. 68). Der Gloria (Nr. 69). Der Gloria (Nr. 70). Der Gloria (Nr. 71). Der Gloria (Nr. 72). Der Gloria (Nr. 73). Der Gloria (Nr. 74). Der Gloria (Nr. 75). Der Gloria (Nr. 76). Der Gloria (Nr. 77). Der Gloria (Nr. 78). Der Gloria (Nr. 79). Der Gloria (Nr. 80). Der Gloria (Nr. 81). Der Gloria (Nr. 82). Der Gloria (Nr. 83). Der Gloria (Nr. 84). Der Gloria (Nr. 85). Der Gloria (Nr. 86). Der Gloria (Nr. 87). Der Gloria (Nr. 88). Der Gloria (Nr. 89). Der Gloria (Nr. 90). Der Gloria (Nr. 91). Der Gloria (Nr. 92). Der Gloria (Nr. 93). Der Gloria (Nr. 94). Der Gloria (Nr. 95). Der Gloria (Nr. 96). Der Gloria (Nr. 97). Der Gloria (Nr. 98). Der Gloria (Nr. 99). Der Gloria (Nr. 100).

geungen, das nur am Ostersfest gebräuchlich war (vgl. M. „Liturgische Formeln“ Bd XI S. 549, 551). Dagegen fehlen Antreitus, Offertorium, die Antiphone, die *communio* heist, und natürlich das Agnus Dei. — Nun hat sich aber diese Vigilienfeier um manden merkwürdigen Brauch bereichert. Zunächst sei die Weihe des neuen Feuers erwähnt. Wir haben von ihr schon bei der mozarabischen Ostervigilie gehört. Die alten gallischen Liturgien wissen nichts von ihr. Wohl aber berichten über diesen eigenthümlichen Gebrauch Amalarius (*de ordine antiphon.* c. 11 MSL 105, 1292f.) und Alkuin (*de divin. offic.* 16. 17 MSL 101, 1205). Etwa seit dem Jahre 600 sei er in der iränklichen Kirche aufgekomen und zwar am Gründonnerstag: „*faciunt exenti ignem de lapide in loco foris basilicam ... ita ut ex eo possit candela accendi.*“ Auch Bonifatius weiß davon. Er berichtet nämlich darüber in einem leider verlorenen Brief an Paps Zacharias (711–752). Aus der Antwort des letzteren (MSL 89, 951) können wir entnehmen, daß man in Deutschland zu Ostern einen den „*ignis paschalis*“ betreffenden kultischen Brauch hatte; man gewonn das Feuer nicht durch Feuerstein, sondern durch Brenngläser („*de crystallis autem, ut asseruisti, nullam habemus traditionem*“; schon die Griechen benutzten Gläser zur Entzündung des delphischen Feuers vgl. Pauly, *Real Encycl. d. klass. Alterthumswissensch.* VI [1852], S. 2503). Daß bei diesem *ignis paschalis* an die noch heute da und dort in Deutschland im Volksbrauch lebendigen „Osterfeuer“ zu denken sei, wie Steitz (M. S. 282) will, ist sehr wenig wahrscheinlich. Denn aus der Briefstelle des Papstes Zacharias geht deutlich hervor, daß es sich nicht nur um einen Volksbrauch außerhalb der Kirchenmauern handelt, sondern um eine kultische Sitte. Sodann werden diese „Osterfeuer“ gar nicht am Ostersonnabend, sondern am Abend des ersten oder dritten Ostersfestes angezündet (s. Grimm-Meyer, *Deutsche Mythologie* 4 [1875], I, S. 511f.). Außerdem wollen diese Osterfeuer die Dämonen scheuchen, ein Gedanke, der dem neuen Feuer ganz fern liegt. Duchesne (a. a. T. p. 240) glaubt unter Hinweis auf die Legende des hl. Patricius den Ursprung dieser Sitte in Irland suchen zu können: dort sei wenigstens seit dem 6. Jahrhundert die Sitte nachweisbar, am Ostersonnabend große Feuer anzuzünden. Er kombiniert diese Thatsache mit der Briefnotiz des Zacharias und meint, man habe diese Feuer mit „Linsengläsern“ (*lenticilles*) angezündet. Mit den Missionaren des 8. Jahrhunderts sei diese Sitte auf den Continent verpflanzt worden. Allein dagegen ist geltend zu machen, daß Missionare schwerlich solche Sitten zu verpflanzen willens oder im stande sind, und dann, daß ein Anstecken solcher Feuer mittelst Linsengläser, also mit Brenngläsern, den hellen Sonnenschein voraussetzt, am Abend konnten daher die Gläser wohl nichts nützen. Vielmehr handelt es sich bei der von Bonifatius vorgeschundenen Sitte um ein „neues Feuer“, das in der Vigilienfeier, die damals schon am zeitigen Nachmittag begann, mittelst „Kristalle“ entzündet wurde. Sodann zeigt uns die Briefstelle auch, daß man in Rom damals einen anderen ähnlichen Brauch hatte. Man goß nämlich am Gründonnerstag in der Basilika im Lateran während der Konsekration des hl. Eles auf drei Lampen von ziemlicher Größe soviel Öl aus den verschiedenen anderen Lampen der Kirche, als nötig war, sie drei Tage lang, bis zum hl. Sabbath, brennend zu erhalten; sie fanden ihren Platz in einem verbergenden Winkel der Kirche. Von diesen Lampen wurde am hl. Sabbath durch einen Priester das „Feuer“ „erneut“ (*renovabitur*) — offenbar Ausdrücke aus dem Schreiben des Bonifatius —, indem man es zur Beleuchtung bei der Taufe benutzte. Dieser Brauch ist insofern anders, als der sonst bekannte Brauch des neuen Feuers, als von einer Weihe des Feuers oder der Lichte nicht die Rede ist, auch insofern, als es sich eigentlich um ein „neues Feuer“ gar nicht handelt, sondern im Gegentheil um einen Brauch, durch den, nachdem am Gründonnerstag alle Lichte ausgelöscht waren, das alte hl. Licht über diese lichtlose Zeit hinweg fortgepflanzt werden sollte. Durch andere Zeugnisse ist uns diese römische Sitte nicht überliefert. Aber die von Spanien her bekannte Sitte des neuen Feuers drang auch in die römische Liturgie ein. In der sogen. Homilie Leos IV. (a. 847) heist es nach der Recension im Codex Laicensis und der editio Labbei: „*In sabbato paschae extincto veteri novus ignis benedicatur*“ und die ed. Labbei fügt sogar noch hinzu: „*et per populum dividatur et aqua benedicta similiter*“ (Manfi, *conc.* XIV, 895f.). Auch der *ordo Romanus* scheint die Sitte zu kennen (Hittorpius a. a. T. p. 76). Heute wird, während in der Kirche die Horen gesungen werden, vor der Kirche aus dem Stein Feuer geschlagen, um damit Kohlen in Brand zu setzen, und darauf folgt die Weihe des neuen Feuers durch ein Gebet, worin Christus der Erstgeborene genannt wird, durch welchen Gott sein hellleuchtendes Feuer den Gläubigen geschenkt hat. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Sitte des „neuen Feuers“ die Fortsetzung eines heidnischen Brauches ist: am 1. März (dem alten

Die auf die Vigilie folgende Osterfeier wurde auf volle acht Tage ausgedehnt; die den ausgesprochenen Charakter der Freude trugen. Man feierte eben zu Etern nicht nur die Auferstehung Jesu, sondern den Anfang des Jahres, das Frühlingseich, das Jahr der Welterschöpfung. Darin setzen sich z. T. vorchristliche Andeutungen fort. So sagt v. d. Ambrosius in seiner Predigt de mysterio Paschae c. 2: „Est enim Pascha vere anni principium, primi mensis exordium, novella germinum reparatio ac tetrae hiemis nocte discussa primi veris restituta iucunditas. Hoc, inequam, tempore visibilium et invisibilium conditor Deus defixo hamo coeli machinam suspendens, idem solis ardore radiavit, splendorem lunae solutio noctis attrahuit etc.“ (MSL 17, 695). Kein Wunder also, daß sein Licht im Jahre am Karfreitag und Freiertag gleichsam kaiserliche Verordnungen (Cod. Theod. I. II. tit. 8. lex s. v. J. 389; Cod. Justin. I. III. tit. 12. lex s. v. J. 392) und kirchliche Dekrete (2. Konzil v. Macon v. 585, can. 2; Quinisext. v. 692 can. 66 Buns II, 219 u. I, 56; Cone. Meldense v. 815, can. 77 Hartm., conc. IV, 1190 haben den Ackerbau, Charakter noch wahren. In diesen Tagen schied man sich Geübte zu ord. z. W. bei Gregor v. Nazianz MSG 37, 213). Die gerichtliche Verhandlung der Sklaven wurden in diesen Tagen statt (Cod. Justin. I. III. tit. 12. lex s.; Cod. Theod. I. II. tit. 8. lex 1). Die Reichen bewiesen durch Spenden und Veranlassungen von öffentlichen Festzeiten ihre Milde gegen die Dürftigen. Aber auch die besogne Leute wand im Testamentum Jesu Christi (ed. Rahmani p. 101) angewiesen, um Unterstützung ihren Armen zu geben, sich zu waschen und so zu beten. Wahrend der 15 Tage vom Palmsonntag bis zum Sonntag nach Ostern ruhten familiäre Gebende neben der Arbeit ruhten von ihrer Arbeit (Eusebius, hom. 30 in Gen. X MSG 1, 363 u. Conc. Quinisext. a. 692 can. 66 Buns I, 56). Die Gaudia waren untergebracht eingestellt. Alle Schauspiele waren untersagt. Die ersten christlichen Spiele veranstaltet und den Juden war es durch weltliche Gerichte verboten, sie anzustellen vom Gründonnerstag bis zum zweiten Feiertag, abgesehen davon, daß sie nicht treten und sich unter Christen zu mischen, weil man ihr Verhalten als eine Beleidigung und Verböhnung empfand (d. Harnack, opusc. 12, 175). Das 2. Konzil v. Macon a. 581, can. 11. Buns II, 219 u. I, 56 hat bestimmt, daß die Sklaven wurden von den christlichen Majoren begnadigt (Cod. Theod. I. II. tit. 8. lex s. v. J. 389; J. 368; lex 7 v. J. 381), eine Zute, die Erwerb hielten, die Sklaven in Freiheit setzten, Gefängnis des Todes durch Christus begründet (Harnack, opusc. 12, 175). In dem weltlichen freuden aller Art ist natürlich in dieser Zeit ein Verbot enthalten.

Im Vordergrund der kirchlichen Feiern stand die Erinnerung an Christus' Leben und Neugeburt. Daher war der Name für eine gaudia oder festum paschale und

octo dies neophytorum (Augustin ep. 55, c. 32 MSL 33, 220) oder hebdomas neophytorum oder einfach Alba (Saer. Gelasian. ed. Wilson p. 91), denn die Neophyten trugen während dieser Tage ihre weißen Gewänder. Erst am Sonntag nach Ostern legten sie sie ab, daher trug dieser Sonntag den Namen *νεφαιζή ἐν λευκοῖς*, dominica in albis, octava infantium, heute noch: weißer Sonntag. Da an diesem Sonntag die Osterfeier schloß, nannten ihn die Griechen auch *ἀντίπαχα* oder *ζαυή νεφαιζή*, die Lateiner octava paschae oder pascha clausum.

Während der Osterwoche fand täglich Messe statt. Die Messe am Ostersonntag wurde besonders feierlich gehalten. So las in Konstantinopel der Bischof ausnahmsweise selbst am ersten Tage *τῆς ἀναστάσεως ἑορτῆς* die Schriftverlesung, und zwar das Evangelium (nach Niceph. Callistus X, 31 vgl. Sozomenos, hist. ecel. VII, 19 MSG 67, 1477). Ebenso predigte nach allgemeiner Sitte an diesem Tage der Bischof. Sozomenos sagt freilich (hist. ecel. VII, 19 MSG 67, 1476), daß in Rom selbst an diesem Tag der Bischof nicht predige, allein es fragt sich, ob er damit Recht hat. Eine Reihe altkirchlicher Osterpredigten finden sich zusammengestellt und ins Deutsche übersetzt bei Augusti a. a. O. S. 240 ff. Nach dem Testamentum Jesu Christi (ed. Rahmani p. 67) wird die „mystagogia“ vor der Darbringung (vgl. p. 59 ff.) verlesen (vgl. dazu die Kanones des Hippolyt can. 29 bei Nidel, Kirchenrechtsquellen S. 220). Der Gottesdienst war reich mit Psalmen ausgestattet. In Mailand z. B. sang man den 118. Psalm (Ambrosius, sermo 35, 9 MSL 17, 697). Jetzt erklang auch das jubelnde Halleluja (vgl. Art. „Liturgische Formeln“ Bd XI S. 550). Noch zweimal fand in den östlichen Kirchen und in Rom Gottesdienst statt: das Stundengebet in verkürzter Form, die Vesper um so länger und feierlicher. Die Neugetauften nahmen an allem teil, in weißen Kleidern und mit brennenden Lichtern, denn auf sie war in allen liturgischen Formen Rücksicht genommen. In der gallikanischen Kirche fanden sogar zwei Messen statt. — Ähnlich wie am Sonntag verlief der Gottesdienst an allen folgenden Tagen. Daß täglich Messe und Predigt war, bezeugt uns Chrysostomus (hom. de resurr. e. 5 MSG 50, 410); die erhaltenen Sakramentarien sagen uns für den Westen, daß wenigstens täglich Messe stattfand. Ebenso wurden besonders feierliche Vespertgottesdienste gehalten. Ein Bild von dem reichen gottesdienstlichen Leben in dieser Woche giebt uns für Jerusalem die Silvia. Sie sagt ausdrücklich, daß im wesentlichen hier die Feier so sei, wie überall, also zunächst wie in ihrer Heimat. Am Abend des Osterfesttags findet Vesper in der Auferstehungskirche statt. Danach begleitet das Volk den Bischof unter Hymnengesang zur Zionskirche. Dort wird nach Gesang und Gebet die Erscheinungsgeschichte Jo 20, 19 ff. gelesen, weil sie an diesem Orte und an diesem Tage geschehen sein soll. An jedem folgenden Tag findet der Gottesdienst in einer anderen Kirche statt. Täglich aber zieht der Bischof post prandium mit dem gesamten Klerus, mit allen getauften Kindern und allen „apostolicae“, Männern und Frauen, und wer sonst aus der Gemeinde sich anschließen will hinauf nach dem Ölberg. Dort singt und betet man, und dann gehts wieder hinab in die Auferstehungskirche zur Vesper (peregrin. Silviae c. 39 CSEL 39, 91 f.).

Im Mittelalter wurde die achttägige Feier des Osterfestes vom Velle selbst beschränkt. Verschiedene Konzile schärften die alte Sitte ein; so das Konzil von Mainz v. J. 813 (can. 36. Mansi, conc. XIV, 63 ff.; Harduin, conc. IV, 1015); das Konzil von Konstanz v. J. 1094 bestimmte für die Dauer des Festes nur die drei ersten Wochentage (Mansi, XX, 497).

Dreus.

**Passah, israelitisch-jüdisches.** — Siehe die Bd VII S. 19, 4 angeführte Literatur und außerdem: S. Bodart, Hierozoicon (London 1663) I, p. 551 s.; J. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus (Leipzig 1705); J. Xyvig, Ostern und Pfingsten (Heidelberg 1837. 8); Währ, Symbolik des mos. Kultus II (1839) S. 613 ff. 627 ff.; Kedslob, Die bibl. Angaben über die Stiftung der Passahfeier 1856; Kurb, Der alttest. Opfertultus 1862, S. 307 ff.; J. Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Isr., 5. Aufl., 1899; Franz Delitzsch, FfW 1880, S. 337 ff.; J. Müller, Art. Versuch über die Entstehung des Pesach-Mazzothfestes, Bonn 1883; W. Nidel, JZ 1900, 319 ff.; derselbe, Mitteil. Untersuchungen I (Leipzig 1902) 52 ff.; H. Schäfer, Das Passah-Mazzoth-Fest, Gütersl. 1900; S. A. Gries, Die Gesetzeschrift des Königs Josia, Leipzig 1903; S. J. Curtiss, Urjemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903. Vgl. die Handbücher der alttest. Archäologie und Theologie und die Art. Passah in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel (Dillmann), Niehm (Delitzsch) u. j. w. Ueber die späteren jüdischen Sagungen sind zu vergleichen: J. H. Hottinger, Juris Hebraeorum leges CCLXI (1655) p. 17 s.; Etho, Lex. rabbin. phil.; J. A. Schröder, Sagungen und Gebräuche des salmudisch-rabbin. Judentums 1851 (wo jedoch die verschiedensten Zeiten

wenig auseinandergehalten sind: Franz Feilich, Der Fährmann, 1855, 31. Thlr. 1855, S. 257 ff.

Eines der drei Hauptfeste des alten Israel (vgl. den H. 12, 16. 17. 18. 23. 34. 35. 43. 44. 49. 50. 56. 58. 59. 60. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877.

Durch die vollständige Darstellung bei P erhält man folgendes Bild der Feier, wobei freilich hinsichtlich einiger Züge fraglich, ob sie nur für die erstmalige Bezeichnung in Ägypten gelten sollten. Im Monat des Auszugs, der um dieses Ereignisses willen als der erste im Jahr soll gezählt werden (Ex 12, 2) hat jeder Hausvater zunächst am 10. Tage ein fehlerfreies, einjähriges, männliches Lamm von Schafen oder Ziegen auszusondern, dann am 11. dasselbe zu schlachten, und zwar „zwischen beiden Abenden“, welche altägyptische Bezeichnung der Stunde den Späteren nicht mehr verständlich war. Die Karaiten und Samaritaner deuteten sie auf die Zeit zwischen Sonnenuntergang und Dunkelheit, Naschi und Kimchi auf den Moment unmittelbar vor und nach Sonnenuntergang, dagegen die Pharisäer nach der späteren Praxis: zwischen 3 Uhr nachmittags und Sonnenuntergang. Das Blut des Tieres wurde in Ägypten an die Pforten und in die Oberschwelle der Haustüre gestrichen, als ein Zeichen für den richtenden Engel, daß er nicht eintrete, sondern schonend vorübergehe. Das Lamm selbst wurde gebraten, nicht gesotten, und mit ungesäuerten Broten und bitteren Kräutern (wildem Fenchel, Endivien u. s. w.) verzehrt. Es durfte daran kein Wein gebrochen und nichts davon aus dem Hause getragen werden oder auf den Morgen übrig bleiben, weshalb Heun-Hin-Balmum sich zur Mahlzeit vereinigte. Das Essen sollte eilig geschehen, mit agnitierten Lenden und beschuften Füßen, den Stab in der Hand, 12, 11, was die Späteren allerdings 11 auf das erste Passabmahl bezogen, während die Samaritaner es bei dem 2. Passabmahl, dem Unerläßliche Vorbedingung für die von allem Bette geforderte Teilnahme an der Mahlzeit war die Beschneidung (12, 13 ff.). Wer aus Keßen oder durch Krankheit 2. Monats die Feier nachholte, welche ganz zu vernachlässigen bei Ex 12, 10, 11 verboten war Nu 9, 9 ff. — Dieses Opfermahl ersetzte das hebräische Fest der ungesäuerten Brote. Es durfte nämlich auch vom 15. — 21. Tag, bei dem die Mahlzeit nichts Gefäuertes gegessen werden. Der erst. 15. und 21. Tag waren Feiertage, an welchen die Arbeit ruhen und die Gemeinde ihren Gottesdienst hatte, Ex 12, 11 ff.; Ex 23, 16. Auch das 16. und 17. Tag durch besondere „Feueropfer“ ausgezeichnet sein, Ex 23, 8; Nu 28, 16.

Traglich ist, ob auch die Darbringung der Erstlingsgarbe von der Gemeinde (Le 23, 10 ff.) zum Ritus des Passah Mazzotheiles geh. oder nicht geh. gehört.

schwerlich das Getreidemaß zu verstehen, als ob etwa zermahlene Körner hätten dargebracht werden sollen, wiewohl schon eine alte Tradition (Josephus, Ant. 3, 10, 5) es so verstand, sondern eine Garbe (Hi 21, 10) wie LXX, Vulg., Syr. überlesen. Diese wurde naturgemäß von der zuerst reisenden Garbe genommen (Jos. Ant. 3, 10, 5; Philo De septenario p. 1192) und in Verbindung mit einem Brand- und Speisopfer dem Herrn dargebracht, so zwar, daß der Priester sie „wok“, wozu vgl. oben S. 393, 3. Erst nach dieser Ceremonie war der Genuß der neuen Ernte erlaubt. Nach manchen Neueren nun hätte dieser Akt mit dem Mazzothfeste überhaupt nichts zu thun. Die Zeitbestimmung Le 23, 11 „am Tag nach dem Sabbath“ beziehe sich einfach auf den ersten Sabbath in der Ernte, wofür man sich auf Dt 16, 9 berufen kann. Man hätte also den Tag unabhängig vom Osterfeste nach dem Stand der Ernte bestimmt und darnach das Wochenfest (Le 23, 15 f.) angesetzt. So die samaritanischen Sabnäer und mit verschiedenen Modifikationen George, Saalschütz, Herzfeld, Merx, Wellhausen, Strack, Schäfer. Allein der Beginn der Ernte variiert in den verschiedenen Gegenden Palästinas um etwa 6 Wochen (Niedel S. 71 f.). Es mußte daher ein bestimmter Termin gelten; auch ist nicht wahrscheinlich, daß das Wochenfest gar nicht mit dem Osterfest kombiniert war; das Gegenteil legt schon Jos 5, 11 nahe. Die jüdische Tradition sieht in jenem „Sabbath“ den 15. Nisan, der ja Ahetag war, verlegt also den Weibeast auf den 16. So LXX, Philo, Josephus im Einklang mit der Praxis, Bähr, Keil u. a. (während Jos 5, 11 auf den 15. führen würde). Allein dafür ist der Ausdruck „am auf den Sabbath folgenden Tag“ gar un-  
 20 deutlich; er könnte ja nach P auch auf den 22. gehen, und der allgemeinere Gebrauch von „Sabbath“ als Ahetag ist überhaupt nicht belegbar (anders ist die Bezeichnung des Versöhnungstages als יוֹם כִּפּוּרִים Le 23, 32; 16, 31). Dazu kommt, daß nach Le 23, 15 f. (vgl. Jos. Ant. 13, 8, 4) das Wochenfest (Pfingsten) immer auf den ersten Tag der  
 25 Woche fallen mußte, ebenso demnach jener Garbentag, während keine Spur darauf deutet, daß man die Begehung des Pessach nach dem Wochenabbat oder gar diesen nach dem Pessach, bezw. dem 1. Nisan gerichtet hätte. Besser stimmt also zum Wortlaut des Gesetzes die Annahme der Boethufäer und Karäer, nach welchen die Garbe nach dem in das Osterfest fallenden Sabbath darzubringen war. So auch Fr. W. Schulz und Dillmann.  
 30 Gestattete man dann nach Jos 5, 11 die Darbringung schon am 15. Nisan, so vermied man, daß sie eventuell erst nach dem Fest am 22. erfolgte. Doch ist gegen diese Deutung der Zeitbestimmung zu sagen, daß der Sabbath bestimmter als der in die Osterwoche fallende bezeichnet sein sollte, zumal da Le 23, 9 ff. nicht eng mit 23, 4—8 verbunden ist. Vielleicht lautete einst die Angabe bestimmter und wurde dann so dehnbar gefaßt, weil  
 35 es nicht möglich war, die Erntlingsgarbe schon in der Mitte des Nisan zu beschaffen, in welchem sie auch nach dem alten Monatsnamen Abib zur Ernte heranreife.

Vergleichen wir nun die Angaben der verschiedenen Gesetzes- und Geschichtsquellen, so sind sie darin einig, daß Pessach- und Mazzothfeier mosaischen Ursprungs seien und das Volk an den Auszug erinnern sollten. Zwar findet sich der Name Pessach nicht im  
 40 B. Hier steht aber Mazzothfest im allgemeinen Sinn für die ganze Osterfeier, so gut wie Ex 31, 18, wo nachher (v. 25) das Pessach bei besonderem Anlaß genannt ist. Die historische Bedeutung, die für das Pessachopfer in JE so gut bezeugt ist wie in P, tritt hinsichtlich der ungeäuerten Brote bei jenem noch stärker hervor als bei diesem, da das Mangeln des Sauerteigs dort auf die Eile des Auszugs zurückgeführt wird (Ex 12, 34. 39),  
 45 während es in P im voraus nach rituellem Kanon gefordert scheint 12, 8. 15—20. Näher an ersteren schließt sich D, welcher die Massen „Elendbrot“ nennt zur Erinnerung an die ängstliche Stimmung beim Auszug (Dt 16, 3). — Ferner stimmen die Quellen darin überein, daß die Feier am centralen Heiligtum Jahdes geschehen soll. Dem schon B Ex 23, 15 und Ex 31, 20 nennen sie als eines der drei Wallfahrtsfeste und schärfen  
 50 ein, daß dabei alle männlichen Glieder des Volks erscheinen sollen, und zwar nicht mit leerer Hand, was auf freiwillige Privatopfer geht wie auch Dt 16, 17 vgl. 10. Dagegen spricht H Le 23, 8. P Nu 28, 19 ff. von Gemeindeopfern, welche die Priester darzubringen haben. Daß darin eine spätere Steigerung des Festaufwandes liege, ist keineswegs ausgemacht, da es sich aus dem Charakter der Quellen B, JE, D erklärt, daß sie  
 5 die priesterlichen Darbringungen nicht nennen. Auch bemerkt Schäfer S. 267 mit Recht, daß schon die ältesten Schriftpropheten das Vorhandensein eines reichausgestatteten Opferdienstes bei den Festen bezeugen, und der Inhalt dieser Bestimmungen auf alte Priestertheorie zurückgehen kann. Dasselbe wird gelten hinsichtlich der Daten des Festes, die nur P mit H genau angiebt, während JE und D bloß den Monat Abib, „Ährenmonat“  
 60 nennen Ex 13, 1; 23, 15; Dt 16, 1. P allein nennt diesen Monat den ersten des



Jahrs, was noch nicht zu dem Schlusse bedurft. Das Fest des Jahresanfangs im Frühling angenommen haben (Walters, *op. cit.* 100) dieselbe Anschauung auch bei B und D darin kund, daß nur das Pessah-Mazzeibfest die erste Stelle einnimmt. Ziel. Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem Exilium vgl. f. Mad. der Wissenschaften zu Berlin 1881, 2. 911 ff. Ziel. Es ist anzulegen, daß dieses Fest wie Pünktchen und Laubhütten alle männlichen Volksgenossen am Tage des Haggidums erscheinen haben, da man nicht an jedem Wohnort das Pessah-Mazzeibfest marisch werden dabei die Festopfer „kleinreich und Minderreich“ nicht gemeint sein kann, daß auch Kinder an die Stelle des Pessah-Mazzeibfestes, sondern die sonstigen Opfer der Festtage inbegriffen sind. Bal. auch 2 Chr 35, 7. D einfach vom Kochen des Lammes redet (16, 7), ist nicht zu einem Widerspruch mit der Vorschrift Ex 12, 8 f., wonach es gebraten, nicht gekaut werden soll, zu stehen. Das allgemeine פסח Dt 16, 7 braucht nicht im Sinn von פסח פסח (Ex 12, 9) genommen zu werden, sondern kann allgemeiner vom Kochen oder Garmachen abhänger. Ziel. Daß auch das Braten פסח פסח, 2 Chr 35, 13) inbegriffen ist. Eine formale Differenz macht sich darin, daß D (16, 8) wie B (Ex 13, 6) nur den 7. Mazzeibtag als Hauptfest festsetzt, während H 2e 23, 7 f. und P Ex 12, 16; Nu 28, 18, 25 den ersten und siebenten Tag als Hauptfesttage auszeichnen. Die Differenz ist aber unbedeutend, da der erste Tag durch das vorübergehende Pessah obnein eine besondere Weihe erhielt. Daß P oder H das Fest zu einem achtägigen verlängert habe, beruht auf unrichtiger Zählung. Abweichende Bestimmungen trifft dagegen der vorbeständig unabhängige Exodus 45, 21 ff. (wo v. 21 der Text nach Nu 28, 16 f. zu berichtigen ist), indem er zwar die Pessahfeier und das Mazzeibfest ganz wie P unterscheidet und auf einander folgen läßt, aber für die Tage der Festwoche anders bemessene Opfer verschreibt, die der Anstalt zu sich und sein Volk darbringen soll.

In den geschichtlichen Büchern sind nur einige Pessahfeste ausdrücklich als solche erwähnt. Und obgleich nicht daran zu zweifeln ist, daß dieses Fest als Hauptfest des Volkes seit Moses Zeit wirklich begangen wurde, haben diese Quellen selber keine, das es nicht immer korrekt nach mosaischer Vorschrift geschah. Als das erste in Kanaan gefeierte Pessah bedeutungsvoll war dasjenige, welches nach Jos 5, 10 unmittelbar auf den Einzug ins Land nach vorausgegangener Beschneidung folgte, und in der Jordanschlucht um Jericho stattfand. Weiterhin werden vor dem Exil nur zwei Pessahfeste als außerordentliche ausdrücklich namhaft gemacht, zunächst dasjenige, das unter Hiskia gefeiert wurde nach 2 Chr 30, wozu B. 26 bemerkt, daß seit Salomos Tagen selbst ein Fest zu Jerusalem nicht sei gefeiert worden. Dieser Vergleich bezieht sich nach dem Zusammenhang vor allem auf die Dauer der Feier und den dabei gemachten Aufwand. Wahrscheinlich die Festfreude nach 30, 23 sogar 11 Tage lang und ließ sich so nur mit dem Fest der Tempelweihe unter Salomo 2 Chr 7, 8 f. vergleichen. Aber 2 Chr 30, 5 sagt auch ausdrücklich, daß die gesetzmäßige Mäßigkeit der Feier bisher gewöhnlich zu nützen übrig gelassen habe. War doch namentlich die Beteiligung des ganzen Israel, von Dan bis Beerseba und die Einheit des Festortes seit Salomos Tod durch die politischen Verhältnisse stark beeinträchtigt worden. Auch bei dieser byzantinischen Feier fehlte ein Teil des Ritus nur annähernd dem Gesetz, sofern der zweite statt des ersten Monats wegen Verspätung der Vorbereitungen gewählt werden mußte (30, 2 f.) und auch nur wenige aus den nördlichen Stämmen teilnahmen (30, 10 f.); die sieben tägige Dauer war eine Unregelmäßigkeit. So erklärt sich, daß derselbe Chronist (II, 36, 18) die Pessahfeier, von welcher er Meldung thut, der im 18. Jahr Ahas gefeiert wurde, merkwürdig macht, eine solche sei seit Samuel nicht mehr gefeiert worden. Ziel. Parallelstelle 2 Kg 23, 21 ff. eine so genau dem Bunde (Ex 12, 1) entsprechende. Auch hier erdient die Erwähnung des Festes, da es die mosaischen Kultusideen, in dessen Aufstehen Josia mit der Wiedergeburt des Pessahfestes Bezug auf den speziellen Ritus des Pessahlammes nach 2 Chr 35, 13 f. hat, daß unter Hiskia die Leviten an Stelle der durch Ahas verbannten Priester traten und die Priester das Blut an den Altar brachten, daß unter Josia dem Exil (Esr 6, 19 ff.) schlachteten sogar die Leviten an die Stelle der Priester. Ziel. Spätere Praxis war noch anders. Siehe darüber unten.

Was läßt sich aus diesen Quellen und Traditionen über die ursprüngliche Grundbedeutung des Festes folgern? Zur Zeit des Exils war das Fest ein

andere, außerhebräische Ableitung zu finden, indem ja jene Deutung auf das Vorüber-  
 schreiten eine Hebraisierung sein könnte. Nidder schlägt dafür das ägyptische *pöseh*, Ernte,  
 vor. Allein abgesehen von der lautlichen Verschiedenheit ist, wie oben gezeigt, gerade die  
 Beziehung zur Ernte hier zweifelhaft. Andere weisen auf das babylonische Verbum *pa-*  
*šahu*, s. beruhigen, s. besänftigen, welches, in transitiver Bedeutung genommen, für einen  
 5 Verschönungsritus gut passen würde. Doch erwartete man dann die hebr. Schreibung  
*פזז*. — Was die Entstehung der Sache anlangt, so sieht Wellhausen in dem Passah  
 ursprünglich nichts anderes als ein Hirtendankfest, wobei man erstgeborene Lämmer opferte.  
 Aus diesem Brauch soll nach ihm auch die Sage von der Tötung der ägyptischen Erst-  
 10 geburt erwachsen sein. Ebenso sei das jedenfalls erst in Kanaan angenommene, vom  
 Passah ganz unabhängige Fest der ungesäuerten Brote eigentlich ein Erntefest, indem man  
 sich beim Anfang der Ernte die Zeit nicht genommen habe, die aus frischer Frucht ge-  
 backenen Brote erst zu säuern. Die historische Beziehung auf den Auszug sei dem Feste  
 erst später beigelegt; bei D sei sie zuerst vollzogen; Ex 13, 1—16 sei deuteronomistisch  
 15 überarbeitet. Diese Erklärung, die vielen Beifall gefunden hat, setzt sich doch gewaltsam  
 über den wirklichen Stand der Quellen hinweg. Daß das Passah ein Erstgeburtsoffer  
 sei, ist nirgends gesagt. Allerdings erscheint die Verordnung der Abgabe der Erstlinge  
 in unmittelbarer Nähe der Anordnung des Passah, sie gehört jedoch nicht zu dieser, son-  
 dern gesellt sich nur zu ihr, weil beide Stiftungen mit dem Auszug und der Tötung der  
 20 ägyptischen Erstgeburt zusammenhängen. Daß das Passahlamm ein Erstlingslamm sei,  
 verlautet nirgends; wohl aber geht das Gegenteil daraus hervor, daß mit den Erstlings-  
 lämmern anders verfahren werden sollte, und zwar schon nach B (Ex 22, 29), dem ältesten  
 Gesetzbuch. Man hat demnach kein Recht, von einer später erfolgten Ablösung des Passah  
 vom Erstgeburtsoffer zu reden. Sodann ist die historische Deutung des Festes schon bei  
 25 J E sehr stark bezeugt und läßt sich nicht durch Verweisung auf Überarbeitung entfernen.  
 Vgl. Mittel, Gesch. d. Hebr. I, 104 f.; Schäfer, S. 136 ff. Dies alles schließt freilich die  
 Möglichkeit nicht aus, daß das mosaische Passahfest ein altes Frühlingsdankfest, wobei  
 Erstlinge der Herde und der Feldfrüchte dargebracht werden mochten, in sich aufgenommen  
 habe. Wird doch ausdrücklich bezeugt, daß die Israeliten um die Zeit des Auszugs vom  
 30 Pharaon begehrt, ein Fest dem Jahve zu feiern. Aber jedenfalls war, so weit unsere  
 Quellen hinaufreichen, der Passahbrauch mit jenem Ereignis der Erlösung aus Ägypten  
 unzertrennlich verbunden. Nach ihrem einstimmigen Zeugnis ist dieser Brauch wirklich  
 unter der Vangigkeit der letzten ägyptischen Bedrückung und dem Herzklopfen vor dem  
 furchtbaren Richter und Mäcker der Sünden jenes Landes erwachsen — ein Ausdruck  
 35 davon, daß der Herr denen, die zerschlagenen Herzens sind, seine Gnade zuwendet, doch  
 so, daß auch sie inne werden, es sei lauter Gnade, wenn er sein Gericht an ihnen  
 vorübergehen lasse.

Eindrücklich wird dies insbesondere durch das Passahopfer dargestellt, dessen nähere  
 Bedeutung wir noch zu betrachten haben. Es ist ein wirkliches Opfer, obwohl der rö-  
 40 misch-katholischen Ausbeutung dieses Moments für die Messe gegenüber die älteren Pro-  
 testanten dem Passah den Charakter eines Opfers meist absprechen und noch Hofmann  
 (Zchriftbeweis II, 270 ff., 2. Aufl.) wenigstens den sakrifiziellen und gottesdienstlichen Cha-  
 rakter des ersten, in Ägypten gehaltenen Passahmables bestritt, wegen zu vergleichenen  
 Kurz, Opfertultus S. 312 ff. Daß das Passahmahl im allgemeinen unter die Kategorie  
 45 der Opfermahlzeiten gehört, zeigt schon der Ausdruck *חגג* Ex 12, 27, ferner die  
 vielen Stellen, wo von *חגג* die Rede ist, und die Bezeichnung der Handlung als  
 einer *חגג* Ex 12, 26; Nu 9, 7 heißt es geradezu ein *חגג*, das Gott dargebracht  
 werde. Sonst trat allerdings dieses Moment der oblatio wenigstens bei dem in  
 Ägypten geschlachteten Lamm zurück, aber nur deshalb, weil es dort für die Darbringung  
 50 so wenig einen Altar als eine Priesterschaft gab. Späterhin wurde das Blut an den  
 Altar gegossen und wohl auch die Fettstücke (Ex 23, 18; 34, 25) auf denselben ver-  
 brannt. Näher aber gehört das Passah nicht zu den Sühnopfern (Sengsternberg), sondern  
 zu den Schelamim oder *חגג* (siehe Bd XIV S. 392, 25), d. h. zu jener Opferart, wo die  
 Mahlzeit ein Hauptakt ist, welche die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen  
 55 ausdrückt, so zwar, daß es unter jenen, dank seinem historischen Charakter, eine einzig-  
 artige Stellung einnimmt und sich durch besondere Eigentümlichkeiten auszeichnet. Seiner  
 Form nach ist es ein Haus- oder Familienopfer. Durch Teilnahme an demselben einheitlich  
 verbunden, bekennen sich die Hausgenossen zum Volke Gottes und werden so des diesem  
 von Gott zugedachten Heiles teilhaftig. Daß (abgesehen von Esr 6, 19 ff.) jeder Haus-  
 60 vater sein Lamm schlachtet auch in späterer Zeit, wo das Blut vor den Altar gegossen

wird, und das Verzehren des Lammes in den Häusern (Le 1, 11; 2, 1) An- gehörige bei Androhung der Ausrottung an der Mäßigkeit (Le 1, 11; 2, 1) streng vorgeschriebenen Bedingung der Beidneidung und a. (Le 1, 11; 2, 1) zeigt, wie jedes Haus für sich eine kleine Gemeinde darstellt, die dem Herrn dient; daß es aber zugleich nur ein Glied der Gesamtheit mit nationaler Charakter und die gesetzlich geforderte legale Einheit (Le 1, 11; 2, 1) rung. So zeigt die Feier aufs schönste die Durchdringung des Lammes mit dem Dienst Jahwes. Seiner ersten Bestimmung nach ist das Lamm ein Opfer; in der Opfermahlzeit tritt aber die Aneignung des Heils (Le 1, 11; 2, 1) dem gnädigen Gott von Anfang an stark hervor. In ersterer Stunde hat das Blut sühnende Wirkung haben, indem es den Herrn Gottes vom Sünde abhält, immer man sich dieselbe theologisch ausdenken möge. Siehe darüber Bd XIV S. 17. Das Blut an der Thüre ist dem Würgengel das Zeichen, daß er über die im Hause befindlichen keine Gewalt habe. Die Blutstreichung an Wöthen und Thürenden, einem alttestamentlichen Ritus, den man auch in Babylonien gefunden haben will. Siehe Bd XIV S. 599. Vgl. auch Curtiß S. 259. Als ein Gott zu weiblicher Gestalt (Le 1, 11; 2, 1) jenes Lamm schon seine Beschreibung erkennen. Es soll sorgfältig ausgewählt werden wie andere Opfertiere, wie diese (Le 1, 3, 10; 3, 6; 22, 17 ff.) fehlerfrei sein, männlich (da dieses Geschlecht als das vorzüglichere galt, Le 1, 3, 10; 22, 19), einjährig (wie auch für Brandopfer und andere vorgeschrieben war Le 9, 3; 23, 12, 18 u. o.), ein Zebai was auch sonst das gewöhnlichste Opfertier war; doch auch die Ziege wird zugelassen (wie Le 22, 19; Nu 15, 11). Daß dem Tier kein Bein zerbrechen werden dürfe, was nicht so fast beim Schlachten, wo es überhaupt nicht Sitte war, als vielmehr beim Eßen eingeschärft wird, erinnerte nicht bloß daran, daß es nicht wie gemeines Schlachtwild, sondern als ein geweihtes Tier zu behandeln sei; es sollte zugleich die integrale Erben des Opferlammes und damit die der davon Essenden gewahrt werden (vgl. 1 Mo 14, 17), ebenso durch die Verordnung (Ex 12, 16), daß nichts von dem Lamm aus dem Hause dürfe getragen werden. Verprofanation sollte die heilige Zweife auch durch die Ex 12, 16 getroffene Bestimmung bewahrt werden. Die speziell geforderte Zubereitung des Braten — das Tier soll natürlich nicht roh gegessen werden dürfen, aber auch nicht im Wasser gekocht — hat wohl weniger Bezug auf die Eßigkeit der Herrichtung als darauf, daß das Lamm nicht von anderen Substanzen durchbrungen und zerlegt werden soll. Daraus in dem eiligen reisefertigen Verzehren desselben, welches die Samaritaner bis heute be- behalten haben, stellt sich die Wichtigkeit des Augenblicks der Erlösung dar, wo man ängstlich auf Befreiung harrte. Dergleichen erinnerten die bitteren Kräuter an die ägyptische Mühlsal und Drangsal, aus welcher die göttliche Befreiungstat erwies. Ebenso war die Bedeutung der ungeäuerten Breie eine historische (Ex 13, 8; Dt 16, 3), wenn nicht aber eine kultisch-symbolische verband. Siehe das über die Bedeutung des Zauerzeiges Bd XIV S. 390, 25 Gesagte und vergleiche Ex 29, 30 ff. vgl. R. 2, wonach die neuangeordneten Priester 7 Tage lang sich desselben zu enthalten hatten.

Im Neuen Testament ist das Passabramm Vorbild Jesu Christi geworden (1 Kor. 5, 7), dessen Opfertod Verschönerung mit dem Zorne Gottes bewirkt für seine Gemeinde, welche durch den Genuß seines Leibes und Blutes (vgl. Jo 6 und das hl. Abendmahl der Gemeinschaft mit ihm und durch ihn mit Gott theilhaftig und in Einem Leibe verbunden wird. Diese innere Verwandtschaft war auch äußerlich nahegelegt durch den Zeitpunkt des Todes Christi und sein bei der Passabfeier eingelegtes Abendmahl. Jenes Jüngermahl in der Leidensnacht war übrigens ein antizipiertes Passabramm (Jo 13, 14. 15). Nisan erst auf den Freitag fiel, wie aus dem Johannesevangelium (Jo 19, 14) ersichtlich, welches mit Bewußtsein den Tod Christi als den wahren Tod Nisan feststellte. Wir geben schließlich eine kurze Beschreibung der Zeitrechnung der jüdischen Welt, welche Zeit gehalten werden, wobei wir freilich zum arabischen Zeitrechnungssystem jüdisch und rabbinischen Quellen angewiesen sind. Vgl. dazu die Geschichte der Zeitrechnung von Franz Delitzsch, ZBW 1855, 2. 257 ff. (aus dem arabischen von Franz Delitzsch) und ha-Gibborim von Abraham ben David in Mantua 1612.

Das Passah durfte nur in Jerusalem gechlachtet werden, der Rest wurde zerhackt und gleich den anderen Opfern. Deshalb führte dieses Fest eine unvollständige Bedeutung für die Hauptstadt und die Völkergemeinschaft eines künftigen Jerusalems nahe. Ein solcher ist am Passahfeste wiederholt von den Römern vollzogen worden, als sie wirklich eingetreten, Josephus Ant. 17, 9, 3; 20, 5, 3. Vgl. Bell. Jud. 1, 6, 5. *ἡ ἑορτή τοῦ πάσχα γὰρ ἐν ταῖς ἐθνομίαις αὐτῶν σιτίσι ἀπύται.* Synonymum zu Lev. 23, 35.

schreckung des versammelten Volkes am Feste zu vollziehen. Andererseits hatte die Gewohnheit des Landpflegers, ihm an diesem Fest einen Gefangenen frei zu geben (Mt 27, 15) ohne Zweifel die Absicht, die Juden günstig zu stimmen. Am verhängnisvollsten wurde der Andrang des Volkes vor der letzten Belagerung Jerusalems durch die Römer (Titus), indem die zur Passahfeier versammelte Menge in der Stadt eingeschlossen und in den Untergang derselben hereingezogen wurde. Bei diesem Anlasse teilt Josephus (Bell. Jud. 6, 9, 3), mit, daß einige Jahre früher auf den Wunsch des Cestius, der dem Nero einen Begriff von der Stärke der jüdischen Bevölkerung beibringen wollte, die Hohenpriester die Zahl der Passahlämmer gezählt hätten, die sich damals auf 256,500 belief, welche Zahl, da man mindestens 10 Lämmer auf ein Lamm zu rechnen habe, etwa 2,700,000 Lämmer ergebe, wobei erst noch die Unreinen nicht mitgezählt seien. (Die Zählung des Volkes nach Passahlämmern, welche die Rabbinen irrtümlich schon 1 Sa 15, 4 herauslesen, berichtet der Talmud von König Agrippa I., wobei sich eine Menge von 2 Millionen ergeben haben soll.) Ebenso wird von Josephus Bell. Jud. 2, 14, 3 die Zahl der den Cestius am Osterfest umgebenden Volksmenge auf 3 Millionen angeschlagen. Mögen nun auch diese Zahlen übertrieben sein, jedenfalls fand die Masse der Festgäste in der Stadt nicht genügenden Raum, sondern verteilte sich auch auf die umliegenden Dörfer und schlug Zelte oder Hütten in der Nähe Jerusalems auf. Den Gastfreunden, in deren Häusern man die Mahlzeit hielt, überließ man dafür das Fell des Osterlammes. — Der Zeitpunkt der Festfeier bestimmte sich zunächst durch den Stand der Ernte. Zeigten sich die Feldfrüchte in der Mitte des 12. Monats noch nicht genug vorgeschritten, um in 4 Wochen die Ernte zu beginnen, und war auch die junge Tierwelt (Tauben und Lämmer) noch nicht genug entwickelt zum Opfer, so wurde der laufende 12. Monat als Schaltmonat erklärt und ein 13. eingefügt. Der Anfang des Passahmonats wurde vom Synedrium erst erklärt, wenn der neue Mond von Augenzeugen gesehen worden war. Man meldete dann den Monatansang durch Feuerzeichen über die Landschaft hin; da aber die Samaritaner durch solche Feuer die Juden irreführten, verordnete man, daß Boten die Nachricht dem Lande zu bringen hätten Rosch haschana 2, 1 f. — Nachdem schon vom 15. Nisan an die Wege und Brücken ausgebessert, die Gräber durch Übertünchen kenntlich gemacht und andere Vorbereitungen getroffen worden waren, wurden in den letzten Tagen vor dem Feste die Gefäße sorgfältig gereinigt und am 14. Nisan als dem Rüsttage des Festes das Gefäuerte und der Sauerteig mit peinlicher Angstlichkeit aus den Wohnungen entfernt. Wer über das Fest Gefäuertes aß, verfiel der Strafe der Geißelung. Dagegen bußten die Hausfrauen ungeäuerte Kuchen, womöglich aus Weizenmehl. Am Nachmittag wurden im Tempelvorhof die Passahlämmer geschlachtet und zwar um 8 $\frac{1}{2}$  Uhr (nach unserer Rechnung 2 $\frac{1}{2}$  nachmittags), Mischna Pesachim 5, 1 f. 58a) oder 7 $\frac{1}{2}$  (= 1 $\frac{1}{2}$ ) Uhr; eine Stunde später sollten die Lämmer dargebracht werden. Der Zeitpunkt war so früh gewählt, daß jedem Zeit bleibe, sein Lamm zu Hause zu braten. Wenn dagegen dieser Passahrüsttag zugleich Rüsttag des Sabbaths war, sollte schon um 6 $\frac{1}{2}$  geschlachtet, um 7 $\frac{1}{2}$  dargebracht werden, womit Jo 19, 14 zu vergleichen. Das Schlachten geschah in drei Abteilungen, deren eine um die andere in den Tempelvorhof eingelassen wurde. Die in Reihen aufgestellten Priester, von denen die einen silberne, die anderen goldene Schalen in den Händen hielten, fingen das Blut darin auf und reichten die volle Schale ihrem Nebenmann, so daß sie bis an den Altar gelangte, wo sie von dem dort befindlichen auf einmal ausgegossen wurde. Die Tiere wurden an Nägeln oder Stäben aufgehängt und enthäutet, ihre Eingeweide ausgenommen und die zu opfernden Stücke in einem Gefäß von dem Priester zum Altare gebracht. Unterdessen sangen die Leviten das Hallel. Ging dieses zu Ende, ehe die Darbringung durch die betreffende Abteilung vollzogen war, so sollte es zum zweiten und drittenmal (welch letzteres jedoch nie nötig geworden sei) vorgetragen werden. War die erste Abteilung fertig, so folgte die zweite und die dritte (Mischna Pesachim 5, 6 ff.). Die Schlachtenden hatten anzugeben, wie viele Teilnehmer von ihrem Lamm genießen würden. Es durften nicht unter 10 Männer sein und waren selten mehr als 20. Eine talmudische Bestimmung giebt an, daß mindestens jeder Teilnehmer ein Stück Passahfleisch von der Größe einer Olive erhalten solle. Daß die Frauen an der Mahlzeit teilnahmen, setzen Josephus und Mischna voraus; dagegen waren sie dazu nach der Gemara (vgl. Dt 16, 16) nicht eigentlich verpflichtet. — Das Lamm wurde an hölzernem Bratspieß (von Granatholz, damit kein Saft herabtropfe) gebraten; bei der Zubereitung und beim Essen durfte ihm kein Wein zerbrochen werden bei Strafe der Geißelung. Nach Ex 12, 26 f.; 13, 8 fragte bei der Mahlzeit d. h. nachdem der erste Becher getrunken war, der erstgeborene Sohn den Vater um die

Bedeutung des Gebrauchs, worauf dieser, später ein Verlehn zu geschah. Es wurde mit Anknüpfung an die verschiedenen Theile der Mahlzeit einzelne Psalmen gesungen; darauf das Hallel (Psalm 113 - 118; vgl. Delisle zu Deut. 10, 17) und zum Schluß am nächst Psalm 113. 114; dann folgte der zweite Reibbecher, welcher nach dem Essen eingenommen wurde. Dann wurde der dritte Becher (*qerti to berisjow*) getrunken, welcher nach Ps. 116. 117. Le 22, 20 gemeint ist als derjenige, den der Herr zur Zinnenspende eingesegnete Weintraube nützte. Auf die Analogie zwischen der Bedeutung des Passahfestes und dem Leben Christi seinem eigenen Sterben beilegt und im Abendmahl abbildet, kann man hier hingewiesen. Auf diesen dritten folgte aber noch ein vierter Reibbecher, nach welchem Geschenken der zweite Teil des Hallel (Ps. 113 - 118) gesungen wurde, welcher nach Ps. 119. *djerisjawtes* Mt 26, 30; Mc 11, 26 zu beziehen scheint. Während von den Juden das Bestreichen der Thürpfosten mit dem Passablute und die Eilfertigkeit des Essens etwas nur für die erste Mahlzeit in Aegypten Sittliches nicht verbindlich war, hielten sich die Samaritaner bis heute in diesem wie anderen Punkten strenger an das Gesetz, indem sie wenigstens eine eigenthümliche Bestreichung ihrer Kinder mit dem Blute vornahmen und die Mahlzeit eilig, den Stab in der Hand, halten. Siehe die Beschreibung eines solchen samaritanischen Passahfestes auf dem Garizim in Bäcklers Palästina und Syrien.

v. Trelli.

## Passagstreitigkeiten j. oben S. 725, 15 ff.

**Paffan**, Bistum. — Urkunden in den Monumenta Boica XXVIII, 2 u. XXIX, 2, im UB. des Landes o. G., Wien 1852 ff., vgl. auch Hanß, Germania sacra I, Augsburg 1727. Bischofslisten MG SS XIII c. 361 und XV c. 1310. Kettberg, AG Deutschlands I, 1846 S. 226 ff. u. II, 1848 S. 245 ff.; Friedrich, AG Deutschlands I, 1867 S. 199 u. 343 ff.; Haude, AG Deutschlands I, 3. Aufl. S. 379 u. 505 II, 2. Aufl. S. 160 ff., III S. 150 ff.; Schrödl, Passavia sacra, Paffan 1879.

Das Bistum Passau ist durch Bonifatius, gleichzeitig mit den übrigen bairischen Bistümern im Jahre 739 organisiert, s. Bd III Z. 301, u. Sein Zirkel umfaßte das Land auf beiden Ufern der Donau vom Einfluß der Nar an abwärts. Die Nordgrenze bildete der Böhmerwald, die Südgrenze fällt nahezu mit der jetzigen Grenze von Oberösterreich gegen Salzburg und die Steiermark zusammen. Im Süden bildete die Enns die Grenze. Das Christentum war in diesem Landstrich längst verbreitet. Es reicht zurück in die Römerzeit. Damals war Lauriacum, die bedeutendste römische Station an der Donaulinie, Sitz eines Bischofs, s. Vita Sever. 30 Z. 18; in Batava, dem heutigen Passau, dem gegenüber auf dem rechten Donauufer gelegenen Viodurum, in Laintana (Plattling oder Münzing) und an anderen Orten gab es Kirchen, Vita Sever. 15 Z. 32 u. 23, S. 41. Aber das Christentum in den Römerorten an der Donau erlag dem Vordringen der deutschen Stämme, s. d. M. Severin, das Bistum ging ein und die Kirchen zerfielen; doch ist es nicht ganz unmöglich, daß einzelne Nester des Christentums sich durch die Stürme der Völkerwanderung hindurch gerettet haben. In der bairischen Zeit begünstet man zuerst die Thätigkeit von Wanderbischofen. Als solche werden Erzbischof und Otakar genannt, M. B. XXVIII, 2 Z. 35, 39, 63. Einen dritten, Bivilo, erwähnt Gregor III. Als Bonifatius das Bistum Passau gründete, wurde er an die Spitze gestellt. Passau war neben Salzburg das südöstliche Mühlensbistum. Schon die Zerstörung des Klosters Kremsmünster im Jahre 777 (NB. d. L. v. Enns II, 2. 2. Nr. 2) wird im Hinblick auf die kirchliche Arbeit unter den Slaven geachtet sein. Nach der Vernichtung des Avarnreiches im Jahre 796 wurde das Land zwischen Enns und Raab zum Passauer Sprengel geschlagen, s. d. M. Avarn Bd II Z. 311, u. ff. Die Förderung des Christentums in dem neu gewonnenen Land ist das Verdienst von Bahara I. Zwar wurde ihr glücklich begonnenes Werk durch das Vordringen der Hunnen vernichtet. Im Anfang des 10. Jahrhunderts ging die Luitard-Deutschheit verloren. Aber schon um die Mitte desselben begann die Neubearbeitung, s. NB. d. L. v. Enns II, 2. 2. Nr. 1. Und sofort erschien auch die Passauer Kirche auf dem Plan, um ihre Arbeit zu vergrößern, a. a. O. S. 165. Auch weiter ostwärts hat sie gearbeitet. Papst Gregor VII. (971—991) sandte schon im Beginn seines Erzbischofs Bahara I. eine Missionspredigt nach Ungarn, Brief Ps an Papst Benedikt, NB. d. L. v. Enns II, 2. 2. Nr. 1. In diesen Verhältnissen lag die Voraussetzung für den ehrwürdigen Plan, Bahara I. zum Erzbischof zu erheben. Durch eine vermehrte Thätigkeit hätte Bahara I. sein Bistum (s. d. M.) ihn zu verwirklichen. Aber der Plan mißlang. Bahara II. und III. Die ungarische Kirche organisierte sich unabhängig von der deutschen. Erster, durch die Gründung

der Bistümer Wien im Jahre 1468, Linz und St. Pölten im Jahre 1783, verlor Passau die größere Hälfte seiner Diocese.

Bischöfe: Bivilo 739—?, Beatns, Sidonius 754 erwähnt, Anthelm, Wiburich gest. 770—771, Waldrich gest. 804 oder 805, Urolf gest. 806, Hatto gest. 817, Neginhar 5 gest. 837 oder 838, Hartwich gest. 864 oder 865, Ermanrich 865—874, Engilmar gest. 899, Widing 899 abgesetzt, Michar 899—902, Purchard 903—?, Gundbolt gest. 930, Gerbard gest. 945, Adalbert gest. 970, Pilgrim 971—991, Christian gest. 1013, Beringer 1013—1015, Engilbert gest. 1065, Altmann 1065—1091, Adalrich I. 1092—1121, Neginmar gest. 1138, Neginbert 1138—1147 oder 1148, Konrad 1147 oder 1148 bis 1161, Rupert 1161—1165, Albo 1165—1169, Heinrich I. v. Berg 1169—1171, Dietbold v. Berg 1172—1190, Wolfger v. Ellenbrechtskirchen 1191—1204, Poppo 1204 bis 1206, Manegold 1206—1215, Ulrich II. 1215—1221, Gebhard v. Plain 1222—1232, Rudiger v. Naddes 1233—1249, Berthold v. Sigmaringen 1250—1254, Otto v. Lonsdorf 1254—1265, Ladislaus 1265, Peter 1265—1280, Richard v. Pöhlheim 1280 bis 1282, Gottfried 1283—1285, Bernhard v. Prambach 1285—1313, Heinrich 1317 bis 1319, Albert v. Sachfen 1320—1342, Gottfried von Weiskopf 1344—1362, Albert v. Winkel 1364—1380, Johann v. Scharffenberg 1381—1387, Rupert v. Berg 1387 bis 1389, Georg v. Hebenlebe 1389—1423, Leonhard v. Laiming 1424—1451, Ulrich Ruspörfer 1454—1479, Georg Hessler 1480—1482, Friedrich Mauerkirchner 1482 bis 20 1485, Friedrich v. Ettingen 1486—1490, Christof Schachner 1490—1500, Siguleus Tröschel 1500—1516. **Sauf.**

Passauer Vertrag, s. d. A. Augsburger Religionsfriede, Bd II S. 250, 26 ff.

**Passionisten.** — (Disinger), Leben des ehrw. Dieners Gottes P. Paul vom Kreuze, Stifters der Kongregation der unbeschuhten Mönche des hl. Kreuzes und des Leidens Christi 25 oder der Passionisten; aus dem Ital. von einem kath. Priester, Regensburg 1846. Augustin Theiner, Geschichte des Pontificats Clements XIV. (Leipzig und Paris 1853) II, 344. Derf., Epistolae ac Brevia Clementis XIV. (Paris 1852), p. 80 sq. Mitternugner, Der hl. Paul vom Kreuze; aus d. Ital., Innsbruck 1860. Pius a Spiritu Sancto, The Life of St. Paul of the Cross, Founder of the Passionists, Dublin 1868. Luca di San Giuseppe, Vita della 30 serva di Dio M. Maria crocifissa di Gesù, prima superiora della religiose Passioniste, Civita-Vecchia 1878. Hergenhöther, Handb. der allg. Kirchengesch., III, 515. Helmig, Ari. „Paulus v. Kreuz“, im RKL<sup>2</sup>, IX, 1719 f. Heimbucher, Kath. Ordensgesch. II, 285—288.

Die durch die Inbrunst ihres Andachtslebens und ihren Missionseifer sich auszeichnende Kongregation der Passionisten oder der regulierten Mönche vom hl. Kreuz und vom 35 Leiden Christi (Congregatio clericorum excaleceatorum S. S. Crucis et Passionis) verdankt ihre Entstehung dem Zeitalter des Anstiegs der Päpste und der römischen Hierarchie gegen die von allen Seiten her auf sie losstürmende Aufklärungsbewegung des vorigen Jahrhunderts. Der Stifter Francesco Danei, genannt Paulus vom Kreuze (Paolo della Croce), wurde geboren zu Ovada in der Diocese Aleri in Piemont am 40 3. Januar 1694. Er erscheint in mehrfacher Hinsicht als Geistesverwandter seines süditalienischen Landsmannes und Zeitgenossen Liguori. Von seinen Eltern, Luca Danei und Maria, geb. Massari, wurde er schon in früher Jugend zu frommen Andachtsübungen, zur Lektüre von Heiligenleben u. dgl. angehalten. Die eine Zeit lang ihn befeelenden kriegerischen Neigungen, kraft deren er in venetianischen Diensten gegen die Türken zu 45 kämpfen gedachte, wichen allmählich friedlicheren Bestrebungen. Schon 1720, noch vor erlangter Priesterweihe, trug er sich mit dem Projekt der Stiftung eines Ordens vom Kreuze, nahm deshalb selbst diesen Namen mit Genehmigung des Bischofs von Alessandria an und bezog, angethan mit einer schwarzen Tunika, die dieser geistliche Obere ihn geschenkt hatte, eine Klausel bei der Kirche von San Carlo di Castellazo. Später trat er 50 als wandernder Bußprediger öffentlich hervor; auch sammelten sich, nachdem die päpstliche Genehmigung zur Vereinsgründung 1725 erlangt worden, einzelne Novizen um ihn und seinen Bruder Johann Baptist, mit welchem zusammen Paul im Jahre 1727 die Priesterweihe aus den Händen des Bischofs Aurelio Cavalieri von Troja im Neapolitanischen (Provinz Capitanata) empfing. Doch wurde erst zehn Jahre später (1737) auf dem 55 Monte Argentano ein erstes Haus von Mönchen vom Kreuz und der hl. Passion oder Passionisten gegründet; später zu Orbitello in Toskana ein zweites u. s. f. Dem langsam sich mehrenden und durch glaubenseifrigen Missionswirken sich verdient machenden Orden erteilte Benedikt XIV. 1741 eine erste, sowie Clemens XIV. 1769 eine wiederholte Bestätigung (Theiner, l. c.). Der letztere Papst ehrte den schon bei seinen Lebzeiten kraft

seiner Bußstrenge und seiner großen Seelsorgereize. Seit seiner Aufnahme in die Passionisten hat er sich seit gelangten Stifter durch ein besonderes Breve; und er hat sich für seine Genossenschaft das St. Johannes und Paul vom Kreuze starb ein Jahr nach diesem päpstlichen Breve, am 1. Oktober 1775, kurz nachdem er seine letzte öffentliche Mission gehalten hatte. Die Kongregation ist, laut dem besonderen vierten Gelübde, welche die Passionisten abzugeben haben: „das treuere Ansehen zu bringen, das Leiden und seinen Tod eifrig zu fördern“. Dem angehenden Passionisten wird ein Kreuz und eine Dornenkrone aufgelegt und das Namenszeichen des St. Johannes auf die Brust geheftet; während dieser Ceremonie wird die Leidensgeschichte des St. Johannes gelesen, worauf dann die feierliche Ablegung jener Gelübde erfolgt. Die Passionisten tragen eine große Tunika und das ähnliche Pallium, woraus ihre Ordenstracht besteht, haben an der linken Seite den Namen Jesu, ein kleines Herz und ein weißes Kreuz darüber. Pius VI. (der die Regel der Kongregation 1785 nochmals, nach Bernahme einiger Änderungen mit ihren Satzungen, bestätigte) übertrug den Passionisten Missionen zur Ausbreitung römischen Christentums, und zwar zunächst (seit 1782) in Indiarum und der Wallachei, wohn bis zu Anfang der vierziger Jahre unseres Jahrhunderts nach und nach 24 ihrer Mitglieder entsandt wurden. Dazu traten später Belgien, England und besonders Neuholland als weitere Schauplätze ihres Missionswirtens. Zu sehr großer Mitgliederzahl ist die Kongregation bisher weder in ihrer männlichen Abteilung noch in dem später hinzugekommenen weiblichen Zweige gelangt. Zu dem letzteren hatte eben Paul v. Kreuz den Grund gelegt. Erste Oberin der Passionistinnen wurde Maria Cremonesi di Jesu (vgl. v.), eine spätere Erneuerung erfuhr ihre Genossenschaft durch die Gräfin Maddalena Caponi (1819). Das einzige Kloster derselben befindet sich in Alerenz. Den Stifter des Ordens hat Pius IX. am 1. Mai 1867 heilig gesprochen (vgl. Helm a. a. S., 1720). — Das Haupthaus der Kongregation ist das zur Kirche Sant' Annunziata di Paolo (auf dem Monte Celio) in Rom gehörige Kloster. Andere Häuser befinden sich in Aquila, Bordeaux, Tournay, London, Sutton, Pittsburg etc. Von den acht Provinzen des Ordens gehören vier zu Italien; die vier übrigen sind: Spanien, Frankreich (nebst Belgien, England, Nordamerika (Heimbucher, 287).

Über das Missionswirken der Passionisten berichtet die Zeitschrift: „Die katholischen Missionen“, z. B. Jahrg. 1893, S. 138; 1894, S. 171 ff. Zöfeler.

**Pastor**, Adam, gest. um 1560 oder 1570. Grouvelen der voornamemten Voortreter der Ketten v. d. n. J.; Herm. Hamelmann, Opera general. hist.-l. bresq. von Waberbach, Lembo 1711, S. 1181; Sandius, Bibl. Antitritin., Frei-stadt 1684, S. 387; Titius, Annal. anab. Basel 1672, S. 109 und 112; Joach. Christ. Zehring, Gründliche Historie von denen Reformationen . . . so unter den Taufgesinnten . . . bis auf Jahr 1615 vorgegangen, Jena 1728, S. 103; Zenerlein, Dissertatio hist.-theol. de Formula Cons. Lubec., Göttingen 1760, S. 26; Krohn, Gesch. d. fanat. und enthusiast. Wiedertäufer, Leipzig 1758, S. 211; God. Hist. Antitritin. II, Leipzig, 1784, S. 277; J. Trechsel, Die protestantischen Antitritinitäten vor d. n. Socin, I, Heidelberg 1839, S. 36 f.; R. Nembert, Die „Wiedertäufer“ im Norddeutschen Reich, Berlin 1899, S. 485 ff.

Adam Pastor, ursprünglich Rudolf Mariens, auch Martini, stammt aus Westfalen. Von seinem Leben ist wenig bekannt. In der Mitte des 16. Jahrhunderts hat er unter den Täufern am Niederrhein eine Rolle gespielt und namentlich in Ekeve aktiv. Im Jahre 1547 finden wir ihn als einen der vornehmsten Teilnehmer zweier unter Simon Simons Vorsitz zu Emden und Goch abgehaltenen Synoden; auf letzterer wird er jenem als Apostel abgeordnet, bald darauf jedoch vielleicht noch in derselben Synode — wegen abweichender Lebensanschauungen in den Bann gethan. Namentlich wegen Antitritinität besculdigt. Um 1550 hat er mit Memo eine Synode in der Nähe von Lübeck, von der der „Disput zwischen M. und A. P. über die Lehre der Trinität“ Zeugnis giebt. Außer ihm orientiert uns die einzige von ihm erhaltene Schrift: „Wortschicht zwischen rechte leer und falsche leer der weisigen articulen mit der Trinität“ zusammengedrungen in der Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde in Antitritin. Die Theologie: Christus ist ihm Gottes Sohn und ist wahrer Gott, aber nicht Gott in der Weise, als der Sohn, und ist mächtiger als dieser; die Gabe des Geistes ist ihm Weisheit, Wort, Wille, Kraft und Wirkung in ihm; Gottes ist an ihm, und Menschliches in ihm war. Der heilige Geist aber ist kein schmerzhaftes, sondern ein Weisen, ebenso wenig, wie der Wind ein Weisen ist; durch den man in dem Geistes taufen (weiteres bei Nembert a. a. S.). In seiner Abendmahlstheorie ist Adam

ganz von Campanus (i. Bd III, namentlich S. 697, 20 ff.) abhängig, dessen Einfluß seine Lebensanschauungen überhaupt verraten. Hinsichtlich seiner Lehre von der Taufe nennt er selbst einmal Erasmus von Rotterdam als seinen geistigen Vater. Als andere Schriften Adams werden genannt: „Disputation mit Dirk Philipps“ und „Von der Barmherzigkeit Gottes“. In seinen letzten Lebensjahren scheint Adam, wie fast alle seine Geistesverwandten, ein sehr unstättes Leben geführt zu haben. Gestorben ist er nach einer Anzage in Emden, nach einer anderen in Münster, und in Überwasser begraben.

Ferdinand Cohns.

Pastoralbriefe s. d. M. Paulus.

10 Pastoraltheologie s. d. M. Theologie, prakt.

**Pastorellen** (Pastorels, Pastouraux), religiös-soziale Volksbewegungen in Frankreich im 13. und 14. Jahrhundert. — Die Quellen finden sich im *Recueil des historiens de la France*, Bd XX—XXIII; Köhricht, *Die Pastorellen*, ZGW VI, 290—296 (dort S. 291 A. auch nähere Angabe der Quellen).

15 Zu der Zeit als Ludwig IX. von Frankreich auf seinem ersten Kreuzzuge bei Damiette in Gefangenschaft geraten war, trat 1251 in den Gegenden des nördlichen Frankreichs ein Mann auf, der als Meister Jakob aus Ungarn bezeichnet wurde, über dessen früheres Leben nichts Sicheres bekannt ist (entlaufener Cistercienser? es wurde viel über ihn geredet); er war der lateinischen, deutschen und französischen Sprache mächtig und  
20 ein geschickter Demagog, ohne das Talent eines wirklichen Führers zu besitzen. Mit dem Vorgeben, von Gott gesandt zu sein, um einen neuen Zug zur Befreiung des heiligen Landes zu unternehmen, aber nicht mit Rittern und Vornehmen, sondern mit dem geringen Volk, durch welches Gott helfen wolle, gelang es ihm, die Massen in Bewegung zu bringen. In Menge strömte ihm das Landvolk zu, besonders die Hirten, woher der  
25 Name des Aufstandes; bis zu 100.000 Mann sollen die Scharen angewachsen sein, die sich in 50 Fähnlein teilten. In Visionen, angeblichen Engelserscheinungen u. s. w. fehlte es nicht. Anfangs setzte man auch in höheren Kreisen Hoffnungen auf das Unternehmen, und selbst die Königin Blanka, Mutter Ludwigs IX. und damals Regentin, zeigte sich ihm günstig, weil sie von dem beabsichtigten Kreuzzuge Hilfe für ihren Sohn erwartete.  
30 Aber bald genug enthielt sich der gewaltthätige und revolutionäre Charakter der Bewegung; man begann mit Verfolgung und Ausplünderung der Juden, man ging vom Edelsten auf Welt- und Klostergeistlichkeit (auch auf die Bettelmönche als Heuchler und Landstreicher) zu Angriffen auf sie über. Zu Bourges wurde um Pfingsten eine Synode gesprengt, der Erzbischof verjagt, in Orleans kam es zu einem förmlichen Kampfe mit  
35 der Geistlichkeit, in dem viele umkamen. Nun verhängten die Prälaten den Bann, und die Königin ergriff Maßregeln, durch welche die Massen, denen es an Ordnung und an selbstthätigen Führern fehlte, schnell zerprengt wurden; Jakob selbst fand dabei seinen Tod. Viele ließen sich übrigens jetzt von den Priestern das Kreuz geben und gingen nach dem Morgenlande. — Ohne Zweifel war im Anfang ein großer Teil wirklicher  
40 Kreuzzugsbegeisterung vorhanden, dann aber, als die Massen anfangen, sich zu fühlen, kam der Haß gegen die Geistlichkeit, von der sie bedrückt und ausgesogen wurden, zu elementarem Ausbruch, und insofern sehen wir hier ein Symptom vorhandener sozialer Mißstände; von irgend einem Programm nach dieser Seite läßt sich jedoch nichts erkennen.

Eine ähnliche und mit dem gleichen Namen bezeichnete Bewegung entstand etwa zwei  
45 Menschenalter später, und auch diesmal schloß sie sich an Kreuzzugsgedanken an. König Philipp V. hatte 1319 dem Papste Johann XXII. den Wunsch ausgesprochen, einen solchen Zug zu unternehmen, der Papst hatte jedoch mit Hinweis auf die ungünstige Weltlage abgeraten. Aber der Gedanke verbreitete sich im Volke, und fand besonders bei den niederen Klassen Anklang. Ohne daß ein einzelner Führer besonders hervorgetreten  
50 wäre, vereinigten sich Volksmengen, hielten Umzüge mit Kreuzesfahnen, besuchten gemeinsam die Kirchen und sammelten Geldbeiträge. Bald aber wurde die besonnene Haltung verlassen; Weiber und Kinder nahmen teil; es kam zu Ausschreitungen, und als deshalb hier und da einige gefangen gesetzt wurden, wurden sie von ihren Genossen gewalt-  
55 sam befreit, wie das auch in Paris geschah. Bei dem weiteren Zuge nach Süden wurden in den Gegenden von Toulouse und Carcassonne Gewaltthatigkeiten gegen die Juden verübt, aber auch Christen und selbst Kirchen blieben nicht verschont; Ende Juni 1320 waren sie zu Albi, dann wendeten sie sich gegen Avignon und setzten den Papst



in Schrecken. Nun aber sammelte der Zarshahh von Orenm. 2000 Mann, bald erlagen; die Gefangenen wurden in Münze los und 1000 Mann aufgehängt und damit die Bewegung erstickt. 20. W. Dentsch.

≡ M. Zentich.

[illegible]

Mailand hatte unter seinem Erzbischof Aribert (1018–1045) unruhige Zeiten erlebt, erst den Kampf des hohen Adels, der Kapitulane, gegen den niederen Adel, die Walvassoren, der mit dem Sieg der Letzteren endete, dann den Kampf des vereinten Adels gegen die Bürger, in dem diese ihre Freiheit behaupteten. Daß die Macht des Erzbischofs unter diesen Wirren stark verfürzt worden war, und kein von dem deutschen König bestellter Nachfolger Wido nicht der Mann war, sie unter den außerordentlich schwierigen Verhältnissen, die er vorfand, zurückzuerheben, wurde für die Letzteren verhängnisvoll, da die Gegensätze zwischen den verschiedenen Schichten der Bevölkerung durchaus nicht ausgeglichen waren und die Unzufriedenheit mit der deutschen Herrschaft sich zwar zur Zeit Heinrichs III. nicht hervorwagte, aber in ihrer Stärke erkennbar, sobald dessen kraftvolles Regiment von der Regentschaft der Kaiserin Agnes an Stelle des unmündigen Heinrich IV. abgelöst wurde (Raab S. 12 ff.). Noch in demselben Jahr 1056 brachen aufs neue Unruhen in Mailand aus, die zwar einen anderen Charakter als die bisherigen Kämpfe trugen, insofern als jetzt kirchliche und religiöse Fragen zumwende in den Mittelpunkt traten, aber doch mit ihnen aufs engste verknüpft waren.

Irland, ein mailändischer Diakon aus dem Stande der Valvassieri, erkannte den Widerspruch zwischen dem göttlichen Geheiß und dem damaligen weltlichen Treiben des Klerus, und begann, zuerst in Varese, einem Ort zwischen dem Lago Maggiore und dem Comersee, dann in Mailand selbst dagegen zu predigen, vor allem gegen das Zusammenleben der Geistlichen mit Frauen (Arnulph III 10; Andreas c. 3. l. 11). Von großer Bedeutung war es, daß Zandulph aus dem Stande der Martiniani sich ihm anschloß, ein Mann von hoher rednerischer Begabung, der mit der Befriedigung seines Traums nach öffentlicher Wirksamkeit nicht wartete, bis er die Priesterweihe empfangen, sondern sich in die Agitation hineinstürzte und die Föhrung an sich riß. Auch der Presbyter Anselm wurde gewonnen, der 1057 den höchstlichen Stuhl von Lucca bestieg, und der Mönchmeister Nazarius, der durch seinen Reichtum sich mächtig machte. Daß es um den Mailänder Klerus weitentlich schlechter stand als um die Geistlichkeit anderer Städte Italiens wird schwerlich anzunehmen sein. Es wird ihm vielmehr nachzuerkennen sein: schäpftlicher Sinn, Sorgfalt in der Gestaltung des Gottesdiensts und Tüchtheit im Predigen, ernste Lebenshaltung und Übung der Werte der Klosterbrüder. Der Kampf um ihren Kreisen nicht selten die Priester regelrechte Ehehindernisse einzuwerfen, lag ihm am Herzen. Dem Urteil der Zeitgenossen hier so wenig als anderwärts; auch physische Kräfte und geistliche Schulung des mailändischen Klerus auf dem Gebiet der homiletischen Predigt waren nicht leicht, wenn man deren Verbreitung und Gehaltura um die Mitte des 11. Jahrhunderts in Betracht zieht (Wirth, Publikistik S. 33 ff.). Aber die Verwahrlosung der Predigt und dergartigen Erwägungen begreiflicherweise nicht zugänglich, sondern nur die Verwirklichung konkreter Ziele, die als Laifer erkannten Unmitten zu Beseitigen und die Bestimmung zu erzwingen. Dieser Kall trat ein. Die Art der Predigt, die man nach beifpiellofen Erbitterung. Von Zandulph ging die Rede, er hat sich 1054 gegen die verheirateten Priester „Hundemiss“ und ihre Nachkommen ausgesprochen (MG SS VIII 19, 21). Zu dieser Verhöhnung geichlich sah sich der Arnulph in der Person und Instinkte der Masse und die offene Predigt der Klerikalen. Der Kampf der ersten

ipenigen Geistlichen wurde der Plünderung des Pöbels überlassen (Arnulph III 11) und nun „erbob sich das Volk gegen den Klerus“ (ib. III 12), das Volk d. h. nicht nur der Bürgerstand, sondern gerade die niedrigsten Schichten der Bevölkerung, die Armen und Verschuldeten, die Handwerker, die Gelftreiber (Bonizo VI l. e. p. 591). Landulph konnte es wagen, einen von dem Erzbischof selbst geleiteten Gottesdienst tumultuarisch zu stören; die Geistlichen werden gezwungen, sich schriftlich zu keuschem Leben zu verpflichten, die verheirateten entfernt man mit Gewalt von den Altären, ihre Wohnungen werden gestürmt. Der Mailänder Klerus, von seinem Erzbischof nicht geschützt, wendet sich nach fruchtlosen persönlichen Verhandlungen mit Arialb und Landulph an die Suffraganbischöfe des Mailänder Sprengels, und als sie auch hier keine Hilfe finden (Arnulph e. 12), an den Papst. Auf Befehl Victors II. (vgl. Meyer v. Knonau I S. 672) trat nun eine Bischofsversammlung zu Xentanetum in der Nähe von Novara zusammen, aber Arialb und Landulph ließen sich auch durch den hier gegen sie verhängten Bann nicht einschüchtern (Arnulph III 13). Vielmehr schritten sie dazu fort, ihre Anhänger als Partei zu organisieren (Andr. e. 17), auch nach außen erschienen sie jetzt als eine solche. Von gegnerischer Seite erhält sie den Namen Pataria. In Bezug auf diese schon von den Zeitgenossen verschieden gedeutete Parteibezeichnung berichtet Arnulph III e. 13: Hos tales cetera vulgaritas hyronice Patarinos appellat und bemerkt IV e. 11: vocabulum patarinum non quidem industria sed casu est prolatum, um dann die ihn selbst nicht befriedigende Etymologie hinzuzufügen, daß das Wort von dem griechischen Pathos herstamme, was lateinisch perturbatio heiße, also perturbatores bedeute. Bonizo schrieb lib. VI l. e. p. 591: symoniaei . . . eis paupertatem improperantes, paterinos id est pannosos vocabant („Lumpen“). Wahrscheinlich stammt die Bezeichnung von dem Quartier im Centrum Mailands, wo es noch im 18. Jahrhundert eine Straße der Pataria gab, der Händler mit alten Kleidern, da eben hier die innumerabilis virorum ac mulierum eateria wohnte, die (Arnulph e. 13) Landulph zu begleiten pflegte (vgl. Krüger S. 20f., Meyer v. Knonau I S. 672 f.). Unter Stephan IX. erfuhr diese patarenische Bewegung noch einen weiteren Aufschwung, sie nahm in ihr Programm die Bekämpfung der Simonie auf, entwarf eine Eidesformel, durch die der Klerus ihr wie dem Nikolaitismus entsagen sollte, und erreichte durch eine Reise Arialbs nach Rom, daß nicht nur der Beschluß von Xentanetum stillschweigend ignoriert wurde, sondern der apostolische Stuhl durch die Sendung Hildebrands offen seine Sympathien zu erkennen gab (Nov. 1057 vgl. Meyer v. Knonau I S. 72). Papst Nikolaus II. ging noch einen Schritt weiter, als er Petrus Damiani und Anselm von Lucca 1059 mit der Legation nach Mailand betraute, denn diese Männer erreichten ihre Demütigung der Mailänder Kirche durch eine rückhaltlose Parteinahme für die patarenische Bewegung (vgl. N. Nikolaus II. Bd XIV S. 74, 10ff.). Unter Alexander II. war ihr anfangs die Erhebung des Bischofs Cadalus von Parma zum Gegenpapst nachteilig, da ihre Gegner daraus neuen Mut zum Widerstand schöpften, auch verlor sie ihren Verkämpfer Landulph, der einem Lungenleiden erlag — das Todesjahr ist nicht zu ermitteln — aber Arialb gelang es, in der Person Erlembalds, dem Bruder des Verstorbenen, einen ausgezeichnet qualifizierten Nachfolger zu gewinnen. Dadurch, daß Erlembald erst nach Rom ging, ehe er dem Auf Folge leistete, erhielt sein Eintritt in die Führerstellung erhöhte Bedeutung; er hat alle auf ihn gesetzten Hoffnungen erfüllt. Unter seiner Leitung wächst die Zahl der Patarener gerade aus den höheren Ständen, und aufs neue beginnen die Angriffe auf die verheiratete und simonistische Geistlichkeit und die Zerstörung ihrer Gottesdienste. Die Autorität Rom stand hinter ihm und er fühlte sich als sein Diener, hatte ihn doch Alexander II. durch die Überreichung eines Banners gewissermaßen zum Streiter der Kirche bestellt. Im Frühsommer 1066 hatte die Spannung der Mailänder Bevölkerung eine unerträgliche Höhe erreicht, so daß es nur noch eines Auslösers bedurfte und zwischen Patarenern und Antipatarenern brach der offene Kampf aus; das Pfingstfest am 4. Juni brachte ihn. Als Erzbischof Wido gegen die von seinen Gegnern in Rom erwirkte Exkommunikation im Dem vor dem Volk Klage führte, brach der patarenische Pöbel wider ihn los, fügte ihm in der Kirche selbst schwere Mißhandlungen zu und stürmte dann den erzbischöflichen Palast. Diese wilden Erzeße führten endlich zu einer kräftigen Reaktion der übrigen Bürgerschaft. Erzbischof Wido konnte es wagen, über die Stadt das Interdikt auszusprechen bis Arialb sie verlassen haben würde und er erreichte, daß der große Agitator in der That das Feld räumte. Am 27. Juni in Arialb auf Veranlassung einer Rache des Erzbischofs auf einer Insel des Lago Maggiore grausam ermordet worden (Andreas § 61; Arnulph e. 20). Die ungünstige Rückwirkung dieses Ereignisses auf die Lage der Pataria in Mailand war nicht von Dauer. Erlembald

hat bereits im folgenden Jahr 1067 durch neue Gesetze konsolidiert, daß er die alte Praxis simultanen Bestehens den Geistlichen wieder aufnehmen kann, die während der Abwesenheit des Patriarchen in der Kirche San Celsio in Mailand am 27. März 1067 (p. 597) weiß er mit großem Geschick für seine Patariner-Patarenische Propaganda eben jetzt nicht unbedeutende Ereignisse zu verzeichnen, Cremona wird gewonnen, auch Piacenza. Auf dem durch Alexander II. weiteren Ausdehnungen jenseits der Alpen, die den Mailänder Volksjustiz entzog und vor das geistliche Gericht stellte und somit dem Bischof Wido — von seinem Bann war nicht mehr die Rede — eine geordnete Verwaltung seiner Kirche eröffneten; allerdings nur in der Person des Bischofs Wido auf sein Amt freiwillig verzichtete. Mailand aber lag in der Ruhe, vielmehr trat jetzt die patarenische Bewegung in ein neues Stadium, indem sie den Anweisungen Hildebrands folgend nimmermehr auf die Beseitigung der königlichen Investitur ausdehnte. Als der von Erzbischof Erlembald zu seinem Nachfolger auserkorene Kleriker Gottfried sich in Deutschland von Heinrich IV. die Investitur geholt hatte, wurde ihm bei seiner Rückkehr der Austritt des Amtes verweigert. Der von Alexander II. gegen ihn wegen angeblicher Simonie und gegen Erzbischof Wido wegen unerlaubter Amtsniederlegung verhängte Bann hat seine Wirkung. Gottfried muß sich nach dem nordwestlich von Mailand gelegenen Casigliene auf seinen Erbsitz zurückziehen, wo er von Erlembald und seinem Anhang regelrecht belagert wird, bis ein großer Feuersbrand in Mailand am 3. oder 12. März 1071 die Bürger zum Abzug zwang. Auch das Ableben Widos (22. August) verbesserte seine Aussichten nicht. Nachdem konnte Erlembald es wagen, am 6. Januar 1072 im Beisein eines römischen Legaten in seiner Stadt einen jungen Mailänder Kleriker namens Aito zum Erzbischof wählen zu lassen. Allerdings nahm dieser Tag ein trauriges Ende, indem der Konvent auf eine tumultuarische Erhebung der über die Vernachlässigung früherer, in Bezug auf die Befestigung des erzbischöflichen Stuhles getroffenen Abmachungen erregten Unzufriedenheiten wurde, durch einen Eidswur für alle Zukunft auf dieses Amt zu verzichten. Aber auch dieser Mißerfolg vermochte nicht die Machtstellung Erlembalds zu erschüttern. Schon den folgenden Tag hatte er wieder die Herrschaft über die Stadt in der Hand, sein Anhang erfuhr erneute Verstärkung, eine Synode zu Rom erklärte den Eid Aitos für unverbindlich (Annals IV c. 2) und zugleich wurde der päpstliche Heiligkeit für Zustimmung zu seiner Wahl angegangen (Meyer v. Henneau II S. 179). Aber Heinrich IV. gab nicht nach, trat vielmehr jetzt energisch auf die Seite Gottfrieds und veranlaßte dessen Weihe auf der Synode zu Novara. — Mit Gregor VII. bestieg ein langjähriger Freund und Berater der Pataria den päpstlichen Stuhl und wenn auch am Anfang seiner Regierung sich günstige Aussichten auf eine friedliche Verständigung mit dem Kaiser in Bezug auf den Mailänder Bistumsstreit infolge seines Bruchs an den Papst (Gregorius VII. Registrum I 29 a; Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum I. II p. 10) eröffneten, so haben doch die Beziehungen Gregors zu Erlembald kaum eine Aenderung gelitten, und dieser strenuissimus miles Christi, wie Gregor ihn nennt (Reg. I 27), hat in Rom die ihm von dieser Seite gebührende Achtung erhalten. In Mailand selbst wurde freilich seine Gewaltverrichtung auf die Dauer unerträglich, daß sich ein Gegenbund bildete, dessen Mitglieder sich eifrig bemühten, die Freiheit und die Ehre des hl. Ambrosius wiederherzustellen und al. 1067 (Ann. S. 476 Anm. 13); dieses Datum bezeichnet zugleich das Ende der Patariner-Partei, wenn es auch an Versuchen Gregors, sie 1068 und 1069 zu unterwerfen (Reg. III 15, IV 7; Jaffé, Reg. 1989, 5007).

Die Gesichte der Pataria umfaßt als einen Teil der Geschichte der Kirchenpolitik aber ihre Wirkungen beschränkten sich nicht auf die Kirche selbst, sondern auf die kirchenpolitische Natur und greifen hinüber in die Zeit der allgemeinen Kulturgeschichte. Zunächst war sie der Träger jener großen Bewegung, die die Kirche aus dem Mittelalter einsetzten und auf die Hebung des kirchlichen Lebens abzielte. Der Triumph in Oberitalien wesentlich ihr Verdienst, und die Patariner waren es, die den hl. Ambrosius der Autorität des römischen Papstes am 10. März 1067 in Mailand

Lombardei erobert; sie hat endlich für den späteren großen Kampf zwischen Papsttum und deutschem Kaisertum eine wichtige vorbereitende Rolle gespielt, indem infolge der Beseitigung des erzbischoflichen Regiments in Mailand und infolge der aus den kirchlichen Kämpfen hervorstachsenden gegenseitigen Anerkennung der Stände die Einheit und Selbst-

5 regierung der republikanischen Gemeinde begründet wurde (Hegel II S. 155).  
 In späterer Zeit findet sich der Name „Patarener“ unter den zahlreichen Bezeichnungen katharisch gearteter Ketzer. Auf einen inneren Zusammenhang zwischen den Alt-Patarenern und den Neu-Patarenern ist aber daraus nicht zu schließen, da die Festhaltung eines zum allgemeinen Schmähwort verblähten Namens (vgl. die Entwicklung des  
 10 Wortes simoniacus) erklärlich ist und der Ursprung der Pataria, wie oben berichtet, ein anderer war. Allerdings macht schon der mailändische Geschichtsschreiber Landulph der Ältere den Versuch, seine Gegner mit diesem Makel zu belasten und bringt die Partei Arians mit Gerhard v. Monteforte, dem Haupt der lombardischen Katharer in Verbindung (Historia Mediolanensis lib. III c. 18, MG SS VIII p. 87, 85),  
 15 aber diese Verdächtigung kann bei der tendenziösen Art dieses Berichterstatters keinen Anlaß geben, die oben vertretene Auffassung der Anfänge der Pataria aufzugeben (vgl. J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters I, München 1890, S. 128 f.).

Carl Wirtb.

Paten s. d. M. Taufe.

20 Patena s. d. M. Gefäße, gottesdienstliche Bd VI S. 113, 59 ff.

Patriarchen in der christlichen Kirche. — Literatur: Bingham, Orig. I p. 232 sqq.; Augusti, Denkwürdigkeiten, Bd XI S. 148 ff.; Hinschius, System des katholischen Kirchenrechtes I (1869), S. 538 ff., hier auch eine genaue Literaturangabe; Friedberg, Lehrbuch des kath. und ev. Kirchenrechts, 5. Aufl. (1903) S. 30 f.; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts  
 25 I (1878), S. 424 ff.; Sohm, Kirchenrecht I (1892) S. 400 ff.; Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jahrhunderts, Münster 1901. Vgl. auch Kattenbusch, Vergl. Konfessionstunde I (1892) S. 79 ff. u. ö.

*Πατριάρχης* kommt im 4. Jahrhundert als ein den Bischöfen beigelegter Ehrenname vor (Belege bei Suicer. Thesaur. II, p. 640 sq., bes. Greg. Naz. Orat. 42  
 30 [32], 23: *προσβυτέρων επισκόπων οικειώτερον δὲ πατριαρχῶν εἰπεῖν σπαράξ δημοσίας κτλ.* So in Gallien noch im 5. und 6. Jahrh. vgl. Vit. Romani c. 2: *Hilarius venerabilem Celidonium supradictae metropolis (Besançon) patriarcham . . . a sede episcopali . . . deiecerat.* A. S. Boll. Febr. III, 742. Greg. Tur. H. Fr. 5, 20 S. 217 von Nicetius von Lyon). Später, nachdem die Bischöfe von Alexandria,  
 35 Antiochia, Konstantinopel und Jerusalem sich über die Metropolen erhoben hatten und an die Spitze größerer kirchlicher Provinzen getreten waren, wird Patriarch der Titel für die Bischöfe der genannten Städte.

Die Fortbildung der kirchlichen Verfassung, die in der Entstehung der Patriarchate liegt, geschah nach Analogie, wenn auch nicht eigentlich im Anschluß an die politische  
 40 Einteilung des Reichs. Es gliederte sich seit Diocletian und Konstantin in 4 Präfecturen, diese in eine Anzahl Diöcesen, die letzteren in die Provinzen oder Eparchien. Die Praefectura Orientis umfaßte die Diöcesen Orients, Asia, Pontus und Thracia mit den Hauptorten Antiochia, Ephesus, Cäsarea Cappadocia und Heraclea (s. Mommsen in den MZM 1862, S. 389 ff.). Wie den Stadtgebieten die Bistümer, so entsprachen den  
 45 Provinzen die Sprengel der Metropolen (s. d. Art. Erzbischof Bd V S. 489), kirchliche Verbände dagegen, die den Diöcesen entsprechen hätten, gab es anfangs nicht. Frühzeitig bemerkt man nun das Bestreben der Metropolen hervorragender Städte, ihre Gewalt über die Grenzen ihres Sprengels auszudehnen und einen Einfluß über mehrere Metropolitanzirke zu erringen. In Alexandria war dieses Ziel im Beginn des 1. Jahrhunderts erreicht.  
 50 Daß Alexandria bei der Entstehung der Patriarchate in erster Linie steht, ist deshalb besonders bemerkenswert, da Ägypten damals politisch noch nicht eine eigene Diöcese bildete, sondern zur Diöcese des Orients gehörte; es wurde erst nach 365 zu einer eigenen Diöcese erhoben (vgl. Mommsen S. 196). Was Alexandria errungen hatte, erkannte die nicänische Synode in ihrem 6. Canon an: *τὰ Ἀρχαῖα ἔδη καταείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ*  
 55 *καὶ Αἰθίᾳ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σινηθὲς ἐστίν, ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ προεβεία σώ-*

ἔξωτα τῶν ἐκκλησιαστικῶν (Mansi II, p. 670). So ist es auch in der That, so steht doch fest, daß nach ihm der alexandrinische Bischof die Obergewalt über mehrere Eparchien hatte. Man kann sich daher den alexandrinischen Metropolitansprengels über mehrere Provinzen ausgedehnt dadurch ausgeschlossen, daß die Pentapolis ihren Metropolitansprengel besaß. (Syn. nes. ep. 67 opp. ed. Pet. p. 210). Wahrscheinlich deßhalb, weil die Pentapolis in Ägypten Metropolit war, befaß er für die Pentapolis nicht, sondern auch für Äthiopien und die Thebais eine den Metropolitansprengel umfassende Jurisdiktion. Ihren Inhalt giebt der nicänische Kanon nicht an; man kann aber aus dem 2ten meletianischen Schisma kennen. Meletius (vgl. d. Art. de XII c. 1) war Bischof von Sytopolis in der Thebais. Epiphanius (haer. 69, 3 vgl. 68, 1) war Bischof der Metropolitansprengel dieser Provinz, wahrscheinlich mit Meletius. Meletius anerkannte nicht vollständig die Rechte von Alexandria. Bei seinem Verfabren gegen die Gesallenen nahm er keine Rücksicht auf die von Petrus von Alexandria aufgestellten Grundsätze. Epiphanius (entirentialischreiben bei Mansi I, p. 1270; über die Stellung des Meletius vgl. den oben erwähnten Bericht des Epiphanius h. 68, 1 ff.). Er ordinierte in fremden Bistümern, und die Rechte der Bischöfe und des „großen Bischofs und Vaters“ von Alexandria zu verletzen (Schreiben des Hieronymus v. an Meletius bei Neub. Reliq. sacr. III, 484 sq.). Die Folge war, daß Petrus von Alexandria eine gemeinsame Synode der Bischöfe hielt und auf ihr Meletius absetzen ließ; dieser erkannte das Urteil nicht an; seitdem bestand die Spaltung (Ath. Apol. c. Ar. 59). Man sieht: der Bischof von Alexandria nahm folgende Rechte in Anspruch: 1. verbindliche Bestimmungen hinsichtlich der Disziplin zu erlassen, 2. gemeinsame Synoden der mit ihm verbundenen Metropolitansprengel zu halten, 3. mit der Synode über die Bischöfe zu richten, dazu 1. bei Exekution von Bestürmen die Aufsicht über die Verwaltung derselben zu führen (vgl. Neub. Z. 383). Sie fürte quidam persuadebant tibi decentes de nobis finem esse factum; quod nec tibi ipsi erat ignotum, quod essent multi euntes et redeuntes ad nos, qui poterant visitare; etsi hoc fuisset, oportebat te majoris patris [des Bischofs von Alexandria] expectare iudicium et huius rei [der Ordinationen] permissionem). Die ἔξωτα, die der nicänische Kanon im Sinne hat, bestand also in dem Bistumsrecht über das kirchliche Leben der Diöcese, die Person und das Verhalten der Bischöfe; dazu kam noch das Recht der Ordination der Bischöfe im ganzen Bezirk, das die früheren Patriarchen nachweislich übten (s. u.), und das wohl auch die früheren ideo Bischöfe. Eine Grenze hatte die Macht des alexandrinischen Bischofs an den Verhältnissen der Metropolitansprengel. Sie wahrte der weitere Satz des 6. nicänischen Kanons von verbotener Intervention: καθόλου δὲ τοῦτοῦτο ἐξείρηται ὅτι εἴ τις ποιεῖ πρόθυμος τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος τὸν τοιοῦτον ἢ μετὰ τὴν σένοδος ὡς οὐκ αὐτὸν τὸν μητροπολίτου. Denn man hat keinen Grund, bei dem Metropolitansprengel hier an den alexandrinischen Bischof zu denken. Daß die Metropolitansprengel in diesem eingeschränkten Maße in Ägypten und später fortbestanden, sieht man aus dem 76. Briefe des Synodus: der Patriarch Theophilus ordinierte den Bischof von Elbia, aber der Metropolit Synesius erklart sein Einverständnis hinsichtlich der Person des neuen Bischofs (Z. 222 f.).

Ähnliche Verhältnisse wie in Alexandria bestanden in Rom und wahrscheinlich auch in Antiochia, vgl. Cone. Const. can. 2. Darf man von späteren Verhältnissen abschließen, so war die Macht des Bischofs von Antiochia inferiorer acinac als die des alexandrinischen Bischofs, als er nur die Metropolitin, nicht aber die Bistümer selbst ordinierte; die Ordination der letzteren durch den Metropolitin war jedoch abhän- glich von seinen Verweisen und seine Zustimmung (Innoc. I. ep. XVIII, ad Alex. Ant. Mansi III, 1051 sq.).

III, 1051 sq.). Dies, d. h. der Einfluß der Metropolitane hervorragender Städte auf die Verfassung der Metropolitanisprenzel, ist der Anfang der Patriarchalverfassung. Es ist merkwürdig an der Sache, daß das Bestreben hervortreten mußte, die benannte Bischofsstadt als die oberste aller kirchlichen Verbände durchzuführen, d. h. der kirchlichen Metropolitanverfassung in der weltlichen Diöcesanverfassung überzuordnen. Es ist nicht unwohlth, daß der Primat von der weltlichen staatlichen Seite ausging (Mattenbuch S. 41), der eigentlich der Metropolitane aus dem Ehrgeiz der Bischöfe der Hauptstädte. Bei der neuen Einheit der Kirche stand das Reich land außer Betracht; hier standen das überragende Ansehen Rom und seine Verhältnisse auf den Primat hindernd im Wege; dagegen schante im Patriarchat die weltliche Macht zum Ziele und zwar bereits auf der Synode von Nicaea (325) (S. 2) schon trifft Bestimmungen über diese Verhältnisse; er lautet: *τοῦς ἐκ τῶν δουρικῶν πόλεων*

ταῖς ἐπὶ τοῖς ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι μηδὲ συγγένειν τὰς ἐκκλησίας· ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδροῦς ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνῃν διοικεῖν, φυλάττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νίκαιαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχείῳ ἐκκλησίᾳ, καὶ τοὺς τῆς Λαοικῆς διοικήσεως ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνῃν οἰκονομεῖν, καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον καὶ τοὺς τῆς Θρακικῆς τὰ τῆς Θρακικῆς μόνον οἰκονομεῖν (Mans. III, 560). Wie ersichtlich sind hier für das Morgenland fünf größere Komplexe vorausgesetzt, deren Grenzen bei allem kirchlichen Handeln beobachtet werden sollen: Ägypten, Orien, Asien, Pontus, Thracien; der kirchlichen Einteilung aber wird ausdrücklich die politische zu Grunde gelegt. Der Kanon soll das Übergreifen in fremde Sprengel verhüten; ein solches aber ist nur denkbar bei Alexandria und Antiochia; demnach ist der Kanon gerichtet gegen das weitere Vordringen dieser Bischöfe, und die Anerkennung von Asien, Pontus und Thracien als geschlossener kirchlicher Gebiete hat die Bedeutung, daß die Bischöfe von Antiochia und Alexandria auf die Diöcesen Ägypten und Orient beschränkt werden. Daß dies im Interesse von Konstantinopel geschah, zeigt der dritte Kanon (τὸν μὲντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τριῆς μετὰ τὸν τῆς Ρώμης ἐπίσκοπον διὰ το εἶναι αὐτὴν ῥέαν Ρώμην). Konstantinopel war also bereits an der Stelle Herakleas an die Spitze der thracischen Diöcese getreten.

Es ist verständlich, daß die Bischöfe von Ephesus und Caesarea Cap., der Hauptstädte der Diöcesen Asien und Pontus, den übrigen Patriarchen gegenüber sich in ungünstigerer Stellung befanden. In der That konnten sie sich auch nicht lange als gleichberechtigt halten. Erben ihrer Macht waren die Bischöfe von Konstantinopel. Nachdem einmal die Reichseinteilung als entscheidend anerkannt war, mußte ihnen die Bedeutung Konstantinopels als Hauptstadt zu Hilfe kommen. Ihr Ziel erreichten sie durch das Konzil zu Chalcedon; der 28. Kanon bestimmte, τοὺς τῆς Ποντικῆς καὶ τῆς Ἀσιατικῆς καὶ τῆς Θρακικῆς διοικήσεως μητροπολίτας . . . χειροτονεῖσθαι ἀπὸ τοῦ ἀγιωτάτου θρόνου τῆς κατὰ Κωνσταντινοῦ πόλιν ἀγιωτάτης ἐκκλησίας (Mansi VII, 369). Dadurch waren Pontus und Asien in das gleiche Abhängigkeitsverhältnis zu Konstantinopel versetzt, in dem sich Thracien befand. Die Bischöfe von Ephesus und Caesarea hörten auf, dem von Konstantinopel gleichgestellt zu sein. Wenn hierdurch aus den fünf Patriarchaten drei wurden, so kam gerade in Chalcedon ein neuer hinzu, der von Jerusalem. Jerusalem hatte schon in Nicäa einen gewissen Ehrenvorrang erhalten unter ausdrücklicher Wahrung der Rechte des Metropolitens von Caesarea Pal., can. 7, Mansi II, 672, vgl. den Art. Jerusalem Patriarchat Bd VIII S. 699, 21. Die jerusalemitischen Bischöfe griffen daraufhin gelegentlich in dessen Rechte ein (Marinus hält eine Synode Soer. h. e. II, 24). Auf der Synode von Ephesus 431 folgte der Versuch, Jerusalem aus dem Verbande der Diöcese des Orients zu lösen; er war noch vergeblich (Leo M. ep. CXIX, 4, ad Max. Ant. Mans. VI, 240). Dagegen gelang er mit Hilfe des Kaisers Theodosius II., der Palästina, Phönicien und Arabien von der orientalischen Diöcese löstreunte und dem Stuhle von Jerusalem unterwarf. Antiochia protestierte; schließlich kam es zu einem Vergleich, wonach Phönicien und Arabien bei Antiochia verbleiben sollten, während die drei palästinensischen Eparchien Jerusalem zufließen. Die 7. Sitzung der Synode von Chalcedon bestätigte das Abkommen (Mans. VII, 178 sqq., vgl. d. A. Juvenal Bd IX S. 659, 58 ff.). Das chalcedonensische Konzil ist für die Patriarchalverfassung auch dadurch von Bedeutung, daß es dem Ehrenverrang, den Konstantinopel seit 381 befaß, eine Erweiterung der Macht hinzufügte, wodurch Konstantinopel sich thatsächlich über die andern Patriarchate erhebt: can. 9 εἰ (τις) πρὸς τὸν τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας μητροπολίτην ἐπίσκοπος ἢ κληρικὸς ἀμυσιβητοῦ καταλαμβαίτω ἢ τὸν ἑξαρχον τῆς διοικήσεως ἢ τὸν τῆς βασιλευσῆος Κωνσταντινουπόλεως θρόνον καὶ ἐπ' αὐτῷ δικαζέσθω (Mans. VII, 361, vgl. can. 17 p. 375). Man sieht, die Appellation an den zunächst berechtigten Patriarchen ist nicht aufgehoben, aber Konstantinopel konkurriert mit ihm nach freier Wahl des betreffenden Appellanten, ein rechtlich höchst unklares Verhältnis, das sich nur als Frucht eines Kompromisses begreift.

In Chalcedon führten die Patriarchen noch den Titel Erarchen (can. 9; can. 17 steht dafür ἑπαρχος τῆς διοικήσεως, wenn hier nicht ein Schreibfehler vorliegt), der in Sardica (can. 6, Mans. III, p. 9) noch von den Metropolitens gebraucht worden war. Seitdem sich der Titel Patriarch für die Bischöfe von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem fixierte (Schreiben Justinians II. an Papst Johann V. von 687, Mans. XI, 737, konstantinopolitanische Synode von 869, can. 21, Mans. XVI, 174),

**Mans. XI**, 687 und 689); ihre Macht unterdrückte sich zu Ende des 11. Jahrhunderts (Metropolit).

Über die gegenwärtige Lage der Patriarchate i. d. H. L. 1890. XIV  
S. 445 f.

Im Abendlande führten die Bischöfe von Montepa und Grad. Der Patriarchat von Grado wurde 1151 nach Venedig verho- gehoben. Später erhielten der Bischof von Triest und der Patriarch. Aber das alles ist gehaltlose Spielerei; denn dem Triest. Noch noch eine Macht.

Patriarchen, Testamente der zwölf, i. d. A. Biedersteiner 1791 4?

Patricius d. S., i. d. N. Reformirte Kirche Bd X Z. 207 ff.

**Patrimonium Petri.** — Quellen: Von mittelalterlichen Scriptores ist vor allem der Liber Pontificalis (ed. L. Duchesne, Paris 1886, 1892 in Petrol. Anz. 1892, 1893) ein wichtiges Scriptores ist zu vergleichen: W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, 2 Bde, 6. Aufl., Berlin 1893, 1894. Als Quellen für die Scriptores sind die Briefe und Urkunden der Päpste wichtig, gesammelt von Phil. Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum (= 1198–2 Bde, Leipzig 1858–1888 (cit. als Jaffé-Kaltenbrunner, Jaffé-Ewald, Jaffé-Lowenfeld), und als Ergänzung dazu von den Nachrichten der 8 Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen seit 1896 veröffentlichte Berichte über die Sammlung der älteren Papsturkunden. Für die Briefe kommt ferner die Abtheilung „Epistolae“ der Monumenta Germaniae hist. in Betracht; wichtig namentlich der Codex Carolinus (auch ediert von Phil. Jaffé in den Monumenta Carolina — Bibliotheca Rerum Germanicarum, Tom. IV, Berlin 1867). Ferner die Sammlung von Briefen und Urk. der päpstl. Kanzlei: Liber diurnus Romanorum Pontificum (ediert von D. C. v. 2–44, Vindobonae 1889, und von Achille Marti, Mailand 1891). Die Papstbriefe des 13. Jahrhunderts sind, allerdings sehr unvollständig, gesammelt von Aug. Fritzsche, Regesta pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304, 2 Bde, Berlin 1874, 1875. Als Ergänzung dienen die großen französischen Publikationen der päpstl. Registraturen, die noch nicht vollendet sind.

Außerdem sind zu vergleichen die deutschen Kaiserurkunden: a) die *Bogosta imperii* I (2. Aufl.) von Böhmer-Mühlbacher; V von Böhmer-Nider und Hinkelmann; VIII von Böhmer-Huber, Junsbrud 1877 ff. b) In den MG = Die Urkunden der deutschen Kaiser und Kaiser Tom. I (Konrad I., Heinrich I., Otto I., Tom. II Otto II., Otto III., Tom. III Heinrich II., Arduin), Hannover 1879 ff. c. Ebendort die *Constitutiones et Acta publica imperatorum et regum* Tom. I—III. 1893 ff. Viel zu wenig sind bisher die Fürstenkunden der älteren Zeit für die Geschichte des Patrimoniums nutzbar gemacht. Zu nennen kommen der wichtigsten italienischen Urkundensammlungen noch bei J. W., Bogosta Pontifical Roman., Tom. I, p. XIII—XXVIII, und in der Ausgabe der Steiermarken in der MG. Beachtenswert ist vor allem: Theiner, *Codex diplomaticus domini temporalis sedis Romanae* 1861. — Sehr wichtig ist: der Liber censuum sanctae Romanae ecclesiae des Cencius Camerarius v. Jahre 1192 (ed. Paul Jabre „Le Liber censuum de l'Eglise Romaine. Texte introduction et notes.“ Fasc. 1, Paris 1889: die Fortsetzung hat Z. Falcet u. ableninger). Eintheilung ist immer noch wichtig die Ausgabe bei Muratori *Antiquitates Italicae* V 1741 p. 851—908). Die Hauptquellen für die Geschichte des Patrimoniums seit dem 12. Jahrh. alter sind am besten einzusehen bei Muratori, „*Rerum Italicarum scriptores*“, München 1723—1751, 28 voll. und Muratori, „*Antiquitates Italiae: medii aevi post delectationem Romani imperii ad a. 1500.*“ Mediolani 1738—1742, 6 voll. Daneben sind auch heranzuziehen die zahlreichen Geschichten und Chroniken der vom Papst unterworfenen Länder und Landschaften, zum Teil aufgezählt bei Aug. Pottau, „*Geschichte der Heiligen römischen Kirche*“, Bd I, Berlin 1896, p. XXV ff., vollständiger, doch mit 25 Stellenangaben bei G. Jaffé-Wattenbach a. a. S.

[illegible]

Litteratur: Eine Arbeit über die gesamte Weltliteratur, die einen großen Teil der Geschichte behandeln, die von den alten Zeiten bis zu den neuesten, namentlich J. Gregorovius, „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter“.

1886 ff. Wo Gregorovius aufhört, setzt Raue ein. Ferner Moriz Broich, Gesch. des Kirchenstaats, Gotha 1880, 1882 (in der Geschichte der europäischen Staaten von Heeren, Ukert, Wiechrecht). Außerdem sind zu vergleichen die allgemeinen Werke über die Geschichte und Kirchengeschichte des Mittelalters, sowie die Papstgeschichten, Biographien der einzelnen Päpste, Geschichten Italiens und einzelner italienischer Staaten etc. Auch die Rechtsgeschichten pflegen einzelne Fragen aus der Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Patrimoniums zu behandeln. — Sehr umfangreich ist die Literatur zur sogenannten „römischen Frage“ d. h. zur Frage nach der Echtheit der Pippinischen und Karolingischen Schenkungen. Die ältere Literatur über diese Frage ist zusammengefasst bei L. Telsner, Jahrbücher des Frank. Reiches unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 129; Abel-Simjon, Jahrbücher des Frank. Reiches unter Karl d. Gr., Leipzig 1888, Bd I S. 156 ff.; Wilh. Martens, Die römische Frage unter Pippin und Karl d. Gr., Stuttgart 1881, S. V—IX. Die neuere Literatur ist zusammengefasst und besprochen bei P. Mehr, „Die sogenannte Karolingische Schenkung von 754“ in der HZ, Bd 70 (1893), S. 388 Anm. 1; P. Mehr in GGA, Jahrg. 1895, S. 694 ff.; eine Aufzählung auch bei E. Mühlbacher, „Deutsche Geschichte unter den Karolingern“, Stuttgart 1896, S. 1 ff. Vgl. auch den Art. „Hadrian I.“ in dieser Enzyklopädie, Bd VII S. 302 f. — Es genügt hier, die Hauptwerke zu nennen. Für die Echtheit der in der Vita Hadriani I. des Liber pontificalis aufgeführten Schenkung sind: J. Nider, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Bd II (Zürich 1869), S. 329 ff.; L. Duchesne, Le Liber Pontificalis, Tom. I, Introduction p. 231 ff.; P. Mehr a. a. O. — Gegen die Echtheit: Th. Sidel, Das Privilegium Ottos I. für die römische Kirche, Zinsbrud 1883, S. 132 ff.; P. Scheffer-Boichorst, Pippin und Karls d. Gr. Schenkungsversprechen, in den Mit des Instituts für österr. Geschichtsf. Bd IV (1885), S. 193—212. Wesentlich neue Momente hat die spätere Diskussion nicht zu Tage gefördert.

Von der Geschichte des Patrimoniums sind vor allem die älteren Teile in vielen Monographien behandelt worden; für die spätere Geschichte vom 13. Jahrhundert an ist weniger gezeichnet. Allgemeine Geschichten, Kirchengeschichten, Papstgeschichten, Lokalgeschichten sind in der folgenden Zusammenstellung nicht namhaft gemacht.

Analecta iuris pontificii, Rome 1855, Ser. 1—19; Archivio storico, artistico, archeologico e letterario della città et provincia di Roma, Roma 1875, vol. 1—3; Armbrust, Die territoriale Politik der Päpste von 500—800, Diss., Göttingen 1885; Banet, Remarques sur le caractère et les conséquences du voyage d'Etienne III en France, in der Revue historique 1882 (t. XX), p. 88—105 (vgl. d. Art. von A. Gasquet in derselben Zeitschrift 1887, tom. 33, S. 58—92); Bibliografia storica delle città e luoghi dello stato pontificio, con suppl., Roma 1792, 1793; Bibliografia Romana, Notizie della vita e delle opere degli scrittori romani dal sec. XI fino ai nostri giorni, Roma 1880 ff.; Biblioteca storica Italiana. Catalogo . . . di opere antiche e moderne relative alla storia generale e particolare d'Italia, Firenze, Torino, Roma 1881; H. Bloch, Das Privileg Heinrichs für die römische Kirche, im RM XXV (1900), S. 681—693; (St. Borgia), Breve istoria del dominio temporale della sede apostolica nelle due Sicilie, Roma 1789; Moriz Broich, Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates, Gotha 1878; Brunengo, Le origini della sovranità temporale dei papi, Roma 1862; Brunengo, Il patriato Romano di Carlomagno, Prato 1893; W. Castendyck, Italien und das fränk. Reich zur Zeit R. Pippins, Diss., Kassel 1875; Cenni, Monumenta dominationis pontificiae, Romae 1760, Tom. 1. 2; Franc. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna. Opera postuma. Accresciuta a cura di Enrico Celani. Vol. I, Storia ecclesiast. civile, Roma 1893; A. Coppi, Discorso sulle Finanze dello stato Pontificio etc., Roma 1855; Diehl, Etudes sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne, Paris 1888; A. Dove, Korsika und Sardinien in den Schenkungen der Päpste, in den ZM 1894; L. Duchesne, Les premiers temps de l'état pontifical, in der Revue d'histoire et de littérature religieuses I (1896), S. 105 ff.; H. Engelen, Die ersten Versuche zur Gründung des Kirchenstaats, Diss., Halle 1882; P. Fabre, De patrimoniis Romanae ecclesiae, Lille 1892; J. Nider, Das deutsche Kaiserreich in seinen universalen und nationalen Beziehungen, 2. Aufl., Zinsbrud 1862; ders., Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, Bd II, Zinsbrud 1869; Sloss, Die Papstwahl unter den Sttonen, Freiburg i. B. 1858; ders., Leonis VIII. privilegium etc., Friburgi 1858; Galletti, Del primicerio della santa sede apostolica, Roma 1776; ders., Del vestarario della santa Romana chiesa, Roma 1758; P. Grijar, S. J., „Ein Rundgang durch die Patrimonien des hl. Stuhles um das Jahr 600“ in ZfZ (Zinsbrud 1880), S. 321—360; ders., Verwaltung und Haushalt der päpstl. Patrimonien um das Jahr 600, a. a. O. S. 526—553; Guiraud, L'Etat pontifical après le grand schisme, Paris 1898; W. Gundlach, Die Entstehung des Kirchenstaats und der curiale Begriff Respublica Romanorum, in den Untersuchungen zur deutschen Staats- u. Rechtsgeschichte herausgeg. von Otto Gierke, Heft 59 (Breslau 1899); H. Hamel, Untersuchungen zur älteren Territorialgeschichte des Kirchenstaates, Diss., Göttingen 1899; L. W. Harimann, Untersuchungen zur Geschichte der byzantin. Verwaltung in Italien, Leipzig 1889; L. v. Heine mann, Der Patriarchat der deutschen Könige, Halle 1888; ders., Heinrichs VI. angeblicher Plan von einer Säkularisation des Kirchenstaats, in den Mit d. Inst. f. österr. Gesch. IX (1888), S. 134—136; J. Nider, Papst Hadrian I. und das Bistumtum Benevent, in d. Forschungen



Durch diesen Grundbesitz war die Kirche zu einem mächtigen Faktor in der Finanzmacht Italiens. Sie erwirkte von ihren Fürstbischöfen die Erlaubnis

gebührende pensio und die angariae; burdatio und Heeresfolge leisteten die Gutsassen dem byzantinischen Kaiser; er war der Landesherr (vgl. Gregors des Gr. Anweisung an die rectores, daß sie die scribones, die Aushebungscommission, gut aufnehmen sollten, Ep. Gregorii Magni II, 38, ed. Ewald p. 137).

- 5 So lagen die Verhältnisse bis zum Anfange des 8. Jahrhunderts. In dieser Zeit ging durch die Ungunst der politischen Verhältnisse ein großer Teil der Patrimonien verloren (zuerst in Syrien, Afrika, Gallien; 733 in Sizilien und Unteritalien durch Leo den Isaurier; in Mittel- und Oberitalien durch die Langobarden), und diese Schicksalsschläge sind der Anlaß geworden für eine neue Periode des Patrimoniums; aus dem  
10 Nest der mittellitalienischen Patrimonien ist das *patrimonium Petri* entstanden. — Die politische Lage des Papsttums war damals sehr böse. Mit ihren Landesherrn, den byzantinischen Kaisern, waren die Päpste erst durch den monotheistischen, dann durch den Bilderstreit zerfallen, und eben diesem Zerwürfniß hatten sie es zu verdanken, daß ihre wertvollsten Patrimonien verloren gingen; die Verfügung Leos des Isauriers im Jahre  
15 733 stellte auf die päpstlichen Finanzverhältnisse etwa wie eine moderne Gehaltssperre wirken. Wenn sie es nicht in dem Maße that, wie der Kaiser erwartet haben mochte, so lag das daran, daß die Päpste seit dem Anfang des 8. Jahrhunderts ihre in der Nähe Roms gelegenen Besitzungen intensiver bewirtschafteten. Denn das wird doch wohl die Bedeutung der zahlreichen Gründungen von sogenannten *domuscultae* sein, von  
20 denen der *Liber pontificalis* in dieser Zeit zu erzählen weiß. Der Ertrag dieser großen Domänen war eine sichere Einkunftsquelle, welche die Verluste einigermaßen verschmerzen ließ, und — was noch wichtiger ist — die Gutsassen dieser *domuscultae* lieferten eine stets schlagbereite Miliz, welche als wirksame Waffe gegen unbequeme Verfügungen der Kaiser wohl verwendbar war. Diese *militia Romana* war es beispielsweise, welche den  
25 *Exilaratus*, den byzantinischen *dux* des *ducatus Romanus*, schlug und tötete, als er es wagte, das kaiserliche Edikt gegen die Bilderverehrung im *ducatus* zur Durchführung zu bringen; man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß sie auch der Grund gewesen ist, warum Leo der Isaurier nicht auch die Einziehung der römischen Patrimonien verfügte. In diesen Patrimonien in der Nähe Roms ist der Papst bereits  
30 am Anfange des 8. Jahrhunderts der tatsächliche Landesherr; der byzantinische *dux*, der im Namen des Erarchen von Ravenna den *ducatus Romanus* leitete, hat hier nichts zu sagen, sein Name verschwindet allmählich aus den Quellen, ohne daß wir genau sagen könnten, wie und wann das Amt beseitigt wurde.

- Trotzdem blieb der byzantinische Kaiser noch längere Zeit der nominelle Landesherr.  
35 Ja, die Päpste Gregor II. (715—731) sowohl wie Gregor III. (731—741) haben mit einer gewissen Absichtlichkeit in manchen Fällen diese Oberherrschaft betont, haben sogar ihre *militia*, wenn es ihnen paßte, zum kaiserlichen Heere stoßen lassen, z. B. zum Heere des Erarchen Euthymius, als es galt, einen Aufstand in Tuzien niederzuwerfen (Duchesne, *Le liber pontif.* I, p. 408). Sie brauchten die Thatkraft der staatsrechtlichen Zugehörig-  
40 keit zum byzantinischen Reiche als eine Waffe gegen den anderen Feind, der sie bedrohte, die Langobarden. Dieser Feind war bei weitem gefährlicher. Wenn hier einmal ein kräftiger König entstand, welcher die centrifugalen Gewalten der Herzoge zu bändigen wußte, so war es um den Nest der byzantinischen Herrschaft in Ober- und Mittelitalien, um das Erarchat von Ravenna mit seinen Unterprovinzen, den Dukaten von Syrien,  
45 Venetien, Ravenna, der Pentapolis, Perugia, Rom und um Rom selbst geschehen. Im eigenen Interesse durften die Päpste nicht dulden, daß dieses Schlimmste eintrat; sie wären dadurch in eine Abhängigkeit geraten, welche für ihre Machtposition äußerst verhängnisvoll hätte werden können. Am Anfang des 8. Jahrhunderts war nun im Langobardenreiche endlich ein Mann König geworden, der die Herzoge unterwarf und eine energische auswärtige Politik  
50 einleitete, *Vituprand*. Die Päpste befanden sich seinen wiederholten Angriffen gegenüber in einer äußerst schwierigen Lage. Sie haben in dieser Not wohl zu geistlichen Mitteln ihre Zuflucht genommen, erreichten damit aber nur vorübergehende Wirkung. Gregor III. hat die Herzoge von Spoleto und Benevent gegen *Vituprand* auszuspielen versucht, aber auch dies Mittel versagte nicht; *Vituprand* schlug den Herzog Trasamund, bemächtigte sich  
55 der wichtigsten Plätze des *ducatus Romanus* und belagerte Rom (739). Ebenso geringen Erfolg hatte eine Bitte um Hilfe, die Gregor an Karl Martell richtete. Erst sein Nachfolger Zacharias (741—752) war glücklicher. Als Preis für den Übertritt in das Lager des *Vituprand* und für die Aufgabe des bisherigen Bündnisses mit den der Königsgewalt widerstrebenden langobardischen Herzogen erreichte er nicht nur die Rückgabe mehrerer  
60 Patrimonien, sondern auch — und das ist sehr wichtig — die Übergabe von 4 tuzischen

Pläzen Amelia, Orte, Bomarzo und Vico. Die „Schenkung“ Kaiser Karls, welche früher der Kaiser besessen hatte; die schärfste Untersuchung des Papstes beweist, daß man in ihm den neuen Moment, in dem der Papst zum erstenmale von einer Anerkennung wird, und darin liegt die Bedeutung dieser „Schenkung“ die Geschichte des Patrimoniums.

Natürlich hatte Zutrand nicht aus seiner Liebe zum Papste wieder herausgegeben. Man wird wohl nicht irren, wenn man seine Absichten gegen Ravenna mit diesen „Schenkungen“ in Zusammenhang bringt. Zutrand hoffte er, Zacharias durch diese Abzugszahlung sich verpflichtet zu haben, daß er ihm freie Hand gegen jene Stadt lassen würde. Als er aber nach im Jahre 742 einen Zug gegen den Erarchen unternahm, mußte er bald einsehen, daß er sich täuscht hatte. Zacharias remonstrirte lebhaft im Namen des byzantinischen Kaisers, in den er sich hier plötzlich wieder erinnerte, und Zutrand gab wenigstens nach. Bis zum Jahre 751 gelang es dem Papste dann, durch geschicktes Zavieren zwischen Byzanz und Byzanz im großen und ganzen den Frieden zu erhalten. Alle seine diplomatische Kunst scheiterte aber an dem Ungestüm und der Energie des Aistuli, der seit 719 König der Langobarden war. Dieser eroberte 751 Ravenna und drohte, seine Schwärme nach Süden zu führen, um das ganze Erarchat samt dem ducatus Romanus einzunehmen. In diesem Momente trafen die Boten des fränkischen Hausmeiers Pippin in Rom ein. Zacharias trug kein Bedenken, die bekannten Forderungen hinsichtlich der Königskrone zu bewilligen, und den Lohn erteilte sein Nachfolger Stephan II. (752–757). Als Aistuli 752 seine Hand nach dem römischen Dukate ausstreckte und von Byzanz keine Hilfe kam, wandte sich Stephan an Pippin. Es folgten die denkwürdigen Zusammenkünfte zu Ponthion und Kierzy. Damals soll mit Pippin dem Papste nicht nur Rettung vor Aistuli und die Restitution der der Kirche entzogenen Patrimonien zugesichert, sondern ein noch weitergehendes Verprechen, die sogenannte Pippinische Schenkung, gegeben haben. Urkunden über eine solche *promissio* oder *donatio* — beide Ausdrücke erscheinen nebeneinander — sind nicht erhalten. Wir sind für diese bedeutsame Epoche in der Geschichte des Patrimoniums, abgesehen von den Briefen der Päpste im Codex Carolinus und den Kaiserprivilegien für die römische Kirche im wesentlichen auf die Berichte des Liber pontificalis angewiesen. Dort werden diese Ereignisse sowohl in der Vita Stephani II. wie in der Vita Hadriani I. erzählt. Die Vita Stephani II. berichtet einfach, daß Pippin eifrig versprochen habe, exarchatum Ravennae et reipublicae iura seu loca reddere modis omnibus, ferner, daß die Großen in Kierzy beschloßen hätten, quae (Pippinus) una cum eodem papa diceret, perficere. Bemerkenswert ist zunächst dieselbe Unbestimmtheit der Ausdrücke wie bei der „Schenkung“ Zutrands; vom byzantinischen Kaiser kein Wort, der Papst ist der, dem „zurückgegeben“ wird; er erscheint als der Erbe der kaiserlichen Reimungen. Im übrigen wird hier nichts weiter gesagt, als daß Pippin dem Papste helfen will, die Rechte und Plätze der respublica (vgl. über diesen Begriff auch Hauck, Kirchenrecht Deutschlands, II (2. Aufl.) S. 25 Anm. 2) wiederzugewinnen. Demgegenüber berichtet die Vita Hadriani I., daß zu Kierzy dem Papste noch ein besonderes Verprechen abgelesen sei, und daß diese *promissio* denselben Inhalt gehabt habe wie die *promissio* Karls des Gr. vom Jahre 771. Es folgt eine Aufzählung der in der *promissio* versprochenen Gebiete. Der große Umfang dieses Komplexes ist seit langer Zeit bekannt. Man weiß, daß die Echtheit des Schenkungstextes im Zweifel stehen kann. In der neueren Zeit sind gewichtige Stimmen für die Falschheit der Schenkung ausgesprochen. Die Literaturangaben zur sogenannten römischen Frage sind neuerdings an, daß zu Kierzy zwischen Rom und Byzanz ein Vertrag geschlossen sei, demzufolge im Falle des Sieges über die Langobarden die Provinz geteilt werden sollte: alles, was nördlich von einer Linie lag, sollte Pippin bekommen, der Papst die Linie liege, d. h. das langobardische Toscan, ein Teil der Apenninen, Po, dazu die Herzogtümer Spolet und Beneventum. Diese Schenkung ist als eine Fiktion begründet worden. So darf dem doch nicht entgehen, daß jetzt noch kein direkter Beweis dafür erbracht ist, daß ein noch gar nicht erobertes Reich in Kierzy existierte. Wenn man aber annehmen darf, daß die Thatsache einer solchen Vereinbarung zwischen Pippin und dem Papste

zweifelhaft bleiben. Der Papst hatte damals sicherlich andere Sorgen; es handelte sich für ihn um die Rettung aus äußerster Gefahr; und ob Pippin bereits an eine Vernichtung des Langobardenreiches gedacht hat, ist ebenfalls sehr ungewiß (die Beweggründe, welche Pippin zum Bündnis mit dem Papste treiben mochten, legt treffend dar Hauck, *Mirchengeschichte Deutschlands*, II [2. Aufl.] S. 19f.); die *Acta* der fränkischen Weltpolitik beginnt erst mit Karl d. Gr. Thatsächlich hat denn auch Alisulf nach kurzer Zeit durch Vermittelung der fränkischen Großen einen billigen Frieden erreicht; er mußte nur seine letzten Eroberungen herausgeben, durfte dagegen die Erwerbungen des Liutprand behalten, sehr zum Kummer des Papstes. Es liegt kein zwingender Grund vor, die zahlreichen Klagen des Papstes, die sich fortan in seinen Briefen finden, auf etwas anderes zu beziehen als auf diese noch nicht ausgelieferten Eroberungen des Liutprand. Stephan bittet ausdrücklich gleich nach dem Friedensschlusse (Cod. Carolin. ep. 11), daß Pippin *plenariam iustitiam dei ecclesiae tribuere dignetur*, und zwar, daß er *reliquas civitates, quae sub unius dominii ditione erant connexae* (d. h. einst unter Byzanz), *ecclesiae restituere praecipiat*, nämlich die Städte *Naenza, Imola, Ferrara, Bologna* im Norden, *Osimo, Ancona, Umana* im Süden. Das sind die einzigen Forderungen, die der Papst erhebt.

Somit hat das Gebiet, welches durch die Friedensschlüsse von 754 und 756 der römischen Kirche überwiesen wird, nur einen Teil des früheren byzantinischen Gebietes umfaßt; die Quellen lassen erkennen, daß es ein Gebiet war, welches etwa von *Civitavecchia* im Norden bis *Terracina* im Süden reichte, nach Osten eine Grenzlinie hatte, die über *Perugia, Todi* (vgl. den Vertrag zwischen Desiderius und Paul I. vom Jahre 760 über die Grenze der *sancta dei ecclesiae Romanorum respublica* zwischen *Perugia* und *Spoletto* bei *Treya*, *Codice diplom. Longobardo* V, p. 73), *Narni, Otricoli, Viterbo, Tivoli* (vgl. hierzu Hamel a. a. O. S. 12 f.; Duchesne, *Le Liber pontif.* I p. 478 und 493; Hadrian I. bietet auf: *populum Tusciae, Campaniae et ducatus Perusini*; die römische Miliz ist nicht besonders genannt). Die Päpste erscheinen in diesem Gebiete als Landesherren; sie leiten die Politik, ernennen Beamte und Richter, berufen die Miliz ein. Aber sie erkennen Pippin und seine Nachfolger in gewisser Weise als Oberherren an; denn diese sind durch den Vertrag zu Ponthion die *patriicii* der neuen *respublica*. Die Bedeutung des Titels „*patriicius*“ ist unstritten. Pippin hat ihn offenbar mit Absicht gewählt (Hauck a. a. O. II S. 21, Anm. 6 hat Recht, wenn er gegen die Annahme protestiert, als habe der Papst dem Könige diesen Titel versprochen); denn die Römer kannten ihn; er war der Titel des Erarchen von Ravenna. Mit ihm verband sich für Rom der Inbegriff der weltlichen Hoheitsrechte; Pippin tritt als *patriicius* gleichsam an die Stelle des Erarchen, er gilt als Stellvertreter des Kaisers, wie vordem die *patriicii* *Isidore, Theoderich u. a.* Daher zeigt der Papst ihm künftig seine Wahl mit den Worten desselben Formulars an, das man früher gegenüber dem Erarchen zu benutzen pflegte (*Liber diurnus* nr. 60); daher empfängt Hadrian I. den *patriicius* Karl mit denselben Ehrenbezeugungen, mit denen man vordem den Erarchen empfing; daher sehen die Päpste auch fernerhin als ihren eigentlichen Oberherren den Kaiser an und datieren ihre Schreiben wie bisher nach kaiserlichen Regierungsjahren. Selbstverständlich gewann dieser Titel zunächst einen anderen Inhalt als zur byzantinischen Zeit; er schloß anfangs mehr Pflichten als Rechte in sich, namentlich die Schutzpflicht gegenüber den Langobarden; daneben aber doch auch Rechte, die man vielleicht zu gelegenerer Zeit ausnutzen konnte; ein so weitblickender Politiker wie Pippin ist sich darüber gewiß nicht im Unklaren gewesen.

Pippin starb 768; in dem Streit zwischen seinem Sohne Karl und dem Langobarden Desiderius entschied sich der damalige Papst Hadrian I. (772—795) für Karl. Die Folge war, daß Desiderius in das Erarchat einfiel, zahlreiche Städte eroberte und auf Rom loszog. Auf die dringenden Bitten des Papstes hin erschien Karl in Italien; in dem hier in Betracht kommenden Briefe Hadrians (Mon. Germ. Epist. III, 587) bittet der Papst lediglich darum, daß Karl sich der bedrängten Kirche Gottes annehmen und die von Desiderius fortgenommenen Städte zurückfordern möge. Von der Erneuerung eines angeblich unter Pippin verabredeten Teilungsvertrages ist nicht die Rede. Hadrian befand sich 773 in derselben üblen Lage wie Stephan II. im Jahre 752; er mußte froh sein, wenn Karl ihn rettete. Ebensovienig passen weitergehende Abmachungen in die Situation während des Besuches Karls in Rom anlässlich des Osterfestes 771. In der Korrespondenz

denz des Papstes mit Karl in der folgenden Zeit ist. Der Erzbischof Leo von Ravenna, der einen großen Teil der Städte Imola und Bologna, unter Berufung auf das Dekret (nr. 55) in Besitz genommen hatte, nur noch von der Kirche die Meele. Gerade diese Forderung hat man für die Echtheit geführt, weil ja die Herzogtümer Spoleto und Beneventum eine „fundatio“ bilden. Aber dieses Argument ist nicht beweiskräftig. In der Zeit zwischen September bis Dezember 773 freiwillig (vgl. Chesne, *Liber pontif.* I, 2. 195 f.), und die Privatuntersuchen des Klosters Farfa zeigen in der That, daß in den Jahren 774 bis 776 dagegen bereits Karl als solcher fungierte. Dabei erscheint es doch annehmbar, daß alle Klagen des Papstes sich auf das von Karl nicht handhabbar zu machen, das er hier durch die freiwillige Unterwerfung der Spolitaner bekräftigt hat das Herzogtum offenbar, so lange er noch vor Ravenna engagiert war, dem Papste überlassen („geschenkt“) und ist erst später anderer Ansicht geworden. Auch hier ist kein Umstand, die *promissio* der Vita Hadriani als Veranlassung jener Klagen anzunehmen (die Erklärung der *promissio* vgl. unten); Karl hat sich ganz entschieden in den Grenzen der tatsächlichen byzantinischen Schenkung gehalten.

Später ist Karl dann infolge veränderter politischer Verhältnisse etwas weiter gegangen. Ob er im Jahre 781 die ganze Sabina, einen Teil des Herzogtums Spoleto, dem Papste überwiesen hat oder bloß das alte *patrimonium Sabine* (man mag dabei gefestigt bleiben (das „antiquitus“ und die Erwähnung der „massae“ in *Cod. Carolin.* ep. 73 scheinen für das letztere zu sprechen). Dagegen hat er im Jahre 787 abgesehen des Zuges gegen den aufrührerischen Herzog Aribis von Benevent seinem päpstlichen Bundesgenossen mehrere Städte des langobardischen Tusziens und des Herzogtums Benevent abgetreten. Ein großer Teil dieser Schenkung ist jedoch nie zum Ausfluß gekommen; denn Karl hat kurz darauf unter dem Drucke eines drohenden Krieges mit den Griechen Südtaliens (788) eine politische Schenkung vollzogen, sich mit dem neuen Herzog Grimoald von Benevent ausgesöhnt und ihm ruhig den größten Teil der letzten dem Papste geschenkten Gebiete überlassen. Auf diese Thatsache beziehen sich alle Klagen Hadrians über die Nichterfüllung eines Versprechens, von denen wir in seinen Briefen aus dieser Zeit lesen. — Immerhin war durch diese Schenkung die *sancta dei ecclesiae Romanorum res publica* beträchtlich erweitert. Städte wie Sutrice, Terracina, Rosellae bei Grosseto, Soana, Vagnarea, Orvieto kamen damals an die Kirche, so daß die Grenzlinie bedeutend nach Norden gerückt wurde und etwa von Perusia endete sich erstreckte. Was im Süden hinzukam, können wir nicht genau feststellen; wahrscheinlich die im *Ludovicianum* von 817 genannten Städte Zora, Arce, Aquino, Ardea und Teano; Capua dagegen blieb bei Benevent.

Wie kommt nun aber der Biograph des Papstes Hadrian dazu, von jener Schenkung zu berichten, die, man mag über sie denken wie man will, jedenfalls niemals zur Ausführung gekommen ist? Um diesen Bericht zu verstehen, muß man sich erinnern, daß damals die Zeit war, in der jene große Fälschung der *donatio Constantini* entstand, jene Schenkung, der zufolge Konstantin der Gr. dem Papste die Herrschaft über die Stadt Rom et omnes Italiae seu occidentalis regionum provincias, loca et civitates übertragen haben sollte. Hadrian selbst hat diese Fälschung gekannt; er hat sich Karl gegenüber auf diese Fälschung berufen (*Cod. Carolin.* ep. 61); ja, es scheint, als ob in den Worten jenes Briefes die Ausdrücke der Vita Hadriani antlingen. In diesen Jahren hat die Kurie die *promissio* der Vita; sie ist gleichsam das politische Programm der Kurie von der großen *donatio Constantini* zur Verwirklichung ihrer Ansprüche, die, wenn sie auch in der Gegenwart nicht verwirklicht werden können, gesen werden.

Die Kurie hat mit alledem Karl gegenüber nicht aufgegeben. Sie hat Rechte beansprucht und ausüben, an denen Karl kein Interesse gehabt hatte. Die Berechtigung zu solchem Verhalten ist in der That nicht zu bestreiten und jetzt erst zeigte sich die wahre Bedeutung der *promissio* der Vita. Die auswärtige Politik der *res publica Romana* geklärt, die Kurie hat die Verwaltung eingegriffen, Appellationen von Bischöfen angenommen, und schließlich, fürsum er ist durchaus als Herrscher in der *res publica Romana* zu betrachten.

notig hielt. Schon Nider (a. a. O. II, S. 352) und nach ihm Brunner (Deutsche Rechtsgeschichte II, S. 57) haben zur Charakteristik dieses eigentümlichen Verhältnisses Karls zur *respublica Romana* auf die Immunitätsverhältnisse hingewiesen: wie der Bischof oder Abt zum *advocatus*, so verhielt sich der Papst zum *patricius*. — Die schwierige Lage, in der Leo III. (795—816) sich nach seiner Wahl befand, hat diese Machtstellung Karls noch gesteigert. Wenn Leo III. dem König die Schlüssel zur Konfession des Apostels Petrus und die Fahne der Stadt Rom überbandte sowie die Bitte aussprach, daß Karl den Treueid seiner römischen Unterthanen entgegennehmen wolle, so kann die staatsrechtliche Stellung des Frankenkönigs zur *respublica* nicht deutlicher zum Ausdruck kommen. Es war nur die Konsequenz dieser Anschauungen, wenn Karl am 23. Dezember 800 in der Peterskirche feierlich über den Herrn der *respublica* zu Gericht saß. Die Annahme der Kaiserwürde am 25. Dezember änderte an dieser staatsrechtlichen Stellung Karls nicht das Geringste; nur bewies vielleicht der neue Titel „*imperator*“ der damaligen Welt schlagender als der alte die Abhängigkeit des Papstes und seines weltlichen Besitzes von den Königen der Franken.

Mit dem Tode Karls des Gr. änderte sich das Verhältnis der Kaiser zur *respublica Romana*. Aus den wenigen uns erhaltenen großen Pakten, die in der folgenden Zeit zwischen Kaisern und Päpsten geschlossen wurden (in den Jahren 817, 824, 850, 875, 891, 898, 915, 962, 1020; erhalten sind nur die von 817, 962, 1020), läßt sich für die Geschichte der *respublica* allerdings nur wenig entnehmen. Wichtig ist das sogenannte *Ludovicianum* vom Jahre 817, weil hier der Kaiser außer den uns bekannten Gebieten der *respublica* als Schenkung Karls aufzählt: die Inseln Korsika, Sardinien und Sizilien. Aber diese Worte sind Fälschung. Korsika war zwar schon in der Schenkung der *Vita Hadriani* genannt und wird auch in der Korrespondenz zwischen Leo und Karl erwähnt, aber wir wissen zu wenig über die politischen Verhältnisse der Insel, um uns ein Urteil bilden zu können; Sardinien und Sizilien dagegen hat Karl sicher nicht verschenkt; es ist in der betreffenden Korrespondenz immer nur von den dortigen Patrimonien die Rede. — Der Umfang der *respublica* ist also derselbe geblieben. Die Veränderung der Dinge nach Karl dem Gr. beruht auf dem veränderten Verhältnis der Kaiser zur Verwaltung dieses Gebietes. Ludwig der Fromme raffte sich gewiß hin und wieder auf, um das alte Verhältnis herzustellen. So fandte er im Herbst 824 seinen Sohn Lothar I. nach Rom, um den neuen Papst Eugen II. an seine Unterthanenstellung zu erinnern. Das wichtigste Ergebnis war die *Constitutio Romana* vom November 824, die nicht nur die Papstwahl ordnete, sondern dauernde Einrichtungen treffen wollte hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Kaiser und der *respublica*: Kaiserliche *missi* sollten zusammen mit päpstlichen jährlich die Rechenschaftsablage der Verwaltungsbeamten (*duces*) und Richter (*iudices*) der *respublica* prüfen, die Namen aller Beamten und Richter sollten dem Kaiser mitgeteilt werden, das kaiserliche Gericht sollte oberste Instanz sein. Die Rechte, die Karl der Gr. tatsächlich geübt hatte, wurden hier erstmalig kodifiziert, aber indem sie niedergeschrieben wurden, hörten sie auf lebendig zu sein. Die politischen Ereignisse haben die *constitutio* bald überholt; der Sieg Gregors IV. auf dem „Lügenfelde“ bei Cosmar 833 bedeutete auch den Anfang vom Ende der karolingischen Herrschaft über die *respublica Romana*.

Die karolingischen Kaiser werden abgelöst von den italienischen; wie sie in der *respublica* wirtschaften, zeigt das Verhalten Lamberts auf der Leichensynode zu Rom. Im Norden, Süden und Osten wird vom Gebiet der *respublica* ein Teil nach dem anderen losgerissen: im Norden von den Erzbischöfen von Ravenna, im Osten von den Herzogen von Spolete, im Süden von den Herzogen von Benevent, den Fürsten von Gaeta u. a. Sogar in Rom selbst werden die Päpste vom Adel verdrängt. Zeitweise wird aus dem päpstlichen Gebiet ein kleiner italienischer Staat, regiert von Alberich als *princeps atque omnium Romanorum senator*. Der Verfasser des um 950 entstandenen *Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma* (MG SS III, S. 719—722) kann nicht genug über den Verfall der *respublica* klagen und sehnt sich nach einem zweiten Karl d. Gr., der den Übermut des Adels brechen möge.

Der ersuchte Kaiser kam in der Person Ottos I., gerufen von Alberichs Sohn Ekavian, der auf kurze Zeit wieder als Johannes XII. die geistliche und weltliche Herrschaft vereinte. Seit Karl d. Gr. hatten sich jedoch die Verhältnisse so sehr geändert, daß Otto sich den Eintritt in die Stadt Rom durch einen Eid erschließen mußte, in dem er die Hebe-rechte des Papstes zu wahren und auf eigene bezüglich Rechte zu verzichten ge-

wollte. Als er Rom in Besitz genommen hatte, war er getreten; das pactum Ottonianum vom 13. X. 11, Bestimmungen der constitutio Romana von 821 über die lichen Gebiet, während die Versprechungen des l. schweigen übergangen werden, und diesen Bestimmungen Regiment in Rom geführt. Merkwürdigerweise finden die Worte der karolingischen Schenkung aus der Vita Hadrian ausdehnend sehr schlecht zu der Aufnahme der eben erwähnten der Urkunde. Früher hat man deswegen auf die Unrichtigkeit das müßte ein merkwürdiger Kaliber gewesen sein, der jede des 2. Theils hätte bestehen lassen. Die ganze Schwierigkeit Annahme, daß die Worte der karolingischen Schenkung einfach soleren Vorurkunden übernommen sind, genau so, wie sie im Jahre 11 unbesiegt aus unserer Urkunde in sein Pactum aufnahm. Daß die Schenkung auch jetzt nicht trotz der Aufnahme in das Pactum kommen ist. Ebenso sind die anderen Schenkungen, die Tit. I. zu den nämlich einige süditalienische Patrimonien, die Städte Gaeta und Jendi, von Städten im Süden des Herzogtums Spoleto (letzteres beachtenswerth, eben mit den Worten der karolingischen Schenkung das ganze Herzogtum schenkt hat! Auch dieser Umstand spricht für die obige Deutung der Aufnahme Worte), nicht Wirklichkeit geworden. Auch hier werden vorerst nur Anzeichen keine thatsächlichen Gebietserweiterungen.

Nach der kurzen Herrschaft Titos III., die eine Erneuerung karolingischer Zustände schafft, folgt dann abermals eine Periode des Niedergangs der päpstlichen Herrschaft und fortwährender Gebietsverluste. Selbst die Zeit Gregors VII. bringt nur wenige Veränderungen. Hinzu kommt Benevent (schon 1051) von Leo IX. erobert, dann im Eide Roberts als päpstlicher Besitz anerkannt, aber nicht immer als solcher behauptet, die Ereignisse des Jahres 1077 und die mannigfachen Einfälle Rogers und Wilhelm von Sizilien beweisen). Im übrigen aber liegt die Bedeutung dieser Zeit für die Geschichte der terra sancti Petri einmal darin, daß Gregor VII. in einem alles weit überragendem Maße Ansprüche auf alle möglichen Gebiete erhebt (am Grund der donatio Constantini), und andererseits darin, daß die Normannen auf einen Teil dieser Ansprüche eingingen. Zudem Robert Guiscard Neulien, Calabrien und Sizilien, Richard Capua aus der Hand Nikolaus' II. annahm, erkannten sie das Recht der Kirche auf diese Länder an; die Länder gelten fortan als terrae sancti Petri. Dadurch daß Gregor diese und andere Ansprüche z. B. auch auf Sardinien cf. Hefers Regesta etc. nr. 1800, 1817, auf Korsika a. a. O. nr. 5016, 5018, 5093) immer und immer wieder betonte, hat er die Grundlage für die Ansprüche späterer Päpste gelegt, die unter günstigeren politischen Verhältnissen größere Erfolge hatten als er. Zunächst bleibt aber die Lage der Dinge in der terra sancti Petri nach Gregors Tode so unbeständig wie vorher. Selbst die andere große Neuverteilung, zu der auf dem Grund gelegt wurde, die Schenkung der Allodien der Markgrafen Markold von Sizilien, die im Jahre 1115 an den Papst fallen sollten, bedeutete keine thatsächliche Gebietserweiterung; denn sie sind zunächst nicht in päpstliche Verwaltung gekommen, und wurden von den kaiserlichen Markgrafen, später von den Bällen im Namen des Papstes verwaltet.

Über den wirklichen Umfang des päpstlichen Gebietes in diesen Jahrhunderten vom Tode Ottos I. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts geben die Urkunden keine Auskunft. Das Erzbistum ist fast ganz im Besitze des Erzbischofs von Mainz (Mon. Germ. Dipl. Ottonis III. nr. 330; Dipl. Henrici II. nr. 290, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000).

Alexanders III. Sieg brachte keine wesentlichen Veränderungen; im Frieden von Venedig 1177 wurden nur die alten päpstlichen Besitzungen (*omne patrimonium beati Petri ab Aquapendente usque ad Ceperanum*, cf. *Vita Alexandri III.*) ausgeliefert, nicht aber die Mathildinischen Güter oder andere beanspruchte Gebiete. Und wie wenig Autorität damals die Päpste selbst im eigentlichen *patrimonium* besaßen, zeigt die Thatsache, daß Alexander III. sowohl wie seine Nachfolger flüchtend von einer Stadt zur anderen ziehen mußten.

Heinrich VI. machte dann seinen Bruder Philipp zeitweise zum Herzog fast des gesamten päpstlichen Besitztums; die päpstliche Herrschaft hörte für kurze Zeit überhaupt auf.

Der Rückschlag blieb nicht aus. Sofort nach dem Tode des Kaisers Heinrichs VI. begannen die Päpste ihre Ansprüche auf das *patrimonium beati Petri* energisch geltend zu machen. Zustatten kam ihnen dabei die nationale Reaktion, die sich damals namentlich in Mittelitalien erhob. Ohne Kampf darum führen zu müssen, erhielten sie fast alles wieder, was sie verlieren hatten. Das alte *patrimonium Petri* wurde wieder ganz päpstlich; freiwillig unterwarf sich ganz Spoleto und der größte Teil der Pentapolis. Nur das Exarchat und die Mathildinischen Güter blieben auch jetzt noch in fremdem Besitz. Aber der Verfall der Reichsgewalt in Italien und die deutschen Thronstreitigkeiten haben den Päpsten endlich doch die Erfüllung ihrer Forderungen gebracht. Innocenz III. gelang es, im Jahre 1201 von Otto IV. ein großes Privileg zu erhalten, durch das Otto dem Papste bestätigt: *totam terra, quae est a Radicefano usque Ceperanum* (d. h. das alte *patrimonium sancti Petri*), *exarchatus Ravennae*, *Pentapolis*, *Marchia* (d. h. *Ancona*), *ducatus Spoletanus*, *terra comitissae Mathildis*, *comitatus Brittenorii* (d. h. *Bertinoro*) *cum aliis adiacentibus terris*; dazu das *regnum Siciliae*. Dieses Privileg ist die Grundlage für den späteren Umfang des Patrimoniums geworden (cf. *Nieder a. a. O. II, S. 390*); hier zum erstenmal sind alle die Ansprüche, die seit der angeblichen karolingischen Schenkung und der *donatio Constantini* von den Päpsten erhoben wurden, von kaiserlicher Seite anerkannt. Otto IV. hat zwar später trotz seines Privilegs die Hoheit des Reiches fast in allen eben aufgezählten Gebieten wieder schroff zur Geltung gebracht, ebenso Friedrich II. trotz seiner Privilegien von 1213 und 1219. Aber infolge der günstigen politischen Verhältnisse nach dem Tode Friedrichs II. und durch den Sieg der päpstlichen Partei bei Benevent im Jahre 1266 sind die Päpste doch endlich in den vollen Besitz der genannten Gebiete mit Ausnahme Siziliens gekommen. Abgeschlossen wurden die Erwerbungen im Jahre 1278 durch den Verzicht Rudolfs von Habsburg auf alle kaiserlichen Rechte im alten Exarchat, in der Romagna, welche dadurch als letztes Glied zum *patrimonium* hinzukam.

Wiederum beginnt dann, schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts, eine böse Zeit für das *patrimonium Petri*. Die Päpste verlassen Rom, die Colonna und Orsini, seit Innocenz III. die Conti, seit Honorius III. die Savelli, seit Bonifaz VIII. die Gaetani, daneben die Frangipani, Cola di Rienzi und andere Machthaber besetzen sich in der Hauptstadt des Patrimoniums; in Mittel- und Oberitalien reißen die großen Städte die Macht an sich, zahlreiche Adelsgeschlechter ergreifen Besitz von den Städten und Landschaften des Patrimoniums. Nach dem Tode Cola di Rienzis versucht Kardinal Albornoz eine Reorganisation des päpstlichen Gebietes: er teilt es in eine Menge kleiner Vikariate, belehnt mit ihnen jene Adelsgeschlechter (die Malatesta, die Montefeltro, die Manfredi, die Ordelaffi etc.) und rettet auf diese Weise die gefährdeten Gebiete wenigstens dem Namen nach für das Patrimonium. Endlich kehrt der Papst nach Rom zurück. Trotzdem nimmt die Zersplitterung unter den folgenden Päpsten zu; es kommen hoch die Bentivogli in Bologna, die Este in Ferrara, die Polenta in Ravenna und viele andere kleinere Dynastien. Alle diese besetzen sich unter einander und werden von den Päpsten vergeblich zu bezwingen versucht. Rechnet man dazu die Belästigungen, welche die aragonesischen Herrscher dem Süden des Patrimoniums, die Franzosen Rom selbst bereiteten, so ist es klar, daß man auch jetzt noch nicht von einer wirklichen Herrschaft des Papstes reden kann.

Erst Nikolaus V. (1447—1455) gelingt es, einen großen Teil der widerstrebigen Adelsgeschlechter zu unterwerfen, und in noch höherem Maße dem verrufenen Papste Alexander VI. (1492—1503). Er stützt sich dabei anfangs auf die Spanier, dann auf Ludwig XII., aber weil er darauf ausgeht, aus dem Patrimonium ein Fürstentum der Borgias zu machen, muß er scheitern. Ungenüßiger ist Julius II. (1503—1513). Er setzt das Werk Alexanders fort, erobert im venezianischen Kriege Perugia, Bologna, die Städte der Romagna nebst Parma und Piacenza und verleiht diese Städte dem Kirchen-



steht ein. Er ist der eigentliche Bearbeiter des Kirchenstaates überhaupt von einem Kirchenstaat reden. Das Merkmal des Patrimoniums ist, daß die Päpste vor allem die Rechte des Kirchenstaates zu gründen verbinden.

Das war bisher unmöglich gewesen. Die Päpste, die sich geholfen hatten, um die Reiten der Kurie und der weltlichen Mächte, es anders. Die schönen Zeiten, in denen auch Mezzogiorno lebte, hören auf. Schon Paul III. (1531—1549) hat die Verwaltung des Reiches in anderen Ländern langhin behauptet; der Papst Sixtus V. (1585—1590), vermehrt die Drucke der Kurie auf schreckender Weise und nimmt ebenso wie seine Vorgänger von der Anleihe (monti), die verbildlich geworden sind für das Finanzsystem. Für die Bewohner des Patrimoniums ist daher die Abnahme des Reichthums durch die Päpste des 16. Jahrhunderts begründete, wenn auch nicht durch die Päpste des 17. Jahrhunderts beginnt für sie ein wirtschaftlicher Niedergang. Durch die beständigen Anleihen bekamen die großen Bankiers einen Einblick in die Verwaltung des Landes; sie waren die Räder der Einkünfte, die Einkünfte der Landschaften. Der Großgrundbesitz vernichtet den kleinen Grundbesitz, die Verarmung der wichtigsten Lebensmittel in der Hand des prefetto d'annona führt zu häufigen Verarmen. Es ist kein Wunder, wenn die Bevölkerung des alten Patrimoniums noch heute zu den ärmsten in Italien gehört, sie in den Bedürfnissen der Verwaltung der Päpste zum Opfer gefallen. — Die äußere Geschichte des Kirchenstaates von Anfang des VI. an bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ist ebenso unerschütterlich wie unumkehrbar, sie ist eine Geschichte der Familien, aus denen die Päpste gewählt wurden, da sie von Borgia, Medici, Farnese, Caraffa, Peretti, Aldobrandini, Borghese, Ludovisi, Barberini, Cibo, Mospigliosi, Ottoboni, Albani und anderer. Sie alle suchten Erweiterung ihrer Familienmacht durch das Verhältnis zu dem jeweiligen Papst, anfangs durch die Verleihung päpstlicher Gebiete, und als das durch eine Bulle des Hieronymus Pius V. (1566—1572) verboten wurde, durch Bereicherung ihrer Finanzen. Der Umfang des Kirchenstaates hat sich nur wenig. Paul III. (1531—1549) gab Parma und Piacenza an die Farnese, nach deren Aussterben es an die Bourbonen kam. Ferrara kam an die Este, das 1798 an den Kirchenstaat zurück. 1631 fiel das Herzogtum Urbino an den Kirchenstaat.

So hielt sich der Kirchenstaat mit seiner Herrenthätigkeit und seiner Verwaltung bis zu den Zeiten Napoleons I. Napoleon nennt nach 1800 Ferrara, Bologna und die Romagna ab und hebt ihn 1809 überbaut auf. Der Wiener Congreß stellt ihn 1811 wieder in seiner alten Ausdehnung her, 1818 giebt ihm Papst IX. eine Verfassung, 1860 fällt der größte Teil an das neugegründete Königreich Italien. Rom und die nächste Umgebung halten sich mit französischer Hilfe, bis die Kaiserin von Oesterreich auch in Rom selbst am 20. September 1870 der päpstlichen Herrschaft ein Ende bereitet.

Zimmer klarer ist es seitdem geworden, wie sehr der Reiz des patrimoniums Petri der päpstlichen Macht geschadet hat. Gerade die Zeiten der größten Ausdehnung des Patrimoniums und der unumdrängten Herrschaft der Papie über ihr weltliches Gebiet sind die Zeiten des tiefsten Verfalls der päpstlichen Macht gewesen. Es hat sich nicht in den Händen zu greifen, wie der Verlust des Patrimoniums eine neue Glanzperiode der Geschichte des Papstthums begründet hat. Der Gefangene des Baubauers wird nicht mehr respektiert als einst der Herr des Patrimoniums. Das patrimonium Petri ist im alten Sinne ist dahin, ein neues patrimonium Petri dehnt sich aus über das Land und Meer.

**Morus, Thomas** (latinisirt aus More  
(geft. 1535), Verfaffer der Utopia. - Die Wor-  
ten find aus dem Römifchen Reich zu finden.  
Sie werden einzeln unten gegeben. Die Utopia  
1551 von Robinson, 1681 von G. J. J. J. J. J.  
1524 Bafel) ist neu herausgegeben von M. J. J. J.  
malern des 15. u. 16. Jahrh. von M. J. J. J.  
ford. Sammlungen feiner Opera latina & graeca  
fuit u. Leipzig 1689. - Ein. Sammlung von

von seinem Meissen Kasten. Sie ist nicht ganz vollständig. — Literatur: W. Roper (M.s. Schwiegersohn) schrieb *The life arraignment and death of u. i. w. Syr Thomas More*, gedruckt zuerst Paris 1626; Stapletons *Tres Thomae* 1588, Antwerpen; Grejacre More (M.s. Nrentel), *Life of Th. M.*, um 1631, auch ins Deutsche überetzt; J. Madintsch, *Life of* 5 *More*, 1844; Seebohm, *Oxford Reformers*; Lupton, Colet; Brewer, *The reign of Henry VIII.* 1884, I und II; P. Friedmann, *Anne Boleyn*; Warner, *Memoirs of Th. More*, London 1758; Aroude, *History of England*, I–III; J. C. Bridgett, *Life and writings of Sir Thomas More* 1891 (streng katholisch, die beste bisherige Biographie); Sidney Lee, *Th. More* in *Dictionary of National Biography*, 1894, mit reichhaltiger Bibliographie; Kerfer, *John* 10 *Nisher*, 1860, Tübingen; G. T. Rudhart, *Th. Morus*, Nürnberg 1829; R. Baumhart, *Th. Morus*, Freiburg 1879; Bente, *Das häusliche Leben des Thomas Morus in Sybels Hist. Zeitschr.* Bd XXI.

Ueber die *Utopia* vgl. die Einleitungen von Michelis und Ziegler, 1895, u. von Lupton 1895, dann G. Louis, *Th. Morus und seine Utopia*, Biff. Beilage zum Jahresbericht der 15 J. städt. Realschule in Berlin, Eltern 1895; K. Kautsch, *Th. Morus und seine Utopie*, Stuttgart 1888 und *Th. More* 1895; Seebohm, *The Oxford Reformers*; Ludwig Stein, *Zur Sozialphilosophie der Staatsromane* (Archiv für Philosophie 1895, S. 458); Lina Weger, *Th. Morus und Plato*, Tübingen 1879.

Thomas Morus ist der älteste Sohn von Sir John More, Ritter und Richter von 20 der Bank des Königs zur Zeit Heinrichs VIII., und seiner Gattin Agnes Graunger. Thomas wurde zu London geboren am 7. Februar 1478. Den ersten Unterricht genoss er in der St. Anthonschule von Nicholas Holt. Dann trat er in die Dienste des Kardinals Morton, Erzbischofs von Canterbury, in dessen Hause er weiter unterrichtet wurde. Ungefähr 1492, als Morus 14 Jahre alt war, bezog er die Universität Oxford, wo ihm 25 der Kardinal Morton in Canterbury Hall Aufnahme verschaffte.

M. studierte 2 Jahre lang Latein und mit Thomas Vinctore's Hilfe Griechisch, dessen Studium Grocyn in Oxford eingeführt hatte (vgl. Morus an Dorpius). Daneben lernte er Französisch, Musik, Arithmetik, Geometrie und las alle Geschichtswerke, die er erreichen konnte. Er liebte Musik und spielte gern auf der Geige oder Flöte. Er schrieb ein gutes 30 Humanistenlatein und machte gewandte Verse in seiner Muttersprache. M. begann seine juristische Laufbahn als Utterbarrister (Praktikant) in New Inn 1494; 1496 wurde er in Vincolus Inn aufgenommen und bald zum Reader (Dozenten) in Furnivals Inn ernannt. 1509 wurde er Bencher (Richter) in Vincolus Inn und 1511 und 1516 auch hier Reader. 1497 kam Erasmus nach England. Wohl bei Mountjoy lernte er Morus 35 kennen. Im Jahre darauf korrespondieren sie als Freunde. „*Thomas Mori ingenio quid unquam finxit natura vel mollius vel dulcius vel felicius*“ (Ep. 14). Offenbar aus der Zeit ihres ersten Verkehrs schreibt Erasmus von Morus: „*Cum aetas ferret non abhorruit a puellarum amoribus, sed citra infamiam et sic, ut oblati frueretur magis quam captatis*“. M.s. Lebenswandel war damals leichtfertig,

40 aber ein gewissenloser Mädchenverführer war er doch nicht. Zeit 1499 ging M. mit dem Gedanken um, Mönch (Franziskaner) oder Priester zu werden. Vier Jahre lang (1499–1503) lebte er in der Nähe von Charterhouse, machte die Exerziten der Karthäuser mit, wachte, fastete, betete, geißelte sich, schlief nur 4 bis 5 Stunden täglich und trug auf der Haut ein härenes Hemd. Wohl auf Grocyns Wunsch 45 hielt er in dessen Kirche (St. Lawrence) Vorlesungen über Augustins *de civitate*, die großen Zulauf fanden. Wahrscheinlich hat er damals seine Ideen vom Idealstaat konzipiert, wozu ihn auch Plato angeregt hat. M. begriff zuletzt, daß er die Gabe der Kontinenz nicht besaß, verzichtete auf die perfectio der Mönche und beschloß auf Colets Rat zu heiraten. Er zog es vor, lieber ein keuscher Ehegatte als ein unkeuscher Mönch 50 zu sein (Erasmus ep. 147; vgl. Stapleton: *Mori Vita*, cap. II). Von der Mönchsastase behielt er vieles bei und trug an bestimmten Tagen ein härenes Gewand unter dem Hemde. M. heiratete 1505 Jane Colte aus Essex. Die nüchterne Vermählung war glücklich und mit drei Töchtern und einem Sohn gesegnet. 1511 starb seine Frau und M. heiratete noch vor Ablauf eines Monats auf Rat seines Beichtigers John Bouge 55 oder Bonge eine 7 Jahre ältere Witwe Alice Middleton (vgl. *English Historical Review* 1892 VII, 712 ff.). Auch diese Ehe war normal aber kinderlos. Seine Praxis gab ihm ein Einkommen von ca. 100 Pfd. St. jährlich. Er baute sich in Chelsea ein Haus und bildete mit seinen Töchtern, seinem Sohn und seinen Schwiegersöhnen, die auch unter seinem Dache wohnten, einen großen Familientreis (über sein Häusliches vgl. 60 Erasmus an Budée 1521). M. war frei von der damaligen pädagogischen Brutalität. Er schlug seine Kinder selten und nur mit einem Bündel Pflaumenfedern. M.s. Töchter verstanden Latein und lasen Livius. — Vgl. M.s. Brief an ihren Lehrer W. Gurnell.

Seine zweite Frau lernte, ebaldie sie nee haka, die paffke ...  
war, ihm zu Liebe zu spielen cithara testudine mea ...  
Vertrauen, vgl. Merus Briefe an sie 1529 (Englisch) ...  
1504 ins Parlament gewählt, oppeniere M. en Gede ...  
so taftvoll, daß ihm nichts geidab. Dem Rater ...  
und mußte 100 Pfd. St. zahlen. Ende 1505 ...  
war M.s Gast. M. wurde jekt humanijfischer ...  
einige Dialoge des Lucian ins Lateinijfche. M. ...  
und Philopseudes. In der Dedikation an ...  
rühmt M. den Lucian als Betämpfer der Superftitionen. ...  
In feiner im lucianijfchen Stile verfafsten, der Ueberkennung ...  
den Tyrannenmord übte er feinen dialektijfchen ...  
und Paris.

1508 war Erasmus wieder in England und schrieb in *Hispania* den *Encomium Moriae*. Diese Satire sollte der satirischen Reformations dienen und vom *M. v. d. V.* Beifall. 1532 schrieb M. an Erasmus: er würde gewiß seine Satire mitius et dilutius geformt haben, wenn er gekannt hätte, welche penitentialischen Sitten sie zu heben und ausbreiten würden. 1540 publizierte Morus sein Leben des Grafen *Steuern* *Pico della Mirandola* und verberichtet ihn als beispielhaften Christen und Asketen. Er sei mit Recht vom gelehrten und heiligen *Saenarola* getadelt worden, als er es humanisch Dominikaner zu werden. Daneben schrieb M. *comödiolas*, die verloren sind.

Die Ausgabe des NT, welche Erasmus 1516 publizierte, erregte einen Sturm der Entrüstung unter den Bettelmönchen. M. ergriff des Erasmus Partei. In seinem ersten Briefe (dissertatio epistolica) an Martin Dorpius in Löwen, verteidigte er das Recht der biblischen und patristischen Studien gegen die Übermacht der Scholastik und vollendete die Satire seines Freundes. Dorpius nahm zurück, was er gegen Erasmus gesagt hatte. Schärfere war M.s Brief an einen Mönch, der E. angegriffen hatte (nicht gedruckt in Basel bei Froben 1520). Zusammen mit der Basler Ausgabe der Opera 1518 erschien eine Sammlung lateinischer Epigramme (Progyrnasmata) von Meurs und Lilius samt Zufügen von Erasmus. 1520 erschien die Sammlung vervollständigt mit einer Vorrede des Erasmus in Form eines Briefes an Froben, worin er seiner Bekanntheit für M. Ausdruck verleiht. - 1510, 3. Sept., wurde M. Under-Sheriff (Klerik in Civilsachen) in London. 1511 lenkte er des Kanzlers und Erzbischofs Warham Aufmerksamkeit auf sich beim Streit der Londoner Kaufleute mit dem Abblere. Er wurde Bischof Tunstall beigegeben, der am 12. Mai 1515 nach Brügge abging, um die Beihältnisse mit den niederländischen Kaufleuten zu ordnen. In Antwerpen trat M. mit Giles (Petrus Agidius) zusammen (vgl. Utopia). Bald nach der Rückkehr schrieb er das zweite Buch der Utopia und auf Drängen der Freunde das erste zur Einleitung.

Die Utopia (= οὐ-τοπία), von Morus mit Nusquama irgendwem überliefert wurde gedruckt in Löwen bei Martinus im Dezember 1516. Erasmus, Petrus Bili und andere waren als Herausgeber beteiligt und übernahmen die Verantwortung. Die Utopia ist eine Kritik der englischen Staats- und Religionsverhältnisse (Erasmus ep. 117) und befürchtete, daß manche Aussprüche ihn gefährden könnten (Utopia II, 3; die Staaten eine conspiratio divitum, welche reipublicae nomine tituloque ihren Vorteil allein wahrnehmen und die Armen ausaugen). Dem Cardinal Warham von Cantabrigie, der sich Wolfsey von der Macht verdrängt worden war, überreicht Morus die Utopia, aber ohne Erfolg. Ohne es ab, die Edition selbst verantwortl zu haben. Diefelbe wollte nicht hauptung erlaubt sich Morus in einem Briefe ad primarium aliquem auctoritatem virum (Wolfsey?); Petrus Agidius (Siles) habe die Edition übernommen. Morus hat absichtlich seinen ausländischen Freund in die Verantwortung für die Utopia drücken wollen, um die Schuld der Herausgabe von sich abzuwälzen zu können. Er denkt, daß er durch die Utopia wirken und die Staatsmänner anregen. Er denkt nicht daran, daß die Utopia nicht realisiert werden will, von dem er aber erwartet, daß sie in den nächsten 9 Jahren realisieren werde und dann sagen kann, daß die Utopia realisiert wurde. Morus wird an Wolfsey, den kommenden Mann, geschrieben (Epistola ad Cardinalem Episcopus Cantuariensis, Erasmus ad Petrum Bili ep. 227 und Erasmus an Wolfsey ep. 307). Die Utopia ist eine Satire auf die Erfüllung gegangen. Die Utopia ist ernst gemeint, aber sie ist eine Satire auf die Mystifikationen. Es wird nie ganz klar zu sehen, was Morus wirklich meint. Er beginnt mit der Poesie und Humilität beginnt. Er beginnt mit der Poesie und Humilität beginnt. Er beginnt mit der Poesie und Humilität beginnt.

gemeint der streng naturalwirtschaftliche Standpunkt. *Interempta pecunia* würden Armut, Verbrechen und Hinrichtungen fast ganz aufhören (*Utopia* II, 9). Auch das Lob des allgemeinen staatlichen Arbeitszwanges und des gemeinschaftlichen Betriebes der Landwirtschaft wird seinem Ideal entsprechen. M. war nicht Monarchist wie Wolsey, Crom-  
 5 well, Raleigh und Bacon, aber durchaus Mann der Autorität und Ordnung, Feind des Aufstubs. Er ist nicht Republikaner, aber so viel zu sehen ist, Anwalt parlamentarischer Suprematie. Das Parlament kann Könige ein- und absetzen. Die politische Verfassung der Utopier mit ihrem populären Wahlfürstentum mag M.'s Ideal sein.

Auch die Bemerkungen über den Feindesmord — um als *humani* und *misericor-*  
 10 des Blut zu sparen, setzen die Utopier im Kriege einen Preis auf den Kopf des feindlichen Fürsten und derer, die ihm zum Kriege geraten, — und die Freude der Utopier, wenn recht viele ihrer Söldner von der barbarischen Nachbarinsel (Irland) unkommen, mögen seiner politischen Moral entsprechen. Als leidenschaftsloser Asket und Episkuräer  
 15 schonte sich M. aus seiner stürmischen und derben Zeit in eine andere Welt. Die Utopier gleichen ihm. Es ist ein temperiertes Volk, fleißig und einer vernünftigen Askese zugewandt. Von den beiden „*Haereses*“ enthält sich die eine der Ehe, des Fleischessens, aller  
 20 *vitae praesentis voluptates* und erwirbt durch *vigilias* und *sudores* zukünftiges Vergnügen, die andere wählt die Ehe als tröstlich, zeugt Kinder aus Patriotismus, ißt Fleisch. „*Nullam voluptatem refugiunt, quae nihil eos ab labore demoretur*“. Die  
 25 Utopier halten die einen für *sanctiores*, die anderen für *prudenciores*. Das katholische Lebensideal wird im wesentlichen bejaht und die fähle Beurteilung des Celibats bei den Utopiern daraus erklärt, daß sie nur auf ihre Vernunft angewiesen sind. — M. war von Natur Mann der Institution und der Ordnung und niemals Mann des Dogmas; die Reformation wurde gemacht von Männern des Dogmas. War die Institution, an  
 30 der alles hing, gesichert, dann war für M. das Dogma relativ irrelevant. Sein Ideal war noch zuletzt (vgl. *Dialogue*) ein Zustand, wo Heiden und Christen alle *violence* und *compulsion* vermieiden, jeden nach Belieben zu Gott oder zum Teufel gehen ließen. Das taten die Protestanten, wie M. meinte, nicht und mußten verfolgt werden. Der selbstgewisse Dogmenglaube der Protestanten und ihre Verachtung der Institutionen war  
 35 ihm unerträglich. Von Toleranz dem selbstgewissen Irrtum gegenüber wußte M. auch damals nichts, als er die *Utopia* schrieb. Er hielt damals das Papsttum nicht für göttlich und war noch weniger Mann des Dogmas wie später, aber von Toleranz weiß auch die *Utopia* nichts. In *Utopia*, wo die Ordnung festbegründet ist, kann freilich viel Frei-  
 40 heit im und vom Dogma vertragen werden. Wer nicht an die Providenz und die Unsterblichkeit der Seele glaubt, muß freilich darüber vor dem *vulgus* schweigen, um nicht die *patriae leges* zu schwächen und wird von allen Ämtern ausgeschlossen. *Utopus*, der Reichsgründer, hat um des Friedens willen nichts über die Gottheit temere definiert, denn es sei *insolens et ineptum vi et minis*, was einer glaubte, von allen zu fordern. *Quod credendum putaret liberum enique reliquit*. Es gilt nicht Glaubensfreiheit,  
 45 sondern skeptische Dogmenwahl. Wer nicht *placide ac modeste* für seine *religio* Propaganda machte, sondern schmähte, wurde *servus* oder verbannt. Auch die christlichen Missionare wurden vertrieben, als sie durch Schmähungen Tumult erregten. Es giebt bei den Utopiern *variae religiones* (Verehrung von Göttern und tugendhaften Helden). Die meisten und klügsten verehren allein den *Parens*, den unbegreiflichen, durch das  
 50 *Universum virtute non mole* ausgegossenen, den die anderen *Mythra* nennen und neben ihren Göttern auch verehren. Ein idealer, dogmatisch unbestimmter Theismus wird geschildert. Die *Utopia* vertritt einen dogmatisch unbestimmten staatlichen Unionismus und verwirft jede dogmatisch entschiedene Propaganda. Sie ist ebenso intolerant, wie M. als  
 55 Kanzler es war.

M. war humanistischer Reformkatholik, aber viel mehr Katholik als Erasmus, der das katholische Lebensideal und das göttliche Recht der Hierarchie verwarf und vom Heiligenkult innerlich los war. M. huldigte dem katholischen Lebensideal, hielt an der Heiligenanrufung, der Messe und den Wallfahrten fest. Er hat anfangs ebenso wie Erasmus das Papsttum nicht für *jure divino*, sondern für eine geschichtlich entstandene  
 60 kirchliche Institution gehalten. Er gab an, er sei durch Heinrichs Buch gegen Luther eines anderen belehrt worden und seine Studien hätten ihn darin bestärkt. Doch stellte er das Konzil über den Papst (M. an Cromwell; vgl. Bridgett, *Life of More* S. 343). Stavelton sagt, daß ihre Freundschaft dem Erasmus zur Ehre, dem Morus aber nicht zum Heil gereichte (*Vita* cap. I). Das wird für die erste Zeit gelten, aber sehr früh zeigt  
 65 M. einen scharfen Eifer in der Bekämpfung der Reformation, der Erasmus immer fern-

lag. Morus älteste Tochter Margarethe heiratete 1521, als sie 17 Jahre alt war, durch Luthers Schriften de libertate Christiana (1520) bekehrten, einen Calvinisten, der ergriffen wurde und nur allmählich unter M.'s Einfluß zum Christentum zurückkehrte. Anfangs zurückhaltend, warf sich M., der 1521 als Sekretär des Königs hatte (M. hatte den Jüder zu H's Defensio Septem Sacramentorum beigetragen), unter dem Namen William Rofe, dann unter einem anderen Namen, auf die Insel und bat das edle Germanien, dem Papste die Treue zu schwören. Als er sah, daß die Päpste lasterhaft gewesen seien, so sei doch ihr Amt heilig, so ermahnte er die Könige, die Päpste erwecken, des apostolischen Stuhles würdig. Um zu zeigen, daß die Päpste Verdacht betreiben zu können, ließ er sich von Bilef Tunna (1522) eine Schrift über häretische Bücher zu lesen, während er zugleich mit Heber den Calvinisten (1522) Schriften unterdrückte. 1528 vollendete M. seine gegen Tyndale gerichtete große Schrift Dialogue. Mit Tyndale, Frith und den anderen protestantischen Autoren kämpfte er seitdem im offenen Kampfe bis zum Tode. Dem Dialog folgte The Supplication of Souls auf Simon Jijbs Supplication of Beggars, eine Veripetition der Könige der hernach seine antiliberale Haltung aufgab. Gegen M.'s Dialog schrieb Tyndale den Antwort, der M. seine Confutacyon folgen ließ. 1548 trat M. in die Dienste des Königs und wurde master of requests. Er hatte das Botschaftswesen unter sich und mußte den König auch auf seinen Reisen begleiten. Im selben Jahre wurde er als heimratt vereidigt; er erscheint als offizieller Sekretär, wenn Legaten und Gesandten empfangen wurden. Die Verfügungen vom Jahre 1521 gegen das Bauernlegen und das Überhandnehmen der Schafzucht geben wohl auf ihn zurück. 1521 wurde er zum Ritter geschlagen. Als Sekretär des Königs vermittelte er den Geiselsverkehr mit der Kanzler Wolsey. Als Heinrich und Franz I. sich zwischen Calais und Boulogne im Juni 1520 begegneten, war M. im Gefolge seines Herrn und sah in Calais Erasmus wieder und lernte Budee kennen. Im Sommer 1521 erscheint M. als Untersekretär und Gehilfe des Lord Schatzmeisters Herzogs von Norfolk (Erasmus an Pace ep. 153 und an Budee ep. 609). Als Wolsey 1521 nach Calais fuhr, um wieder zwischen Karl und Franz Frieden zu stiften, erscheint M. in seiner Umgebung und ging mit ihm nach Brüssel, wo über die Heirat Karls mit Prinzessin Maria von England verhandelt wurde. 1523 trat das Parlament zusammen und Wolsey setzte M.'s Wahl zum Sprecher durch. Er erwartete die volle Zufriedenheit des Kanzlers durch die Geschicklichkeit und den Eifer, womit er die Regierungsvorlagen durchsetzte (vgl. Wolseys Brief an den König vom 21. Juni 1523).

Bei den Friedens- und Freundschaftsverhandlungen zwischen England und Frankreich 1525—1527 ist M. als einer der Kommissare thätig. 1527 geht er mit Heber als sein Berater nach Frankreich. 15. August wurde der Vertrag in der Kathedrale von Amiens beschworen. Vor der Abreise bat M. in seiner Kirche zu London und auf der Reise mit Wolsey und Erzbischof Warham in Camerbury um Errettung des Prinzen von dem Kaiser gebetet. Auf dem Konkreß zu Cambray verrät Morus dem französischen Bischof von London, und häßet sein Vaterland.

Im Juli 1525 wird M. Kanzler des Herzogtums Lancaster, eine antilutherische Untersekretär, Sekretär des Königs und master of requests zu sein. Schmidt verkehrte gern mit M., lud ihn oft zu sich ein und besuchte ihn in seinem Hause. Den Arm um M.'s Nacken geschlungen sah man den König neben M. anhergehen und mit ihm über Theologie, Astronomie, Geometrie, zuweilen auch über Politik sich unterhalten (vgl. Koper). In Heinrichs Ehescheidungsbandel hielt sich M. zurück.

1527 hatte Heinrich auch Morus zu beweisen gesucht, daß seine Ehe mit Katharina nichtig sei trotz verurtheilter Urtheile. Morus hielt sein Urteil sich vorbehalten und alles dem Papste anheimelassen. Als er zum Papste ernannt, erklärte er nach längerer Prüfung sich gegen die Ehe. 1528 wurde ihr Lauf und wurde vom Könige zu anderen Gesandten ernannt. 1529 gab Wolsey das große Siegel ab und am 22. April wurde damit auch Verfügender des Oberhanes ernannt. Die Regierung war Anne Boleyns Thron, der 1532 die Krone erhielt. Morus stand in französischem Solde. Auch M. bekehrte sich zum Protestantismus (Erasmus an Budee ep. 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000).

Uebersetzung der Bibel ins Englische zu verschaffen versprach. Die fol. Proklamation von 1530 schärfte allen Behörden Strenge gegen die Verbreiter häretischer Bücher ein. Die Verfolgung, die jetzt begann, war viel härter als zu Wolseys Zeit, weil M. mehr als sein Vorgänger die Bischöfe in der Verfolgung unterstützte. Die Verhaftung von  
 5 Tentosbury, Bainham, Frith, Petit u. s. w. hat er veranlaßt. Joye und Burnet werfen ihm vor, daß er die gefangenen Protestanten hat peitschen und foltern lassen. M. bestreitet es. Er habe, wie er behauptet (Apology cap. 36), wohl ein Kind in seinen Diensten peitschen lassen, weil es häretisches gelernt, hatte und noch einen halbwahnsinnigen Menschen, der den Gottesdienst gestört hat, an einen Baum binden und züchtigen lassen „till  
 10 he waxed weary and som ewhat longer.“ Sonst habe er nie einem Keger einen Schlag gegeben. Er leugnet es, andere als Kirchenschänder, Mörder oder solche, welche mit der Heftig Mutwillen getrieben, der Folter überliefert zu haben. Es wird wahrscheinlich, was Joye (Book of Martyrs) über M.s Grausamkeit gegen Bainham erzählt, der M. auf dem Richtplatz seinen Richter und Verkläger nannte, übertrieben sein. Auch  
 15 die Klage Fildes, von M. zwei Jahre lang in widerrechtlicher Haft gehalten werden zu sein (Letters and Papers of H. VIII VI, 1059; Freude, History Vol. II; Morus, Apology cap. 38) ist wahrscheinlich unbegründet. Aber ein Richter, der mit den Kegnern härter als Wolsey verfuhr, war M. sicher; wenn er auch Keger nicht gepeitscht haben mag, so hat er doch Teil an der rechtswidrigen Behandlung des Th. Philips, den Bischof Stokesley als Keger  
 20 erkommunizierte, obgleich nichts erwiesen war, und den M. im Tower festhielt, bis das Parlament seine Freilassung durchsetzte. Auch gegen Bainham scheint er Formwidrigkeiten sich erlaubt zu haben.

Die Scherze M.s über den Tod Richard Hunne's, der der Kegerlei verdächtig eingekerkert und vom bischöflichen Kanzler Hersey ermordet wurde, den des Königs Gnade  
 25 der verdienten Strafe entboh, gereichen M.s Unparteilichkeit nicht zur Ehre (Dialogue). Erasmus billigte M.s Strenge gegen die „Keger“ als staatserbaltend (Ep. 1223). M. rühmte sich ihrer (ambitiose feci) und wünschte, daß auf seinem Epitaph stünde furibus homicidis haereticis molestus. Er haßte, wie er versichert, ihre Laster, nicht ihre Personen (Apology cap. 49; English Works S. 925).

Die Keger sind ihm proud poisoned obstinate Dogmatisten auf eigne Faust, die den Frieden stören und Aufruhr erregen. Ihre Verfolgung ist im Staatsinteresse  
 30 geboten als Defensivmaßregel (English Works S. 275). M. billigt die Hinrichtung der Keger durchaus. Als die Konvocation den Supremat des Königs prinzipiell anerkannte, um nicht dem Statut Praemunire zu verfallen (Februar 1531), wollte M. den Abschied nehmen. Am 13. Mai 1532 sprach M. im geheimen Rat gegen die Suspension  
 35 der Annaten und lobte Throgmorsons Opposition im Parlament; drei Tage später erhielt er in Gnaden den Abschied, den er sich aus Gesundheitsgründen erbat. Im feierlich insizierten London war er verhaft, sonst aber als gerechter und unbestechlicher Richter geachtet. M. hielt sich seit seiner Entlassung von der Öffentlichkeit fern und setzte nur seinen literarischen Kampf gegen den Protestantismus weiter fort. 1532 erschien seine Confutaeyon of Tyndal's answere, eine weitläufige breite Schrift, die nicht viel Leser  
 40 fand. Den Priester Hutton, der 1529 verbrannt worden war, nennt er the devil's stinking martyr. Luthers Ehe reizt ihn zu rohen Spötereien. Es folgte 1533 seine Apology, eine Rechtfertigung der Kegerverfolgung und seine Debellacion of Salem and Bizance. Die letzte Schrift des Mr. Moocke (Spötter) (so nannte ihn Tyndale)  
 45 verteidigt die katholische Abendmahlslehre gegen Frith und Tyndale. M. vollendete nur das erste Buch, eine Erklärung und Besprechung von Jo 6; von der Abfassung des zweiten Buches hielt ihn seine Verhaftung ab.

Cromwell und Heinrich VIII. hatten, getragen von einer starken priesterfeindlichen  
 50 Laienbewegung, die Scheidung des Königs durchgesetzt und eine katholische, aber von der römischen Jurisdiktion befreite Staatskirche geschaffen. Die Opposition war aber im Land sehr stark. Der Norden hoffte durch einen Aufruhr mit Hilfe des Kaisers Cromwell zu stürzen. Lords wie Darcy und Hussy mahnten den Kaiser zum Einfall. Ebenso die verstoßene Königin und ihre Tochter. Die große in Bildung begriffene Verschwörung  
 55 wurde gefördert durch Elisabeth Barton, „die heilige Maid von Kent“, ein sonnamambules Bauernmädchen, später Nonne in Canterbury, von E. B. Warham als inspiriert anerkannt, als Prophetin weit und breit verehrt. Sie verkündete dem König den Tod eines „Villain“, wenn er nicht umkehre. Gefangen gesetzt, bekannte sie mit einigen Mönchen ihre Prophezeiungen gefälscht zu haben. Das Parlament verurteilte die Nonne samt  
 60 einigen Benediktiner- und Franziskanermönchen für Hochverrat durch bill of attainder

zum Tode (Februar 1534). Als Ratschuldige waren 11 Personen, die dem König des Königs Befinden und zur Konfiskation verurteilt worden waren, darunter der Beichtiger der Königin, und einige andere. Auch M., aber seine Freunde im Oberhause verhinderten es. Er wurde im Newgate Prison (Newgate House 1533 bei den Karthäusern gelegen, ihre Häuser wurden 1534 unterlassen, sie zu demenzieren. So blieb er ungeachtet, und er wurde 1534 freigesetzt, sagte er zu den Seinen. Er blieb verdächtig.

Am 23. März 1534 erklärte Papst Clemens des fünften, dass er seine Unterthanen ihres Treueides entbunden. Unachbar gleich, und er wurde vom Parlament zur Thronfolgerin mit Ausschluss Marias erhoben und alle englischen Engländer angewiesen, den Successionsid zu leisten. Wer ihn nicht leistete, sollte als mitschuldig des Hochverrats bestraft werden. Die Eidesformel wurde von der Regierung entworfen und erst auf der nächsten Session vom Parlament sanktioniert, sie enthielt eine Lossage von allen Eiden, die „to any foreign authority prince or potentate“ geschworen waren und sollte gelten auch dann, wenn eine ausländische Macht von der löste. M., zum 13. April 1534 vor die Kommission nach Lambeth geladen (Cromwell u. s. w.), war bereit, die Succession zu beschwören, aber lehnte die Formel ab, seine Seele zur ewigen Verdammnis gefährdend ab. Er verdamme niemandes Gewissen, aber das seine erlaube es nicht. Crommer wollte auf seine Wünsche eingehen, aber Cromwell hielt an der Formel fest. M. kam in den Tower und verlor als „mitschuldig des Hochverrats“ nach dem Gesetz Freiheit und Habe. Seine Frau und seine Kinder leisteten den Eid, auch seine Freunde, die Karthäuser thaten es; er verdamnte sie nicht, aber wollte follow my own conscience, welches ihm verdrick, an die eidesende Gewalt des Papstes zu glauben.

M.s Güter, die ihm der König geschenkt hatte, wurden konfiszirt. Seine Familie petitionierte vergeblich um seine Begnadigung. Er verfasste im Tower seinen Dialogue of Comfort against Tribulation und eine Anzahl Gebete, Betrachtungen, eynema Besuche von seiner Familie und unterhielt einen Briefwechsel auch mit Züher, der gleich ihm gefangen war.

Das Parlament schrieb im November 1534 den Suprematseid vor, der dem König die Stellung des einzigen höchsten Hauptes der ecclesia anglicana und das Recht, die Kirche zu regieren und zu reformieren zusprach. Wer nach dem 1. Februar 1535 den Supremat des Königs bestritt und ihn für einen Häretiker und Schismatiker u. s. w. erklärte, sollte den Tod als Verräter erleiden. Dieses Ausnahmegericht sollte die laienliche Opposition einschüchtern. Im April 1535 schärfte der König den Verleihenants-Wachsamkeit ein wider alle, welche den Bischof von Rom, Papst genannt, zu einem Gai machten. Der Aufbruch in Irland und die oppositionelle Haltung des Kardens ließ er geboten erscheinen, Strenge walten zu lassen. Die ersten Opfer dieses blutigen Geistes waren die Karthäuser, welche den Suprematseid verweigerten. Ihre Züher wurden am 4. Mai und 19. Juni 1535 als Verräter gehängt, ausgeweidet und geviertelt. Züher und Morus kamen an die Reihe, als Züher die Kardinalsurkunde erhielt. Züher wurde am 22. Juni 1535. M. wurde am 30. April 1535 von Cromwell in Twa verurteilt. Darauf am 7. Mai, 3. u. 12. Juni über den Supremat befragt und blieb bei seinem Erkenntnisstandpunkt. Zu weltliche Dinge wolle er sich nicht mühen, aber schenken ihm er nicht. Die Briefe, die er im Kerker mit Züher gewechselt, wurden als Beweise der Konspiration gedeutet auf Grund dieser Aussagen. Das Urteil wurde am 1. Juli 1535 von einer Spezialkommission, deren Vorsitzender Kardinal von York war, gegen M. und M. zum Verrätertode durch Hängen und Vierteilen verurteilt. Es wurde es zur Enthauptung. Am 6. Juli wurde es vollzogen. M. wurde 1535 vollkommener Seelenfriedens.

Züher und M. werden als Märtyrer des Glaubens angesehen. Züher war ein Verräter o. l. s. w. über seine Korrespondenz mit Chapuis, dem lateinischen Botschafter, wurde noch nicht erwiesen, obgleich seine Beziehungen zu Chapuis 1534 wurde hingerichtet, weil der Papst durch sein Verhalten 1534 verurteilt hatte und M. mußte sterben, weil sein 1534 katholische Opposition stärkte. Sie fielen M. Züher Friedrich Bezium

Nordamerika, Vereinigte Staaten — d) Die Episkopalkirche (The American Church; gesetzlicher Name The Protestant Episcopal Church in the United States of America. — Literatur: A history of the American Church to the Close of the 19th Century by the Right Rev. Leighton Coleman, Bishop of Delaware, New York, Edwin S. Gorham, 1903. Fiske, Beginnings of New England; Beardsley, History of the Episcopal Church in Connecticut; Annals of an old Parish by Rev. Edmund Guilbert; Hooper, History Saint Peters Church in the City of Albany; Slafter, John Checkley or the Evolution of Religions Toleration in Massachusetts Bay; Goodwin, The Mac Sparran Diary; White, Memoirs of the Church; The Life of Dr. Breck.

- 10 Wenn die protestantische Episkopalkirche sich „Amerikanische Kirche“ nennt, so ist das nur ein geographischer Name und wird lediglich der Bequemlichkeit halber gebraucht. Die Episkopalkirche in Amerika betrachtet sich als einen untrennbaren Teil der katholischen Kirche, welche „die Kirche“ ist; alle anderen christlichen Bekenntnisse sind für sie Sekten, Häretiker, Keger.
- 15 Die ersten Anfänge sind wie bei allen andern amerikanischen Kirchen gering. Der erste Gottesdienst nach dem anglikanischen Prayer Book wurde von dem Kaplan des Sir Francis Drake, Pastor Francis Metcher, Ende Juni 1579 in Drake's Bay, California, gehalten. Weiterhin existieren Nachrichten, daß mindestens 1587 schon in Nordcarolina und Virginia anglikanische Gottesdienste stattfanden und Indianer getauft wurden. Auch
- 20 sind um den Beginn des 17. Jahrhunderts in den Neuenglandkolonien da und dort von Laien anglikanische Gottesdienste geleitet worden. Im J. 1607 landete eine Anzahl englischer Kolonisten bei Jamestown, Virginia; unter ihnen befand sich der Pastor Robert Hunt, der aus Missionseifer seine Stelle in Kent aufgegeben hatte und nun den Kolonisten unter den denkbar einfachsten Umständen unter freiem Himmel im Urwald Gottes-
- 25 dienst hielt. Am 21. Juni 1607, III. p. T., teilte er zum erstenmal in Amerika das hl. Abendmahl aus. Um diese Feier wiederholen zu können, pflegten die Kolonisten mit ihrem spärlichen Weinverrat sorgsam hauszubalten. Vor dem Ende des J. 1607 wurde am Ufer des Kennebecflusses im jetzigen Staate Maine die erste Kirche erbaut. Alle diese gottesdienstlichen Übungen fallen also eine ganze Reihe von Jahren früher als die der
- 30 Pilgerväter (die erst 1620, 6. Dezember, landeten). Während des ganzen 17. Jahrhunderts fehlte es nicht an Bestrebungen, die Evangelisation der neu erworbenen Territorien von England aus zu bethätigen. Eine Anzahl Geistlicher übersiedelten zu diesem Zwecke nach Amerika, so finden wir 1623 in Weymouth William Merrell, 1624 in Plymouth John Wyford, 1627 daselbst Roger Conant. In Maryland arbeitete in Kent 35-
- 35 land bereits 1629 Richard James, 1650 war eine Kirche in St. Marys County vorhanden, 1676 berichtete der (römisch-katholische) Lord Baltimore, daß in seiner Provinz sich vier Geistliche der Kirche von England befanden. Lange ebe der erste römisch-katholische Bischof, John Carroll, anlangte, war die anglikanische Kirche organisiert, hatte drei Bischöfe und sonstige kirchliche Organisation. Deshalb betrachtet die anglikanische Kirche die Römisch-Katholischen als Eindringlinge. Weitere Anfänge der Kirche sind zu verzeichnen in New Hampshire 1638, Süd-Carolina 1660, Delaware 1677, New-York, New-Jersey und Pennsylvania 1694 und 1695.

Es liegt in der Natur der Verhältnisse, daß die Geistlichen, sonderlich wenn sie ihr Amt ohne Menschenfurcht führen wollten, keineswegs auf Rosen gebettet waren. Ein

45 Geistlicher, der den bezeichnenden Vornamen Thoroughgood trug, verweigerte dem Leutnant-Gouverneur von New-Jersey wegen unerdentlichen Lebenswandels die Zulassung zum hl. Abendmahl und wurde deshalb gefangen gesetzt. Den Bemühungen eines Amtsbruders gelang es zwar, seine Freiheit zu erwirken, aber schließlich mußten doch beide Geistliche das Feld räumen. Auf der Rückreise nach England starben sie beide. Viel

50 wird auch geklagt über den Mangel an Opferwilligkeit der Gemeindeglieder. Ein Missionar sagt, die Leute seien gerne bereit, gemäß Jes 55, 1 den Himmel „ohne Geld und umsonst zu kaufen“. Der Gehalt wurde häufig ganz oder teilweise mit Tabak (in natura) bezahlt. In einigen Gemeinden betrug der Pfarrgehalt 16000 Pfd. Tabak, welche ungefähr auf 80—100 Pfd. Sterling geschätzt wurden. Drei Chorherren wurden auf

55 500 Pfd. Tabak geschätzt. Beim Bischof von London liefen Klagen ein, daß die Geistlichen das hl. Abendmahl ohne Wein und heilige Gefäße austeilten mußten. Gasthäuser gab es in jenen Zeiten noch nicht im Lande, es kam daher die Gastfreundschaft, die man üben mußte, beträchtlich hoch. Aber als Gasthäuser eingerichtet waren, wurden nur die Gemeindeglieder von vieler Bewirtung von Freunden befreit, die Pfarrhäuser wurden da-

60 gegen nach wie vor gebrandschatzt und konnten sich dem nicht gut entziehen; die Pfarrer



mußten sich damit trösten, daß sie dadurch mit ihren eigenen Tugenden beehrt wurden und viel Einfluß auf dieselben ausüben konnten. Der Unterricht in der Bibel war alles in allem; sein Rat wurde auch in weltlichen Angelegenheiten sehr befolgt. Er war der Lehrer der Kinder. Ubrigens standen auch die Sklaven unter der Kirchenzucht. Auf die Vernachlässigung der Taufe handelte man mit 500 Pfd. Tabak, welche Verordnung selbst auf Sklavenkinder Anwendung fand. In der That allerdings durch die Taufe zur seligen Freiheit der Kinder. 500 Pfd. Tabak waren als Strafe aufgesetzt, was viel heißen will in einer Zeit, in welcher der Tabak ein so wichtiges Geschäft war und die Kirchenbesucher neben dem Gebete der Taufe die möglichste Überfälle der Indianer auch Feuerwaffen mit sich tragen mußten. In Virginia wurde in 1715 das „Wilhelm und Maria College“ errichtet, außerdem eine große Anzahl von seitens Gemeinden unterhaltenen Freischulen, in denen teilweise schon in klassischen Sprachen gelehrt wurden.

In einigen Provinzen bestand eine Verbindung zwischen Staat und Kirche; in Virginien war dieselbe gesetzlich geregelt, doch kam diese Verbindung häufig mehr dem Staat als der Kirche zu gute. Da die kirchlichen Bedürfnisse durch Steuern aufgebracht wurden und in einzelnen Teilen Neuenglands die Kongregationalisten in der Überzahl waren, empfanden es die Glieder der Episkopalkirche als eine Härte, daß sie durch ihre Steuern die Ketzerei unterstützen mußten. Gelegentlich erreichten sie Ausnahmestimmungen, doch aber in praxi nahezu gegenstandslos waren. Das Ziel der Pilgerväter war eine reine theokratische Theokratie, in welcher für Andersgläubige kein Raum war. Nur Mitglieder der Kongregationalistenkirche konnten in solchen Landesteilen Beamte sein. 1716 wurde den Gliedern der Episkopalkirche sogar das Stimmrecht entzogen, während man doch Steuern von ihnen forderte. Ihr beiegegen einzeliteter Protest war im Prinzip vergeblich für das spätere Verhalten der Kolonien im Kampfe gegen England: ohne Rechte kein Stimmrecht. Man trachtete sogar danach, den Kirchen einen Teil ihrer Revenuen zu entziehen und den Geistlichen allerhand Auflagen zu machen, ja man verbot ihnen, sich zu Konferenzen unter sich zu versammeln.

Dagegen wurde in den Gegenden, in welchen die Kirche die Mehrheit hatte, keine Widervergeltung geübt. In Virginien lebten unangefochten – was freilich von nicht bedenklicher Seite bestritten wird – viele Puritaner. Als in Maryland der Gebrauch des Prayer Book allgemein angeordnet wurde, wurde dieses Gesetz auf eingekerkerten Protest hin widerrufen. Ungerechte Maßregeln, die in Maryland gegen die römisch-katholische Kirche aufgeführt wurden, gingen nicht von den Episkopalen aus, die sich zu der Zeit von den öffentlichen Angelegenheiten gänzlich zurückgezogen hatten. Das erste Toleranzgesetz, welches jeder Art von Verfolgung einer christlichen Religionsgesellschaft verbot, wurde in Maryland erlassen. Entgegen der gewöhnlichen Annahme, daß dieses Gesetz von den römisch-katholischen Angehörigen sei, wird von episkopaler Seite behauptet, daß die Mehrheit derer, denen das Gesetz zu danken sei, „der Kirche“ angehört habe.

Die Puritaner werden von den Episkopalen des Weiteren angeklagt, daß sie die von ihnen übernommene Verpflichtung, die Indianer zu bekehren, sehr leicht angenommen hätten, ja im Gegenteile wären die Indianer von ihnen sehr grausam behandelt worden. Robert Williams von Connecticut soll den Ausspruch getan haben: „Erschanden die Puritanen und fielen auf ihre Knie; dann standen sie auf und fielen über die Emacheronen hin (they first landed and fell upon their knees; then they arose and fell upon the aborigines).“ Den Episkopalgeistlichen, die der Verleumdung mitleidig zu den Puritanen übertraten, wurde Neu-Ordination aufgelegt.

Der Beginn des 18. Jahrhunderts sah einen bedeutenden Fortschritt in der Evangelisation der westlichen Hemisphäre. Der Bischof von London, um 1700, hatte in den amerikanischen Kolonien gefunden, fandte einen Kenner nach Amerika. Der Bischof des Pastors Dr. Thomas Bray. Nach der Rückkehr derselben wurde in 1729 die „Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums in allen Teilen der Welt“ (Society for Propagation of the Gospel in Foreign Parts, S. P. G. K.) gegründet. Etwas früher schon war die „Gesellschaft zur Beförderung des Christentums“ (Society for the Propagation of the Christian Religion) gegründet worden, durch welche Bibliotheken für die Gemeinden in Maryland und Virginia wurden. Die erstgenannte Gesellschaft sorgte nun ernstlich dafür, daß die Missionen in Amerika gesandt wurden, um die aller Verdrämung des Evangeliums zu beenden. Außerdem wurden Missionäre mit der Beförderung der Ausbreitung des Evangeliums beauftragt, wohl von manchen ernsthaften Leuten erklärt wurde, daß die Missionen in Amerika

Noten und Schwarzen. In dem Missionswerk waren auch vielfach die Weißen die Fortschrittsbinderer, so einerseits die Römisch-Katholischen, welche den Indianern rieten, die Engländer auszurotten, weil diese den Erlöser getötet hätten (!), andererseits die Gottlosen, auf deren Treiben hinweisend Indianer und Neger sagten, eine Religion, deren eigene Befürworter nicht nach ihren Vorschriften lebten, könne man ihnen nicht anzunehmen zumuten. Trotzdem wurden viele und erfreuliche Erfolge erzielt. Es war Fortschritt des Evangelisationswerkes auf der ganzen Linie vorhanden.

Die S. P. G. hatte ihren Missionaren aufgetragen, gegen Andersgläubige milde, friedfertig und versöhnlich zu sein. Das war manchmal nicht leicht; ein Geistlicher schreibt, er wohne mitten unter lauter Quäkern, Anabaptisten, Levellers, Sabbatarianern, Muggletanianern und Brownisten, welche nur in dem einzigen Punkte der Feindschaft gegen „die Kirche“ einig seien und behaupteten, das Zeichen des Kreuzes sei das Zeichen des Tieres und des Teufels und die, welche es empfangen, würden dadurch dem Teufel übergeben, zuweilen drängen solche Feinde auch in die Kirchen ein und zerstörten Schmuck, Ornate und Bücher.

Unter den Geistlichen, die von der S. P. G. nach Amerika ausgesandt wurden waren auch John und Charles Wesley und Whitefield. John Wesley lehnte bei seiner Ausfendung die Annahme des ausgefetzten Gehaltes von 50 Pfd. St. per Jahr zuerst ab, ließ sich dann aber doch umstimmen, da er ja für andere das Geld nötig haben könne. Auf seinem Arbeitsfelde in Georgia fand er eine sehr laze Moral vor, welcher er durch sehr strenge Kirchenzucht begegnen wollte. Er vollzog die Taufe mittelst Untertauchen, ließ bloß Kommunikanten als Taufpaten zu, verweigerte die Zulassung zum hl. Abendmahl den unbefehrten Dissenters und das kirchliche Begräbnis den Ungetauften. Man warf ihm Formalismus, Heuchelei und geheime Zuneigung zur römisch-katholischen Kirche vor, weil er versuchte, Öhrenbeichte und Buße einzuführen. Weiter Hierhergehöriges über ihn s. MC. Bd XII S. 756 f. Charles Wesley machte sich ebenfalls mißliebig und zwar in solchem Maße, daß er schreiben konnte: „Man hätte mich nicht mehr mit Füßen treten können, wenn ich ein gestürzter Staatsminister gewesen wäre. Meine wenigen Freunde fürchteten sich, mit mir zu sprechen; die Magd, die meine Wäsche besorgte, sandte sie ungewaschen zurück. Gott sei Dank, es ist noch nicht als Kapitalverbrechen erklärt worden, mir ein Stücklein Brot zu geben!“ Georg Whitefields Thätigkeit in Amerika ist in Bd XII S. 759, 50 ff., S. 763 ff., ausführlich dargestellt, wozu noch folgendes erwähnt sein mag. Einer der Missionare der S. P. G. schreibt: W. brachte der Kirche mehr Schaden als Nutzen, er war mehr als egotistisch, verachtete hervorragende Geistliche, weigerte sich Chorrod und Chorbend zu tragen, ermahnte seine Hörer, in seiner Abwesenheit die presbyterischen und anabaptistischen Gottesdienste zu besuchen. Dieser vagierende Prediger mit der musikalischen Stimme, angenehmem Vortrage und der ehernen Stirne . . . Dieser Betrüger giebt vor, der einzige wahre Geistliche der Kirche von England in Amerika zu sein, und dabei hat er eine verbrecherische Achtung für alle, welche jemals ihre geschworenen Feinde waren.“ Einst versiel W. auf den merkwürdigen Plan, alle kongregationalistischen Geistlichen zu gleicher Zeit zu vertreiben und sie, die er samt und sonders als unbefehrt bezeichnete, durch Leute zu ersetzen, die er selbst von Großbritannien „importieren“ wollte.

Im Jahre 1719 fand die erste Kirchenversammlung (Church Convention) in Williamsburg, Va., statt; 1722 wurden die Bischöfe Welton und Talbot in England konsekrirt, 1735 wurden die ersten Sonntagsschulen eingerichtet. Auf der Kirchenversammlung zu Annapolis im Jahre 1783 änderte die amerikanische Kirche ihre Stellung zur englischen, indem sie fortan nicht mehr Tochter-, sondern Schwesterkirche sein wollte. In dem hierüber verfaßten Dokumente erscheint zum erstenmal der Name „The Protestant Episcopal Church“. Die Zusammensetzung der Kirchenversammlungen war Gegenstand ernster Erwägungen, über die Teilnahme der Laien waren die Meinungen geteilt. Auf der Generalversammlung in Philadelphia (28. Sept. bis 7. Okt. 1785) waren mehr Laien als Geistliche anwesend. Neuengland war in dieser Versammlung gar nicht vertreten, da die dortigen Geistlichen überhaupt keine gemischte Versammlung wünschten; es waren daher auf dieser ersten Generalversammlung bloß die Bischöfe von New-York, New-Jersey, Pennsylvania, Delaware, Maryland, Virginia und Süd-Carolina vertreten. Auf dieser Versammlung wurden auch Schritte unternommen, das Common Prayer Book den amerikanischen Verhältnissen anzupassen und weitere Bischöfe von England zu erhalten. Außer dem im Jahre 1784 konsekrirten Bischof Seabury, mit dessen Anerkennung bis 1789 zurückgehalten wurde, da er schottischer Suc-

cession war, erhielt die Kirche 1786 zwei weitere Bischöfe, John White von Pennsylvania, die beide in England seminare. Die Generalversammlung in Wilmington, Delaware, wurde zu dem Zweck einberufen, das Bekenntnis in seiner ganzen Unantastbarkeit bestätigt und das *Prayer Book* beigelegt; abgelehnt wurde die Aufnahme des *Prayer Book* von 1662. 1792 wurde zum erstenmal in Amerika ein Bischof konsekriert, John Claggett, D. theol., welcher von den Bischöfen von Connecticut und Virginia zum Bischof von Maryland geweiht wurde.

Die Stellung der Glieder der rasch in die Höhe kommenden Methodisten als *Methodistical Society* genannt war längere Zeit eine unklare. Die Mitglieder der Methodisten spendeten anfänglich das hl. Abendmahl nicht selbst, sondern die Mitglieder ihrer Gemeindeglieder hielten sich zur Episkopalkirche. Dr. Cote, der von dem alten schwachen John Wesley privatim im Krankenzimmer zum Superintendenten der amerikanischen Methodisten geweiht worden war, und Pastor Asbury, den Cote unter der Hilfe des deutsch-reformierten Pastors Stierheim in Baltimore zu gleicher Eigenschaft geweiht hatte, nahmen den Titel Bischöfe an, nachdem ihre Bemühungen, diese Weihe von den Bischöfen der Episkopalkirche zu erhalten, gescheitert waren. Dadurch wurde die Trennung der Methodisten von der Episkopalkirche entschieden. Beide Wesley sollen über die Handlungsweise von Cote und Asbury sehr aufgebracht gewesen sein.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts befand sich die Episkopalkirche in Amerika in einer traurigen Verfassung und der Blick in die Zukunft war keineswegs ermutigend. Die Ursache dieses traurigen Zustandes war der Revolutionskrieg, der die Sitten verderbt hatte. Die Seelsorge war in jenen Zeiten ein dornenvolles Amt. Das Verhältniß der Kirche zum Staate wurde im Jahre 1801 endgültig geregelt. Der 21. Artikel des *Prayer Book* wurde ausgelassen und der 39. Artikel durch folgenden ersetzt: „Die Macht der Staatsgewalt erstreckt sich auf alle Menschen, sowohl Geistliche als Laien, in allen weltlichen Dingen, hat aber keinerlei Autorität in rein geistlichen Dingen. Wir halten es für die Pflicht aller Menschen, welche Bekenner des Evangeliums sind, ehrenvollen Gehorsam der regelrecht und gesetzmäßig zu Stande gekommenen staatlichen Autorität zu bewiesen.“ Um die Einheit der Kirche mit der Kirche von England darzuthun, ließen 1811 die Bischöfe mit Einwilligung der Geistlichen und Laienepulierten eine Erklärung ausgeben, daß die Protestant Episcopal Church in the U. S. of America diejenige Kirche sei, welche früher den Namen Church of England in America geführt habe.

Man ging nun mit Eifer daran, für die Ausbreitung der Kirche zu sorgen. Die Generalversammlung von 1817 beschloß, daß den kirchlichen Behörden jedes Staates ernstlich empfohlen werde, Maßregeln zur Sendung von Missionaren zu den furchtbar unterverforgten Brüdern in den westlichen Staaten zu treffen. Damals wurde auch in Philadelphia The Episcopal Missionary Society gegründet, welche viel zur Ausbreitung der Kirche beigetragen hat. Die Ausdehnung und der innere Ausbau der Episkopalkirche hat sich im Laufe des Jahrhunderts immer fortsetzend entwickelt, obwohl es an Streitigkeiten nicht gefehlt hat. Die Art, wie die Episkopalkirche solche Streitigkeiten zu überwinden wußte, muß bewundert werden. Die Sklavenfrage hat andere amerikanische Kirchenkörper gespalten, und selbst nach Beendigung des Sezessionskrieges (1861–1865) bleiben die in den Südstaaten organisierten neuen Kirchen getrennt. Nicht so bei der Episkopalkirche. Wohl wurde die Differenz auch hier empfunden. Auf der Generalversammlung von 1862 in New-York war von den Diocesen der Südstaaten nicht vertreten; trotzdem wurden für ihre Vertreter die Sitze reserviert und die Stimmen angenommen, als wenn sie anwesend gewesen wären. Angiklich wurde alle Differenz überwunden. Aber diese Kirche erklärte ausdrücklich, daß die Kirche jetzt in zwei Zweige getrennt. Gebieten angehört, substantiell aber nur eine sei und bleibe. Am *Prayer Book* von dem südlichen Zweige als einige Aenderungen vorzunehmen, die von dem nördlichen Zweige der United States gesetzt wurde Confederate States. Jedoch gelang es dank den entgegenkommenden Bemühungen der Kirche der Südstaaten bald wieder, die alte Einheit auch äußerlich wiederherzustellen.

Ganz ohne Spaltung ist es aber auch in der Episkopalkirche nicht geblieben. Die Anzahl Geistlicher und Laien hatten Bedenken über den Gebrauch des *Prayer Book* von 1662, geboren“ im Taufformular. Um diese Bedenken zu zerstreuen, entstand 1878

Bischöfe 1871, daß dieses Wort im Taufformular nicht so gemeint sei, als wenn eine moralische Veränderung im Täufling durch das Sacrament bewirkt werde. Mit dieser ziemlich nichtsagenden und vieldeutigen Erklärung waren viele zufrieden. Die Unzufriedenen aber fanden einen Führer in der Person des Right Rev. D. Cummins, Hilfs-  
 5 bischof in Kentucky. Dieser griff alles auf, was er im Prayer Book und in den gottesdienstlichen Gebräuchen der von ihm sogenannten „ritualistischen“ Kirche für unrichtig und irreführend hielt. Als er sah, daß er mit seinen Reformverschlüssen nicht durchbringe, berief er 1873 eine Versammlung aller unzufriedenen Elemente und gründete mit ihnen  
 10 The Reformed Episcopal Church. Die meisten seiner Mitläufer waren abgesetzte Episkopalpriester. Die von ihm gegründete Kirche fristet bis heute ein kümmerliches Dasein, schließlich wird sie wohl wieder zur alten Kirche zurückkehren. Alle anderen Streitigkeiten, mochten sie sich nun auf die Lehre oder auf liturgische Gebräuche beziehen, konnten in Frieden beigelegt werden, so sehr sie auch manchmal die Gemüther erbizten.

Besonderer Wert wird in der Episkopalkirche auf die Kirchenmusik gelegt. Während  
 15 man sich früher auf den Gesang von Psalmen beschränkte, wurden nach und nach auch andere geistliche Lieder als zulässig befunden. 1826 wurde die Zahl der Lieder auf 112 erhöht und 1832 allen Gemeinden erlaubt, sich einer Auswahl von 124 metrisch gesetzten Psalmen und 213 Liedern zu bedienen. 1871 wurde ein neues Gesangbuch angenommen, welches im ganzen 520 Lieder enthielt unter Aufnahme der besten Psalmdichtungen und  
 20 Lieder der alten Sammlung und mit Hinzufügung einer Anzahl neuer Gesänge. 1874, 1892 und 1895 wurde wieder geändert, und das jetzt gebrauchte offizielle Gesangbuch hat 679 Gesänge. Der Kirchenchor besteht meistens aus Knaben und Männern, welche bei Ausübung ihrer Funktion weiße Chorbänder tragen.

Zur Revision des Prayer Book wurde im Jahre 1880 ein Komitee eingesetzt. Die  
 25 Änderungen, die vollzogen wurden, betrafen nur die Ersetzung veralteter Ausdrücke durch moderne und Zusätze neuer Formulierungen, z. B. für Dankfesttag, Weibung von Kirchen. Beigefügt wurde auch das Magnificat und Nunc dimittis, besondere Gebete für Einheit der Kirche, Mission, Bitttage u. s. w. und eine zweite Kollekte, Epistel und Evangelium für Weihnachten und Ostern.

Bemerkenswert sind die Bestrebungen der Kirche für die Einheit der Christen. 1856  
 30 wurde eine Kommission für Kircheneinheit vom Hause der Bischöfe erwählt. 1886 wurde auf Verlangen des Deputierten-Hauses eine gemischte Kommission zu gleichem Zwecke eingesetzt, welche zu einer stehenden Einrichtung wurde. Sie sollte sich mit solchen christlichen Kirchenkörpern, welche Geneigtheit zu einer Einigung zeigten, behufs Besprechung in Ver-  
 35 bindung setzen. Seitdem wurden von dieser Kommission Unterhandlungen gepflogen mit der Presbyterianischen Kirche, der lutherischen Generalsynode, dem Vereinigten Generalkonzil der südlichen Lutheraner, dem Provinzialkonzil der Moravianer (Brüdergemeinde). Greifbare Resultate wurden allerdings noch nicht erzielt. Als Einheitsbasis wurde 1888 aufgestellt:

40 1. Die hl. Schrift alten und neuen Testaments als alles zur Seligkeit Nötige enthaltend und als Regel und „ultimate standard“ des Glaubens. 2. Das apostolische Glaubensbekenntnis als Taussymbol und das Nicänische Glaubensbekenntnis als genügende Feststellung des christlichen Glaubens. 3. Die zwei von Christo selbst eingesetzten Sacra-  
 45 mente, Taufe und Abendmahl, verwaltet mit Benützung der Einsetzungsworte Christi und der von ihm verordneten Elemente. 4. Der historische Episkopat, in den Methoden seiner Verwaltung den örtlichen Verhältnissen angepaßt.

Man kann aus dieser Einigungsbasis unschwer erkennen, daß die Episkopalkirche unter Einigung die Rückkehr zu ihr als der una sancta catholica versteht, wie über-  
 50 haupt diese Kirche sehr hoch von ihrer Bedeutung hält. Den anderen Kirchen schreibt sie zu, daß alle die Episkopalkirche nächst der eigenen für die beste erklären („Wenn ich nicht Alexander wäre u. c.“). Leighton Coleman führt in seiner Geschichte der Episkopalkirche einen Ausspruch des Politikers Henry Clay an, welcher als Antwort auf die Frage, worauf nach seiner Meinung die Hoffnung des Landes beruhe, in einer der dunkelsten  
 55 Stunden der amerikanischen Geschichte gesagt haben soll: „Meine Hoffnung auf die Zukunft meines Landes beruht auf dem Obergerichte der B. St. und auf der protestantischen Episkopalkirche, den beiden großen Bollwerken von Freiheit und Ordnung, Beständigkeit und Frieden.“

Die Zusammenfassung der mehrfach erwähnten Generalversammlungen (General Conventions) ist folgende. Die Generalversammlung besteht aus dem Hause der Bi-  
 60 schöfe und dem Hause der Geistlichen- und Laiendeputierten. Im Hause der Bischöfe sind

alle Diöcesan- und Missionsbischöfe, auch die aus erdru- zurückgetretenen, stimmberechtigt. Diese Körperschaft hat: nur denen ohne besonderen Beschluß nichts veröffentlicht werden dürfen. Die Synode besteht aus den Deputierten der Diöcesan- und Missionsbischöfe und 4 Laien. Diese werden von der Diöcesanversammlung des Hauses der Deputierten und öffentlich. Beide Häuser können gesetzgeberischen Akten ergehen, aber zur Gesetzmäßigkeit ein. Die Annahme beider Häuser nötig. Die Laiendeputierten müssen Klerikale sein. Im Hause der Bischöfe führt der der Konstitution nach alle Bischöfe. Im Deputiertenhaus wählt sich seinen Präsidenten von Verammlung zu Verammlung. Opposition gegen Laiendeputierten ist völlig verbotener, in einem einzelnen Falle sogar ein Laie zum Bischof erwählt.

Die Ausbreitung der Kirche und ihre vielseitige Thätigkeit kann aus folgenden 55: fünf erhellen werden.

Am 31. Dezember 1903 hatte die Kirche 78 Diöceen, 85 Bistümer, 7050 Bezirke, 6789 Gemeinden und Missionen, 721 Predigamtstandorten, 773261 Konfirmanden, 2426372 Gesamtzahl aller getauften Glieder, 188278 Sonntagsschullehrer und 2 Buben, 15626782 Doll. Beiträge für kirchl. Zwecke 1903, 7052 Kirchengebäude, 181057 Zirkel, 95236518 Doll. Wert des Kirchengigentums, 638199 Doll. für Missionen, 1903.

Seidenmissionen wird betrieben in Mexiko, Brasilien, Kuba, Porto Riko, Haiti, Westafrika, China, Japan, auf den Philippinen und Karaischen Inseln. Diese Missionen umschließt durch 10 Bischöfe und 169 Geistliche, 10 Missionsärzte und eine große Anzahl eingeborener Katechisten und Lehrer. In den Missionsgebieten zählt man 9000 Kommunikanten; während des Jahres 1903 wurden über 2000 Personen getauft.

Für Lehrzwecke bestehen 10 theol. Seminarien, 5 Colleges, 10 Schulen für Knaben und Mädchen.

Es erscheinen 7 monatliche und 5 wöchentliche Kirchenzeitungen.

Folgende Vereine sind vorhanden:

Verein für Innere und Äußere Mission; der Amerikanische Kirchenvorsteherverein; Judenmissionsverein; Regermissionsverein; Allgemeiner Hilfsverein für Geheilte; Verein für den Pensionsfonds der Geheilten; Verein für Vermehrung der Geheilten; Verein für Ausbreitung evangelischen Wissens; Kirchlicher Sparverein; Taubstummenanstaltenverein; Mäßigkeitsverein; Verein für totale Abstinenz; das amerikanische Zentralschul-institut; Kirchenbauverein; Verein für Kirchengemeinschaft; Bibel und Common Prayer Book-Verein; the order of the daughters of the King; the brotherhood of St. Andrew.

G. Wendel.

g) Kongregationalisten j. am Schluß von Bd. XV.

h) **Presbyterianische Kirchen.** 1. Die presbyterianische, oder wie man besser sagen sollte, presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika (The Presbyterian Church in The United States of America). — See: *Truett's Annals of the Presbyterian Pulpit*; *Presbyterian Handbook*; Dr. W. H. Rouse's *Sketch of Presbyterian History*; *Presbyterians* by Dr. Geo. P. Hays; *Ch. Hodge's Constitutional History of The Presb. Church in The U. S.*; *Appleton's Cyclopaedia*; *The Minutes of the different churches.*

Presbyterianismus ist das System der Kirchenregierung durch Presbyter. Man unterscheidet zwei Klassen von Presbytern (oder Ältesten, elders), nämlich Lehrende (teaching elders) und Älteste der Verwaltung (ruling elders). Die ersten sind Geistlichen, die letzteren die von der Gemeinde erwählten Laien. Die Kirche wird geleitet von dem Pastor und zwei oder mehr Ältesten; die Synode wird geleitet von der Gemeinde beteiligten Personen bilden eine Session. Ein Presbyterium besteht aus der Gesamtheit der ordinierten Geistlichen eines bestimmten Gebietes, ungeachtet ob dieselben eine Gemeinde bedienen oder nicht, und je einem Laien Presbyter für jede Gemeinde. Eine Synode besteht aus allen Geistlichen der Kirche in einem bestimmten Gebiet, z. B. einem Staat, um die Angelegenheiten der Presbyterianen in einem größeren Gebiete, z. B. einem Lande, zu regeln. Die Generalversammlung (General Assembly) besteht aus Vertretern der sämtlichen Presbyterien der Kirche in einem bestimmten Lande.

Der Presbyterianismus in Amerika ist vertheilt den Schottischen, schottischer, schottisch-irischer, welcher, holländischer, irischer, und

stimmung brachten ihre Weise mit. Solche Einwanderung begann im Jahre 1614. Vor diesem Jahre bediente ein presbyterischer Geistlicher eine Gemeinde im Staate Virginia; um seines Glaubens willen verfolgt, zog er im Jahre 1619 mit seiner Gemeinde nach Maryland. Es haben nachweislich drei Geistliche dieses Glaubens zerstreuten Häuflein gepredigt, aber die erste Gemeinde wurde erst 1683 gegründet, nämlich die Gemeinde von Snow Hill, gegründet von Pastor Francis Makemie.

John Robinson, der Pastor der Pilger, welche im Jahre 1620 nach Plymouth kamen, nahm das presbyterische Prinzip von der Gleichheit des geistlichen Amtes an und stimmte mit den Presbyteriern in der Lehre überein. Aber als der Presbyterier Richard Denton mit einem Teil seiner bereits in England von ihm bedienten Gemeinde nach Massachusetts kam, fand er dort kein Entgegenkommen; er zog deshalb weiter nach Connecticut und später nach Long Island. Er kehrte im Jahre 1659 nach England zurück, aber seine Söhne gründeten eine Gemeinde in Jamaica, Long Island, in den Jahren zwischen 1656 und 1662; diese Gemeinde besteht heute noch. Die älteste Gemeinde auf der Liste der Generalversammlung ist Southold, Long Island, gegründet 1640. In der Stadt New-York wurde von presbyterischen Geistlichen bereits 1643 gepredigt, aber unter beständiger Gefahr von Geldstrafen und Gefängnis, und vor dem Jahre 1717 wurde keine Gemeinde organisiert. Die Presbyterier in New Jersey, Long Island und Connecticut waren zumeist englischer Abstammung, aber in Freehold, New Jersey, wurde eine Gemeinde von schottischen Einwanderern gegründet. Jedediah Andrews, der in Harvard studiert hatte, predigte seit 1698 in Philadelphia und wurde als Pastor der dortigen Gemeinde 1701 ordiniert. Benjamin Franklin unterstützte diese Gemeinde durch Beiträge und besuchte gelegentlich ihre Gottesdienste, war aber kein Mitglied derselben.

Im Jahre 1705 oder 1706 organisierten 7 Pastoren das erste Presbyterium. Die erste Versammlung fand am 29. Dezember 1706 in Freehold, N. J., statt; bei dieser Gelegenheit wurde John Boyd ordiniert als der allererste, der in Amerika die Ordination empfing. Gemeinden, die in dem Presbyterium nicht vertreten waren, bestanden in den beiden Carolinas und New-York. 1717 wurde das Presbyterium in 4 Presbyterien geteilt und eine Synode über dieselben eingerichtet. Um diese Zeit kamen viele Presbyterier von Nord-Irland nach Neu-England. Bald wurden 3 Gemeinden organisiert, je eine in Maine, New Hampshire und Massachusetts. Ein Presbyterium wurde 1715, eine Synode 1775 gebildet.

Obwohl alle Geistlichen der presbyterischen Kirche die Westminster Konfession als ihr Glaubensbekenntnis annahmen, wurde doch erst im Jahre 1729 von der Generalsynode die Erklärung abgegeben, daß bei der Aufnahme in ein Presbyterium die Zustimmung zu dieser Bekenntnisschrift gefordert werden solle. Die in England von Presbyteriern Englands und Schottlands verfaßte Westminster Konfession wurde nur insoweit modifiziert, als die Kirche vom Staate unabhängig erklärt wurde. Es wurde erklärt, daß keine staatliche Behörde die Macht haben solle, irgend jemand seiner Religion wegen zu verfolgen (to persecute any for their religion). Das war die erste auf amerikanischem Boden erfolgte Erklärung einer organisierten Kirche, daß die Kirche frei sein solle von der Aufsicht des Staates.

Die erste Spaltung der Kirche im Jahre 1745 entstand infolge einer in Neu-England unter Jonathan Edwards begonnenen und durch die Predigt Whitefields gestärkten religiösen Erweckung. Die „neue Seite“ (new side), angeführt von den Tennants, den Gründern des Log Colleges in Pennsylvania, vertrat die Ansicht, man solle begabte und fromme junge Männer für das Predigtamt licensieren, ohne daß sie ein College absolviert und Theologie studiert hätten. Die „alte Seite“ (old side) hielt an der ursprünglichen presbyterischen Ansicht fest, daß die Geistlichkeit vollständig ausgebildet sein müsse. Ehe diese getrennten Synoden sich wieder vereinigten, war von der „neuen Seite“ das „College von New Jersey“, jetzt die Universität Princeton, gegründet worden, und als der Miß wieder geheilt war, vereinigte man sich, daß jeder Kandidat, der um Ordination nachsuche, von dem zuständigen Presbyterium examiniert werden sollte, und zwar sollte er sowohl bezüglich seiner Kenntnisse als bezüglich seiner Frömmigkeit geprüft werden.

Im J. 1755 wurde ein neues Presbyterium in Virginien gegründet; in dasselbe waren West-Pennsylvania und Georgia eingeschlossen. Der führende Geist dieses Presbyteriums war Samuel Davies, von Wales abstammend, der beredteste amerikanische Theologe seiner Zeit. Zur Zeit der Wiedervereinigung im J. 1758 zählte die Kirche 98 Pastoren, 200 Gemeinden und über 10000 Glieder. Seit dieser Zeit wuchs die

Kirche rascher als je. Die sämtliche Presbyterien umschloß der Plan von 1766 einen Unionsvertrag (plan of union) mit der General Association of the Ministers of the Presbyterian Church in the State of New York zu verteidigen gegen die Bestrebungen einzelner Staaten, die die Staatskirche zu erklären. Auch ließ die Synode 1775 einen Bann ausgeben mit der Mahnung, trenn zu der Vereinigung der Presbyterianen Congregations zu halten. Eine Versammlung in New York erklärte die Unabhängigkeitserklärung; die meisten Teilnehmer derselben unterschrieben die Unabhängigkeitserklärung von 1776 mitunterzeichnete, war auch im Jahre 1776 (1776—1792). Diese Thatfachen zeigen, daß die Presbyterien in den Vereinigten Staaten auf Seiten der Revolution gegen Großbritannien waren (1775—1783).

Im J. 1788 wurde die Synode in vier Synoden geteilt und eine Generalversammlung eingerichtet, die Westminster Konfession mit den Matchisims, eine neue Kirchenregimentes und der Gottesdienstordnung angenommen. Die erste Generalversammlung fand im J. 1789 unter dem Vorsteher John Witherspoons in Philadelphia statt, im gleichen Jahre, in welchem die Konstitution der P. St. angenommen wurde. Die Grundsätze bürgerlicher und religiöser Freiheit und der Regierung durch erwählte Beamte finden sich in beiden Konstitutionen.

Verhandlungen mit einer Anzahl kongregationalistischer Konzilien in Neu England, welche allein vom Namen abgesehen in allen Dingen presbyterisch waren, führten nach neunjähriger Dauer im J. 1801 zu einem Unionsvertrag (plan of union) zwischen diesen und der presbyterischen Kirche, zufolge welchem ihre Vertreter, Geistliche und Laien, in der Generalversammlung Sitz und Stimme hatten, und Geistliche beider Kirchen Gemeinden in dem anderen Kirchenkörper übernehmen konnten ohne ihre Verbindung mit der eigenen Kirche zu lösen (vgl. hierzu Bd VIII 172, 22 ff.). Das Missionswerk d. i. Ämtere M. beider Kirchen war fast ausschließlich in den Händen der Kongregationalisten, und eine freisinnigere Art des Glaubens, die in Connecticut aufgekommen war, wurde von vielen der neuen Gemeinden und Presbyterien in New York und Ohio angenommen. Nach mancherlei über viele Jahre sich erstreckenden Verhandlungen schloß die Generalversammlung im J. 1837 verschiedene Presbyterien von der Verbindung mit der presbyterischen Kirche aus. Eine ansehnliche Minderheit hielt diesen Schritt für ungerath, war aus, und nannte sich fortan „Presbyterische Kirche der Neuen Schule (New School Presbyterian Church)“, während die Zurückbleibenden sich „Presbyterische Kirche der Alten Schule (Old School P. C.)“ nannten. Zwei Jahre nach der Trennung hatte die „neue Schule“ 1093, die „alte Schule“ 1615 Pastoren.

Nach einem Jahrzehnte religiöser Depression entstand in den Kirchen eine religiöse Erweckung. In Kentucky wurden viele Gemeinden davon ergriffen, die Versammlungen wurden in Hänen gehalten, weil keine Kirche groß genug war, die Massen aufzunehmen. Das Presbyterium von Cumberland entschloß sich, um dem dringenden Bedürfnis an Geistlichen abzuhefeln, junge Männer ohne theologische Bildung für das Predicator zu lizenfieren. Die (1802 gebildete) Synode von Kentucky löste das Presbyterium im J. 1806 auf. Im J. 1810 bildeten diejenigen, welche mit der Handlungsweise des Presbyteriums einverstanden waren, die „Cumberland Presbyterische Kirche“, welche im Jahre 1888 eine Statistik von 1563 Pastoren, 2510 Gemeinden, 116653 Gliedern aufwies.

Eine weitere Trennung war durch die Sklaverei verursacht. Im J. 1847 faßte der Zweig der „neuen Schule“ Resolutionen, welche das System der Sklaverei verurteilten. Daraufhin traten die Presbyterien der Südstaaten aus und organisierten im Jahr 1852

Als der Bürgerkrieg ausbrach (1861), faßte die Versammlung der „alten Schule“ Beschlüsse, durch welche die Administration (die Regierung der P. St.) in den Konföderierten Staaten befindlichen Presbyterien aus und organisierten im Jahr 1862 die „Presbyterische Kirche der Südstaaten“. Im J. 1863 vereinigte sich die Synode, welche sich 1857 von der „alten Schule“ abgetrennt hatte, mit der südlichen Kirche. Im J. 1877 hatte die „neue Schule“ 2236 Gemeinden, 150398 Kommunikanten. Nach der Trennung von 1852 wurden Verhandlungen eingeleitet, die „alte“ und „neue Schule“ zu vereinigen, was im J. 1869 gelang. Als Dankerbaria wurde eine Summe von 10 Millionen Dollar gesammelt, der beinahe acht Millionen Dollar arbeitslos.

Die presbyterische Kirche in Amerika umfasst nach Zählungen von 1880

eingewanderten Presbyteriern zu Gemeinden. Sie hat aus derselben Quelle seitdem viele Glieder gewonnen. Außerdem geschah ihr Wachstum durch Bekehrung von Unkirchlichen und Übertritt von Nichtpresbyteriern und durch die Kinder presbyterischer Familien. Wenig hat sie gewonnen durch Aufnahme organisierter Kirchenkörper. 1809 wurde ein  
 5 Presbyterium von Neu-England aufgenommen, die letzten Reste eines unabhängigen Presbyteriums, das 1718 gegründet worden war. 1822 kamen viele Geistliche und Gemeinden von der Vereinigten (Associate) Presb. Kirche zu ihr (s. unten).

Die presb. Kirche bestand immer auf vollständiger Ausbildung ihrer Geistlichen. Die  
 10 Gründer hatten auf den Universitäten Cambridge, Glasgow, Harvard, Yale oder anderen studiert. Eine große Zahl ihrer ersten Geistlichen eröffnete in Verbindung mit ihren  
 Kirchen Bildungsanstalten, in welchen Knaben vollständig für den Besuch der Colleges vorbereitet wurden in den klassischen Sprachen, Mathematik und Elementarwissenschaften. Colleges wurden gegründet, hauptsächlich zur Ausbildung von Geistlichen, z. B. in Princeton, N. J., 1746; Jefferson, Va. (als Akademie 1794, als College 1802); Washington,  
 15 Tenn., 1794; und viele andere, gegenwärtig zählt man 12. Von diesen sind 5 ausschließlich für das weibliche Geschlecht bestimmt, während viele andere beide Geschlechter unter gleichen Bedingungen zulassen. Zwei, Lincoln und Biddle, sind für Neger.

Wenn in den früheren Tagen Kandidaten für das Predigtamt ihren Collegekurs beendet hatten, studierten sie Theologie bei Pastoren. In manchen Colleges war ein Kursus  
 20 in Hebräisch, Theologie und Kirchengeschichte vorgesehen. Aber 1812 richtete die Generalversammlung ein besonderes theologisches Seminar in Princeton ein, getrennt von dem dort befindlichen College; dieses Seminar hat z. B. 172 Studenten. In den Jahren von 1812 bis 1891 wurden 13 weitere Seminarien gegründet: Auburn, N.-Y., 1819, jetzt mit 59 Studenten; Western, Pa., 1827, jetzt 48 Stud.; Union, N.-Y., 1835, nicht mehr  
 25 zugehörig; Danville, Ky., 1853, jetzt in Louisville, Ky., 56 Stud.; McCormick, Ill., 1830, 120 St.; German, Ia., 1852, 24 Stud.; German, N.-J., 1869, 25 St., Lincoln, Pa., 1871, 62 Negerstudenten; Biddle, N.-C., 1868, 17 Neger; Omaha, Neb., 1891, 20 Stud.; San Francisco, Cal., 1871, 12 Stud., zwei andere, eines in Va. und das andere in S.-C. gehören nun der südlichen Kirche an.

30 Nach der Abschaffung der Sklaverei traf die Kirche Vorkehrung für die Erziehung der ehemaligen Sklaven und hat ihrer so viele als möglich in Gemeinden gesammelt. Unter ihrer Fürsorge hat sie 111 Pastoren (wovon 93 Neger), 217 Gemeinden, meist im Süden, 15 880 Kommunikanten, 9743 Schüler in 88 Schulen.

Das Finanzwesen der Kirche wird von den Behörden der verschiedenen Abteilungen  
 35 besorgt. Es folgt hier eine Liste dieser Behörden mit dem Datum ihrer Organisation: Home Missions = Innere Mission 1816; Education 1819; Foreign Mission = Heidenmission 1837; Publication 1838; Church Erection = Kirchbau 1844; Ministerial Relief = Pastorenhilfsbehörde 1855; Freedmen = Freigelassene 1865; Aid for Colleges = Hilfsfonds für Colleges 1883.

40 Die presbyterische Kirche hat Missionsfelder in Südamerika, Mexiko, Afrika, Siam, Laos, China, Persien, Indien und Korea, den Philippineninseln und Syrien. Ungefähr 1 Million Dollars wurden im J. 1903 zu diesem Zwecke beigegeben.

Gegenwärtig zählt die Kirche im ganzen 7705 Pastoren; 255 Licentiaten, d. i. nicht  
 45 ordinierte Kandidaten des Predigtamtes, die auf bestimmte Zeit (meist 1 Jahr) die Erlaubnis zur Vornahme geistlicher Funktionen auf Grund einer „Licenz“ erhalten haben; 7822 Gemeinden; 1 076 157 Glieder; 17 561 417 Doll. Beisteuer für kirchliche Zwecke 1903. Außerdem hat die Kirche ein fundiertes Jahreseinkommen von 4 400 000 Doll.

Die südliche Kirche oder „presbyterische Kirche der S. St.“ hat 1517 Pastoren;  
 50 52 Licentiaten; 3044 Gemeinden; 235 132 Glieder; zwei Seminarien, Union mit 57, Columbia mit 27 Studenten; Beiträge 1903: 2374 648 Doll.

Die Cumberland Presbyterische Kirche hat 1616 Pastoren, 169 Licentiaten, 2960 Kirchen, 185 113 Glieder, 6 Colleges, 1 Seminar mit 56 Studenten, Beiträge 1903: 1 001 667 Doll.

Nachschrift des Übersetzers.

Dr. Jeffers.

55 Es ist im Obigen erwähnt, daß von der presbyterischen Kirche in Amerika die Westminsterkonfession mit einer kleinen Änderung, die sie den amerikanischen Verhältnissen anpaßte, als Bekenntnis übernommen wurde. Am Ende des 19. Jahrhunderts haben die Presbyterier Amerikas neuerdings das Bedürfnis gefühlt das Bekenntnis den herrschenden Ansichten anzupassen, und es wurde der Ruf nach Veränderung laut. Und es wurde  
 60 wirklich von der Generalversammlung ein Revisionsomitee eingesetzt. Die Notwendigkeit



einer Veränderung in der Lehrdarstellung wurde anerkannt, daß man nicht ändern sollte, wurde auf gar zu verschiedene Art voranschritten. Man hat sich dahin, daß man an der Konfession selbst nichts ändern sollte, sondern nur die gegebenen, der die Auffassung der Kirche beizubehalten der in den Konfessionen enthaltenen Lehrpunkte präzisieren sollte. Die Generalversammlung der Konfessionskomitee den Auftrag, eine kurze Darstellung des Lehrbegriffs in der englischen Sprache zu geben, der dann dem Volke zwar nicht als Confession, sondern als Erklärung der Westminsterkonfession dienen sollte. Schließlich kam es zu dem Beschluß, d. h. zur Annahme einer Anzahl von Zusätzen zur Westminsterkonfession. Im Jahre 1903 wurde in Los Angeles, Cal., dieser bedeutende Schritt getan. Folgendes ist die Erklärung betreffs der Gnadenwahl: „Die Menschen tragen die Verantwortung für ihr Verhalten zu Gottes gnädigen Anerbieten; kein Mensch ist verpflichtet, dieses Anerbieten anzunehmen; niemand wird aus einem anderen Grunde verdammt, als wegen seiner Sünde. Auch soll es nicht als Kirchenlehre erachtet werden, daß Menschen, welche, die in der Kindheit sterben, verloren sind. Wir glauben, daß alle, die in der Kindheit sterben, eingeschlossen sind in die Gnadenwahl und wiedergeboren und erlöst werden in Christo durch den Heiligen Geist, welcher wirkt, wo und wie er will. Ausdrücklich aber wurde erklärt, daß diese Revision nicht gemeint sei, die Glaubensgrundsätze der presbyterianischen Kirche auch nur einen Zoll breit zu verändern, sondern sie breiter und stärker zu machen. Ihre Lehre von der göttlichen Souveränität solle niemals geändert werden, als wolle dadurch Katalismus gelehrt werden. (Im wesentlichen nach Waa 1903. Ev. Theologie, St. Louis 1903.) G. Wendel.

2. Die Vereinigte Presbyterianerkirche in den Vereinigten Staaten (The United Presbyterian Church in the U. S.). Sprague's Annals of the Development of Associate and Associate Reformed Churches; Memorial Volume by Dr. R. D. Harper, Miller's Sketches; Presbyterians by Dr. Geo. P. Hays; Appleton Cyclopaedia; James B. Scouller, D., D., The United Presbyterian Church in The American Church History Series Vol. XI, 1894; A Manual of The U. P. Church of North America 1754-1887 by James Brown Scouller, Pittsburgh 1887; Wm. Reid, United Presbyterianism 1894; W. W. Barr, Doctrines and Distinctive Principles of the U. P. Church, 1894; The minutes (Protokolle) of the several churches.

Die United Presbyterian-Kirche wurde im Jahre 1858 gebildet. Aber um ein getreues Bild ihrer Geschichte zu geben, müssen wir zu dem Ursprunge der zwei Kirchen, aus deren Vereinigung sie entstanden ist, zurückgehen, nämlich der Associate Presbyterian Church, gewöhnlich „Seceders“ genannt (Zersetzenden), und der Reformed Presbyterian Church, gemeinlich bekannt als „Covenanters“ (eig. die Bundesabkündigenden). Die Associate Church entstand in Schottland im J. 1733, als die Pastoren Erskine, Wilson, Menzies und Riecher sich von der presbyterianischen Kirche Schottlands (seceded) und in Verbindung mit vier anderen Ausgetretenen das Associate Presbytery (vereinigte Presbyterium) bildeten. Die Schwierigkeiten, die zu dieser Bewegung führte, datierte vom Jahre 1688, als die presbyterianische Kirche wieder nach einer 10-jährigen Unterdrückung in Schottland Staatskirche wurde. Viele Geistliche der schottischen Kirche, von welchen Bischof Burnet sagt, sie waren die schlimmsten ihrer Art, traten um des Friedens willen ihre Stellen behalten. Vorbei der Jahre bräutete sich aber ein großer Teil des Landes aus, die an den Seminarien angestellten Professoren der Theologie lehrten nicht mehr die Gnadenlehre gemäß dem Glaubensbekenntnis, und diejenigen, welchen die Wohlfahrt des Landes und der Kirche am Herzen lag, wurden vertrieben. Die obengenannten Geistlichen und andere mit ihnen predigten gegen den Abfall, aber anders that dies Pastor Erskine. Dieser wurde disziplinarisch bestraft, aber nicht von anderen der Strafe nicht. Die Widerstrebenden wurden in- und aus Schottland in ihre eigene Kirche.

Ein anderer Grund zur Unzufriedenheit war, daß die Gemeinden nicht selbst wählen durften. Der Patron sandte, wenn ein Pfarrer in eine Kirche berufen wurde, das ursprüngliche Presbyterium bildeten, wurden drei Zeugen benötigt, die die Pfarrer meinten vertrieben, aber die Gemeinden und viele andere Gemeinden wurden gebaut neue Kirchen und ließen in öffentlicher Form. Nach dem Jahre 1733 wurde in Schottland und im Norden Irlands unter der Leitung von James Watson, ein Presbyterianer gegründet. Viele Zersetzenden von Schottland und Irland wanderten nach Amerika aus, und im Jahre 1736 wurde von ihnen die United Presbyterian Church in

Chester County, Pa., und in andern Theilen des Staates wohnten, eine Petition um Geistliche nach Schottland gesandt. Die heimatliche Kirche, deren Seminar neu war, fand es schwierig alle in Amerika gebildeten Gemeinden zu befriedigen, so daß erst 1752 zwei Pastoren in die Kolonien entsandt wurden. Pastor Alexander Gellatly kam im folgenden Jahre, begleitet von Pastor Andreas Arnot, der nur ein Jahr dabilieb. Gellatly dagegen brachte den Rest seines Lebens unter den neuen Gemeinden, die er gründete, zu. Mit Pastor James Proudfit, der 1754 anlangte, um an des zurückgekehrten Arnots Stelle zu treten, bildete er das erste Associate Presbytery in Amerika. Die ersten Gemeinden, die organisiert wurden, waren die in Oxford, Chester County, Ofteraro, Lancaster Co., und 10 Gunston, York Co., Pa. Diese Gemeinden stehen noch heute in Blüte. Die presbyterische Kirche in den Kolonien verbreitete Traktate, in welchen sie ihre Gemeinden vor den Sezeßionisten als Schismatikern warnte; aber Gellatly war fähig sich zu verteidigen, wie aus einer von ihm gedruckten und noch vorhandenen Flugschrift von 240 Seiten ersichtlich ist. Als diese von den Presbyteriern beantwortet wurde, ließ er eine weitere von 15 203 Seiten nachfolgen. Später dachte man auf beiden Seiten besser voneinander und beiderseits wurden von 1769 bis 1785 Vereinigungsversuche gemacht. Diese schlugen zwar fehl, aber man einigte sich auf gegenseitige gute Meinung und Mitarbeit.

Die Associate-Kirche Schottlands spaltete sich infolge der Frage, ob der Bürgereid geistlich oder sittlich zulässig sei. Infolge davon spaltete sich auch die Kirche in Amerika, obwohl die Mehrzahl derselben Anti-Burghers, Gegner des Bürgereides, waren. Die Spaltung in Schottland wurde später geheilt und die Kirchen in Amerika wurden nicht mehr dadurch beunruhigt. Zu dem Presbyterium von Pennsylvania kam 1776 das von New-York. Bis dahin waren diese Presbyterien der Synode der Associate-Kirche in Schottland untergeben. Als aber der amerikanische Revolutionskrieg begann, war dies nicht mehr möglich oder wünschenswert, und die Presbyterien wurden unabhängige Körperschaften.

Im Jahre 1782 vereinigten sich die Associate und die Reformed Presbyterian Church. Die Reformed oder Covenantan Church entstand infolge des „Revolution Settlement (Revolutionäusausgleichs)“ in Schottland, auf welchen ja auch der Austritt der Sezeßionskirche zurückzuführen ist. Viele schottische Presbyterier waren mit den Bedingungen dieses Ausgleichs so unzufrieden, daß sie sich weigerten, die Kirche zu besuchen. Sie waren ohne Geistliche bis 1706, in welchem Jahre sich ein Pastor zu ihnen gesellte; ein Presbyterium konnte erst 1743 gebildet werden, nachdem im Jahre 1740 ein zweiter Geistlicher dazu gekommen war. Einige Covenanters kamen nach Amerika, und 1752 folgte ihnen Pastor John Cuthbertson dahin nach, um die zerstreuten Häuflein zu be- 35 suchen. 1774 kamen noch zwei Pastoren, worauf ein Presbyterium gebildet wurde. Im Jahre 1782 vereinigten sich nach vielen vorausgegangenen Verhandlungen und Detailbesprechungen die Associate- und die Reformed-Presbyterien in Pequea, Lancaster Co., Pa., am schönen Susquehanna und bildeten die Associate Reformed Church. Alle Pastoren der Reformed Church traten der neuen Kirche bei, nur eine Anzahl von Gemeindegliedern verweigerte den Anschluß. Diese blieben dann für sich ohne einen Geistlichen zu haben, bis im Jahre 1789 ein Pastor aus Irland zu ihnen kam; erst 1798 wurde wieder ein reformiert-presbyterisches Presbyterium gebildet. Im Jahre 1823 wurde die Reformed Presbyterian Synod mit 24 Pastoren und 40 Gemeinden ge- 15 bildet.

Der ursprüngliche „Covenant“, welchen die Glieder 1689 unterzeichnet hatten, von dem auch die Kirche ihren Namen hatte, verbot seinen Gliedern die Staatsgewalt in Schottland anzuerkennen, und da die englische Regierung auch die amerikanischen Kolonien regierte, so waren die Glieder der Kirche auch in Amerika an dies Prinzip gebunden. 50 Aber als die Kolonien unabhängig wurden und ihre eigene Regierung einsetzten, so machten viele von ihrem Stimmrecht Gebrauch und erkannten in anderen Beziehungen die Staatsgewalt an. Aber im Jahre 1833 spalteten diejenigen, welche dieser Freiheit abhold waren, endlich die Kirche. Jeder Teil beansprucht die wahre reformiert-presbyterische Kirche Amerikas zu sein. Die „Alte Seite“, umfassend diejenigen, welche kein Stimmrecht ausüben, und sich „Synod of the Reformed Church“ nennend, hatte 1869 ein theologisches Seminar in Allegheny, Pa., und 70 Pastoren. Die „Neue Seite“, die sich „General Synod of the Reformed Church“ nennt, hatte ein theo- 35 logisches Seminar in Philadelphia und 61 Pastoren.

Nachdem im Jahre 1783 die Associate Presbyterian und Reformed Presbyterian Church sich vereinigt hatten, begann für die vereinigte Kirche eine Blütezeit.

Die Kirche breitete sich aus von Canada bis Carolina. Im Jahr 1802 wurde eine Generalsynode, ein Representativesynode, nämlich von New-York, Pennsylvania, Schiwa und Carolina, in der sächsischen Stadt des centralen Theiles der Generalsynode veranstaltet. Der zum Austritt, so daß nur noch die New-York und Pennsylvania-Verhandlungen, die eine Union mit der presbyterianischen Kirche, dem Resultate, daß drei Fünftel der Presbyterien sich anschloßen, wurde die Frage auf der sehr schwach befreundeten Generalsynode zur Diskussion gestellt; die Abstimmung ergab für die Union vier Fünftel, während vier Delegaten sich der Abstimmung entzogen. Der Vorsitzende die später gerichtlich für ungültig erklärte, d. h. die Union, Antrages, und die Synode vertagte sich. Am schloßen sich viele Gemeinden und Pastoren der presbyterianischen Kirche an, eine große Anzahl dagegen blieben zurück. Nun die meisten Gemeinden und Pastoren, welche zur presbyterianischen Kirche übergegangen waren, der Pennsylvania-Synode angehört hatten, sie konstituirte die Philadelphia-Synode, welche ihre Stellung nicht verändert hatte, alle Rechte der Generalsynode.

Ungefähr ums Jahr 1800 wurden Versuche gemacht ein theologisches Seminar zur Ausbildung von Geistlichen für die eigene Kirche in New-York zu gründen. John Mason reiste nach Großbritannien, um Geld zu diesem Zwecke zu beschaffen, er von ihm mitgebrachte Summe wurde hauptsächlich zu einer Bibliothek verwendet. Das Seminar wurde später nach Newburg am Hudson verlegt. Infolge der Union-Bewegung von 1822 mußte diese Bibliothek nach Princeton, dem Seminar der presbyterianischen Kirche überführt werden. Aber die New-York-Synode beanpruchte die Rechte der Generalsynode und verlangte unter anderem auch die Bibliothek und das Seminar in New-York. Die Bibliothek war bereits von den Presbyteriern nach Princeton gebracht worden, aber sie wurde nach langem Streite wiedergewonnen und nach Newburg zurückgebracht.

Die Associate Reformierte Kirche umfaßte außer der New-York-Synode noch die erste und zweite Synode des Westens, gebildet 1820 bzw. 1839. Die Synode von New-York bildete sich 1852, die Synode des Südens 1821. Alle diese Synoden mit Ausnahme der des Südens vereinigten sich 1855 zu einer Generalsynode. Bereits früh in der Geschichte des Landes haben sowohl die Associate als die Reformed Church ihre Glieder instruiert, keine Sklaven zu halten, oder wenn sie solche ihr eigen nennen, sie freizulassen. Die A. R.-Synode des Südens stimmte damit natürlich nicht überein und ist deshalb stets ein eigener Kirchenkörper für sich geblieben. Zur Zeit als die United Presbyterian Church gebildet wurde (1858), hatte A. R. Church 1 Synode, 28 Presbyterien, 253 Pastoren, 367 Gemeinden, 31281 Kommunikanten, 3 theologische Seminarien und 6 Heidenmissionare.

Als im Jahre 1782 das Presbyterium der Associate Presb. Church böhler mit der Reformed Presb. Church zu vereinigen, weigerte sich ein barockes Minister, der Vereinigung beizutreten, und der Versuch, zwei Kirchen zu vereinigen, endete wie jeder solche Versuch, damit, daß man drei entstanden. Die Associate Church blieb jedoch an denen, welche sie verließen, wenig verlor zu haben. Viele Pastoren kamen von Schottland und Irland, viele junge Männer studierten Theologie bei Bonar und im Jahre 1794 wurde ein Blockhaus erbaut in Beaver Co., Pa., welches als theologisches Seminar dienen sollte, Dr. John Anderson aus Schottland war Professor. Im Jahre 1801 wurde aus vier Presbyterien, Philadelphia, Cambridge, N. Y., Albany, West-Pa., und Kentucky, eine Synode gebildet. Im Jahre 1800 wurde eine Synode genommen gegen das Halten von Sklaven. Die Glieder der Kirche in Kentucky, die mit dieser Stellungnahme einverstanden waren, versammelten sich nach dem Austritt aus dem Presbyterium von Kentucky herte zu existieren auf. Im Jahre 1801 wurde die United Presb. Church (1858) hatte die Associate Presb. Church 198 Pastoren, 33 Vicarien, 293 Gemeinden, 23591 Kommunikanten, 3 theologische Seminarien jährlich für kirchliche Zwecke bei. Wie in früheren Jahren, so auch in späteren, blieb auch bei Bildung der U. P. Church die Union der beiden Kirchen eine wichtige Sache. Die Union schließenden Kirchenkörper zurück und hielt die Union fort, aber doch begann die U. P. Church im Jahre 1801 eine Mission zu betreiben, 14 Missionaren, 660 Gemeinden, 51789 Kommunikanten, 20 theologische Seminarien und veröffentlichte 6 Zeitschriften.

Nun. Die Kirchenkörper, welche sich im Jahre 1858 vereinigten, bildeten die United Presbyterian-Kirche, sind die Associate Reformed und die Associate Presb.

byterian Church. Die Reformed Presbyterian Church, welche 1837 die Einigungsbestrebungen veranlaßt hatte, trat wieder zurück. Die Vereinigung kam in Pittsburg zu stande; die Basis derselben war die Westminster Konfession mit einer Modifikation mit Bezug auf die Gewalt der Staatsbehörden circa sacra, so daß sie frei sei von allem 5 Eranianismus, ferner die Katechismen und ein „Judicial Testimony“, welches wichtige Punkte enthält, die entweder in der Konfession nicht stehen oder auf die gegenwärtigen Verhältnisse nicht passen. Sie besteht aus 18 Erklärungen mit Argumenten und Illustrationen (d. i. Erläuterungen). Der Übersetzer.

Seit der Zeit, als die zwei Kirchen im Jahre 1858 die General Assembly of 10 the U. P. Church bildeten, ist die vereinigte Kirche rasch und sicher gewachsen. Sie hat Gemeinden von Massachusetts bis Californien, aber keine in den südlichen Staaten. Die Stellungnahme der Kirche gegen die Sklaverei nimmt die Bevölkerung des Südens gegen sie ein, obwohl die Sklaverei inzwischen gesetzlich abgeschafft ist. Zwei 15 Schulen, eine in Tennessee und eine in Virginien, wurden zur Erziehung von Nigern errichtet, und beide haben eine Anzahl Unterabteilungen. Verschiedene Versuche wurden gemacht, eine Vereinigung mit der Associate Reformed Church des Südens herbeizuführen, aber ohne Erfolg. Auch Andeutungen, daß man bereit wäre, sich mit der presbyterianischen Kirche zu vereinigen, waren ebenfalls fruchtlos.

Die U. P.-Kirche und alle diejenigen Kirchen, die in Verbindung mit ihrer Geschichte 20 genannt wurden, haben als Glaubensbekenntnis die Westminsterkonfession, welche nur in ihrer Stellung in Bezug auf die Staatsgewalt modifiziert ist. Jede Kirche hat ihre eigene Norm der Leitung ihrer Gemeinden. Die U. P.-Kirche hatte zuerst einen Artikel, gemäß welchem der Gebrauch von Orgeln oder irgendwelchen anderen musikalischen Instrumenten in Verbindung mit dem Kirchengesang verboten war. Dieser Artikel wurde 25 1882 abgeschafft. Alle diese Kirchen gebrauchen als Kirchenlieder ausschließlich Davids Psalmen. Sie halten strenge an der Verbalinspiration der hl. Schrift fest. Auch schließen sie alle Andersgläubigen von der Teilnahme an ihrem Abendmahl aus. Die U. P.-Kirche milderte dies einigermaßen und man redet bei ihr nur von „beschränkter“ Zulassung (restricted communion), indem die Geistlichen nicht alle Christen ganz all- 30 gemein zur Teilnahme am Abendmahl einladen, sondern verlangen, daß Nichtmitglieder bei einem der Beamten der Gemeinde um Zulassung nachsuchen. In die U. P.-Kirche können Mitglieder von geheimen Gesellschaften, die ihren Gliedern Eide abverlangen, nicht aufgenommen werden.

Statistik von 1903: Pastoren 1017, Lizentiaten 81, Gemeinden 998, Kommunikanten 35 135 651, Beiträge zu allen kirchlichen Zwecken 1860 219 Doll. Der Durchschnittsgehalt eines Pastors ist 1500 Doll. Es sind vorhanden 5 Colleges: Cooper mit 275 Studenten; Monmouth 350; Muskingum 203; Tarkio 257; Westminster 284; zwei theologische Seminarien in Xenia mit 28 Studenten, und in Allegheny mit 103, außerdem zwei Akademien in Pawnee und Waitsburg. Behörden sind vorhanden für Heidenmission, 40 Innere Mission und Mission unter Freigelassenen, für Kirchenausbreitung (Church Extension), Publikation, Erziehung, Pastoren Hilfsfond und eine Frauenbehörde. Die Missionsfelder liegen in Indien und Ägypten. Letzteres wird oft erwähnt als das best-eingerichtete von allen Missionsfeldern amerikanischer Kirchen.

Die Synod of the Reformed Presbyterian Church (old side covenanters) hat 45 128 Pastoren, 9640 Glieder, Beiträge 196 064 Doll. Studenten in Geneva College 268, im Seminar 13.

Die Associate Reformed Church of the South hat 106 Pastoren, 152 Ge- 50 meinden, 12454 Glieder, Erskine College 110 Studenten, Erskine Seminar 6 Studenten, weibliches College 115 Studenten. Alle diese Anstalten sind in Due-West, Südcarolina, sie haben einen Wert von 250 000 Doll. Beiträge 1903: 73 391 Doll.

Die General Synod, Reformed Presbyterian Church (new side Covenanters) hat 41 Pastoren, 40 Gemeinden, 8 Licentiaten, 5000 Glieder, eine College in Cedarville, Ohio mit 82 Studenten, ein Seminar in Philadelphia mit 5 Studenten.

Die Associate Presbyterian Church (Seceder) eine Gemeinde in Pittsburg, 55 1 Pastor und weniger als 100 Glieder.

Dr. Jeffers.

i) Die reformierte Kirche. 1. Deutsch-reformierte Kirche. — The history of the Reformed Church in the United States by Dr. Joseph Henry Dubbs, in the American Church History Series, New-York 1895; Dr. Leonard Woolsey Bacon's American Church History, New-York 1895, and the Reformed Church Almanac for 1904, Philadelphia.

Die reformirte Kirche in den Vereinigten Staaten (The Reformed Church in the United States) führt ihren Ursprung auf die reformirte Kirche in den Niederlanden und Hollands zurück. Man bezeichnet sie als „holländisch-reformirte Kirche“ zum Unterschied von der „holländisch-lutherischen Kirche“. Die reformirte Kirche in den V. St. kann, obwohl es auch holländisch-reformirte zerstreute Häuflein Reformirter gab, ihren Ausgangspunkt von der Einwanderung deutsch sprechender Bevölkerung, welche im letzten Jahrhunderte begann und unter beständiger Zunahme beinahe bis zur Revolution andauerte. Diese ersten deutschen Ansiedler kamen auf dem Ufer des Delaware im Staate Pennsylvania. Dortin wurden sie durch den königlichen Beistand der Königin Anna von England. Außer den hiesigen Ansiedlungen in Pennsylvania wurden auch Kolonien errichtet in den Staaten New York und New Jersey. Etwas später kam ansehnlicher Zuwachs aus der Schweiz. Die Antekommunisten in der Regel arm, da sie ihr Hab und Gut durch die ihr Vaterland verabschiedenden Kriege verloren hatten, aber sie brachten ihre Religion mit. Sie waren noch nicht kühn in der neuen Heimat, als sie mit Ernst daran gingen, die Bedürfnisse des Gottesdiensts und der Kindererziehung zu befriedigen. Die Hauptbeschwerde lag bei der Anstellung der Predigten. Der edle Absicht lag in dem Mangel an Geistlichen. Lehrer für ihre Schulen waren vorhanden; aber viele derselben waren herabgekommene Subjekte. Von der hiesigen Kirche dieser Lehrer ließen sich viele bereit finden, Predigten vorzulesen und Gottesdienste zu leiten. Einer derselben war Friedrich Hager, Kandidat der Theologie, im Staate New York. In Nordcarolina war Heinrich Höger selbst ein würdiger Lehrer; zu seiner Zeit wurde die südliche Ansiedlung beinahe vollständig von den Indianern ausgerottet, worauf Höger mit den Überlebenden nach Virginia floh und die reformirte Kirche in diesem Staate gründete.

Der erste ordinierte deutsche Geistliche der reformirten Kirche in Pennsylvania scheint Samuel Gulden gewesen zu sein. Er war einer der Pfarrer an der Hauptkirche in Bern gewesen. Er war ein Pietist, aber kein Fanatiker. Im Jahre 1720 kam der Schulmeister Johann Philipp Böhm nach Amerika; er ließ sich nach vielen umständlichen Zureden bewegen, als Pastor einiger Ansiedlungen zu fungieren. Der nächste Anwesende war Georg Michael Weiß, ein ordiniert Geistlicher; er war gebürtig vom Elbkönigreich in der Pfalz. Er organisierte eine Gemeinde in Philadelphia. Wegen der Erfolge dieses ordinierten Geistlichen, drang die Gemeinde des vereinigten Schulmeisters Böhm in ihren Seelsorger, er solle sich ordinieren lassen. Böhm war zu den Pastoren der holländisch-reformirten Kirche in New York zu Rate, welche ihn an ihre Classis in Amsterdam verwiesen. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit der reformirten Kirche in den Niederlanden auf die Lage der Glaubensbrüder in Amerika gerichtet, und die Folge war, daß alle reformirten Gemeinden in Amerika unter der Leitung der niederländischen Kirche kamen. Dieses Verhältnis bestand bis 1793, als der deutsche Teil der reformirten Kirche unter dankbarer Anerkennung der erfahrenen mütterlichen Liebe und Fürsorge sich für selbstständig erklärte. In diesen frühen Zeiten und auch Bestrebungen einer Vereinigung mit den Lutherischen; und besonders nach Ankommen des Grafen Zinzendorf wurde ein Versuch gemacht, alle deutschen Predicanten in Amerika zu vereinigen.

Am 1. August 1746 beginnt eine wichtige Epoche in der Geschichte der reformirten Kirche in den V. St., dem Tage der Ankunft des Pastors Michael Schlatter. Er war ausgesandt von den Synoden Hollands, um die zerstreuten Kirchen in Amerika zu besuchen und sobald als möglich eine kirchliche Organisation herzustellen. Schlatter war ein Schweizer aus angegebener Familie, seine Mutter stammte von einem Hofe ab. Er begann sein Werk mit wundervoller Energie, mit einem Eifer, der die Ansiedlungen aufsuchte. Am 29. September 1748 wurde die erste Synode (oder Synode) in Philadelphia gehalten; sie war von 31 Vätern der Kirche. Schlatter arbeitete als Missionar unermüdlich bis 1751, in welchem Jahre er nach Europa sandte, um Mittel zur Aufrechterhaltung des Werkes unter den Kirchen der Kolonien zu beschaffen. In diesem Jahre wurde die Vfd. St. zusammen, deren Zinsen jährlich den amerikanischen Kirchen zufließen. Bei seiner Rückkehr brachte er sechs junge Geistliche mit. Schlatter wurde für Schulen in Pennsylvania gesammelt, und Schlatter wurde zum Superintendenten der Erziehungswesen erwählt und ist somit der erste Superintendent der Erziehung, welche sich seitdem zu dem großartigen Common School-System entwickelt.

Staates von Pennsylvania ausgewachsen hat. Die reformierte Kirche stand bis 1793 unter dem Coetus. In diesem Jahre kam es zu einer friedlichen Trennung, weil die Notwendigkeit, alle Beschlüsse des Coetus an die Synode in Holland zu berichten, viele lästige Verzögerungen mit sich brachte. Auch ließ die jüngst erfolgte Trennung der amerikanischen Kolonien von Großbritannien das Gefühl aufkommen, daß man auch in kirchlichen Angelegenheiten frei sein solle. Infolgedessen wurde am 27. April 1793 in der Stadt Lancaster in Pennsylvania die Synode der deutsch-reformierten Kirche in den V. St. organisiert.

Das ganze weite Gebiet der V. St., soweit es bis dahin erfordert war, war Missionsgebiet, aber der Mangel an Geistlichen war groß. Das erste große Problem, das man zu lösen hatte, war also, wie man Geistliche herbeischaffen könne. Bis zu dieser Zeit war die deutsche Sprache in den Gottesdiensten ausschließlich gebraucht worden. Man fühlte aber die Notwendigkeit, daß wenigstens einige der Pastoren im stande sein sollten in englischer Sprache zu amtierern. All das führte zu einer Bewegung, eine Schule für höheres Wissen zu errichten, und man hielt es für das Beste, mit einer theologischen Schule den Anfang zu machen. Verschiedentlich wurde der Versuch gemacht, mit den Presbyterianern zusammenzugehen und später mit den Lutherischen, um eine solche Schule zu stande zu bringen, aber alle diese Versuche schlugen fehl. Endlich im Jahre 1825 gelang es der Synode der reformierten Kirche eine theologische Schule zu beginnen und zwar in Carlisle, Pennsylvania; der erste Professor derselben war Pastor Dr. Ludwig Mayer. Im gleichen Jahre wurde ein Kommissär nach Europa gesandt, um Geld und Bücher für das neue theologische Seminar zu sammeln. Der Versuch war mit Erfolg gekrönt. Unter denen, die freigebig beisteuerten, war der König von Preußen. Die Bücher, welche er dem Seminar verehrte, befinden sich heute noch in der Seminarbibliothek und werden zu ihren besonderen Schätzen gerechnet. Im ganzen wurden etwa 7000 Dollars und 5000 Bücher geschenkt. Vier Jahre später wurde das Seminar nach York, Pennsylvania, verlegt und ein Gymnasium mit ihm verbunden. Im Jahre 1835 wurde ein College in Mercersburg, Pennsylvania, errichtet, welches Marshall-College genannt wurde nach dem großen John Marshall, oberstem Richter des obersten Gerichtshofes der V. St. (Chief Justice of the Supreme Court of the U. S.).

Der erste Präsident des Marshall Colleges war Pastor Dr. Friedrich August Mauch, geb. 27. Juli 1806 in Kirch Bracht, Hessen-Darmstadt, wo sein Vater reformierter Pfarrer war. Seine Ausbildung hatte er in Marburg, Gießen und Heidelberg empfangen. Er war in Heidelberg der Lieblingsschüler Karl Daubs. Es war das goldene Zeitalter deutscher Philosophie, und Dr. Mauch hatte tief aus ihrer Quelle getrunken. Ein Jahr lang war er außerordentlicher Professor in Gießen und hatte bereits einen Ruf als ordentlicher Professor in Heidelberg erhalten, als er es aus politischen Gründen für ratsam erachtete, außer Landes zu gehen. Er wandte sich nach Amerika; dort ward seine vorzügliche Kraft bald bemerkt, und er wurde an die Spitze des neuen Colleges berufen. Er warf sich mit ganzer Seele auf seine Arbeit und war der erste, der modernes deutsches Denken nach Amerika gebracht hat, welches seitdem das ganze Land durchdrungen hat.

Als Mayer im Jahre 1839 von seiner Professorstelle zurücktrat und die Synode sich um einen Nachfolger umsah, wurde ihre Aufmerksamkeit auf Pastor Dr. John Williamson Nevin, Professor in Western Theological-Seminar der presbyterianischen Kirche, gelenkt. Es war bekannt, daß er sich mit dem Studium der deutschen Philosophie beschäftigte, und diese Thatsache und seine offenkundige ernsthafte Krömmigkeit führten dazu, ihn als den für die wichtige Stelle geeigneten Mann zu erachten. Er wurde mit großer Begeisterung erwählt und nahm nach genügender Bedenkzeit die Wahl an. Er war schottisch-irischer Abstammung; unter seinen Vorfahren waren viele in der Geschichte früherer Zeiten hervorragende Männer. Er hatte im Union College und im Princeton theologischen Seminar studiert, und hatte trotz seiner Jugend schon wertvolle religiöse Werke verfaßt. Dr. Nevin kam in die reformierte Kirche mit voller Kenntnis ihrer reichen Geschichte und er unternahm es, den amerikanischen Zweig derselben zu rechter Würdigung seiner Wichtigkeit auf der westlichen Hemisphäre zu erwecken. Er veröffentlichte eine Anzahl von Büchern, aber seine Hauptarbeit vollzog sich im Hörsaal und durch zahlreiche Artikel in theologischen Zeitschriften seiner eigenen und anderer Kirchen. Er und Dr. Mauch arbeiteten in voller Einmütigkeit miteinander in dieser Arbeit als Pioniere, die amerikanische Christenheit zur Thätigkeit auf kirchenhistorischem Gebiete zu erwecken. Leider wurde diese gemeinsame Arbeit durch den frühen Tod Dr. Mauchs bereits im Jahre 1841 vorzeitig unterbrochen.

Zwei Jahre später im Januar stand die Synode wieder vor der Wahl eines Prä-

sidenten für das Marshall College. In einer zu diesem Zweck am 1. März 1844 in New-York gehaltenen Versammlung wurde der Name Friedrich Wilhelm Krummacker angenommen. Obwohl man sich gar keine Vorstellung darüber machen konnte, was für ein Mann es sein würde, wurde er erwählt, weil man annahm, daß er ein Mann von Tugend und wäre vielleicht nicht ungeneigt gewesen anzunehmen, was man ihm anbot. Die sich gegen diesen Plan erhob, ihm gezeigt hatte, den er ablehnte. Darauf empfahl er an seiner Stelle den Dr. Philipp Schaff. Schaff wurde in Berlin, welche Empfehlung von Männern wie Kander und Kuhn unterstützt wurde. Schaff nahm die an ihn ergangene Berufung an und kam im Jahre 1844 als Professor für Kirchengeschichte und Exegese im theologischen Seminar in Mercersburg eingeführt. Er hielt seine Antrittsvorlesung über „Das Primat des Pietismus“ und zeigte durch dieselbe, daß er auf dem gleichen Boden stand wie seine beiden Vorgänger Knapp und Nevins. Die wissenschaftliche Stellung dieser Männer wurde von den führenden Geistern der meisten amerikanischen Denominationen anerkannt. Aber diese Periode der Geschichte der reformierten Kirche in den B. St. schreibt Dr. Schaff Bacon, ein hervorragender Kongregationalistenprediger und Schriftsteller in New-York, in der Geschichte der amerikanischen Christenheit (New-York 1897, S. 377): „Eine heftige und erbitterte Debatte wurde bewirkt durch die Publikationen, die von dem College mit Zuzug der reformierten Kirche in Mercersburg ausgingen. In dieser Anstalt wurde eine fruchtbare Vereinigung amerikanischer und deutscher Theologie vollzogen. Das Resultat davon war, daß der allgemeinen Aufmerksamkeit Auffassungen der Wahrheit in ethischer, physischer, theologischer und historischer Beziehung vorgelegt wurden, welche bisher unter den amerikanischen Protestanten nicht gang und gebe waren. Das Buch Nevins, betitelt „Die mystische Gegenwart, eine Verteidigung der reformierten oder calvinistischen Lehre vom heiligen Abendmahl“ (The mystical presence, a vindication of the reformed or calvinistic doctrine of the holy eucharist) offenbarte der großen Menge von Kirchen und Geistlichen, welche sich des Namens Calvinisten rühmten, die Thatsache, daß nebst zuzüglich der Hauptunterscheidungslehre des Calvinismus durchaus nicht Calvinisten, sondern Zwinglianismen seien. Die Verkündigung der Hauptlehre der verschiedenen protestantischen Kirchen erregte unter denselben den Auf „Meinerei“, und die Lehre Calvins wurde vor das Gericht der Calvinisten gestellt. Der Erfolg dieser Diskussion, der sich weit über die Grenzen der reformierten Kirche hinaus erstreckte, war, daß der Standpunkt der Kirche, welche die Gründung und Geschichte der Kirche studierten, erhöht und ihr Bereich erweitert wurde. Spätere Generationen solcher Studenten schulden nicht geringen Dank der Treue und dem Mute Dr. Nevins, wie auch der geübten wissenschaftlichen Bildung und dem immensen produktiven Fleiße seines Mitarbeiters Dr. Philipp Schaff.“

Im Jahre 1865 verließ Dr. Schaff Mercersburg und übernahm eine Professur im Union Theological-Seminar in New-York. Bereits 1853 war das Marshall College vom theologischen Seminar in Mercersburg abgetrennt und nach Lancaster verlegt worden, woselbst es mit dem 1787 von Benjamin Franklin gegründeten Franklin College vereinigt wurde. Im Jahre 1872 wurde auch das theologische Seminar nach Lancaster verlegt.

Die Kontroverse, welche durch die sogenannte Mercersburger Theologie entzündet worden war, legte sich, und die Kirche hielt sich mit erhöhter Anhänglichkeit an ihr heiliges Symbol, den Heidelberger Katechismus. Man begann nun mit neuem Eifer, das der Kirche vorgesezte Missionswerk im eigenen Lande und in der fernsten Zukunft. Man hatte man sich an der Missionsarbeit der Kongregationalisten in Iran, China, Japan, an der deutsch-englischen Missionsarbeit in Indien, welche 1858 von der deutsch-englischen Synode“ (s. d. A. oben S. 183, 20) übernommen wurde. Im Jahre 1865 begann die reformierte Kirche ihr eigenes Missionswerk in Japan, China, Japan, Korea, in China. Das japanische Arbeitsfeld liegt hauptsächlich im Norden, das chinesische im Mittelpunkt. Hier, wie auch in Ost-China in China mit einer großen Anzahl von Missionären für Männer und Frauen vorhanden.

Die Behörde für Innere Mission (Home Mission Board) hat sich seit ihrer Gründung neuer Gemeinden beschäftigt. Obwohl auch in den Vereinigten Staaten alle ursprünglich deutschen Kirchen die englische Sprache in der Predigt benutzten, doch noch eine große Zahl deutscher Gemeinden, ja Kirchen, die von Deutschen gegründet. Es finden sich im Westen und Süden infolge der Deutschen in der Innere Mission viele aufblühende Missionsgewürden.

Die Kirche wird geleitet von der Generalsynode, acht Diözesansynoden und 56 Classen. Diese besitzen und betreiben siebzehn literarische und theologische Anstalten mit großen Fonds und trefflicher Gelegenheit zu gründlicher Ausbildung. Ende 1903 zählte man 1117 Pastoren, 1697 Gemeinden, 255880 Kommunikanten, 131018 nicht konfirmierte Glieder, 226000 Sonntagschüler; 1732110 Dollar wurden im Jahre 1903 für alle kirchlichen Zwecke beigezeichnet. **Dr. Pannekoek.**

2. Holländisch-reformierte Kirche. — History of the Reformed Church (Dutch) by Rev. E. T. Corwin, D. D., in American Church History Series, New-York 1895; New-York World Almanac for 1904.

10 Die reformierte Kirche in Amerika nannte sich bis zum Jahre 1867 „Holländisch-reformierte Kirche“ (Reformed Protestant Dutch Church), weil sie ihren Ursprung hat in der Ansiedlung von Holländern auf der Insel Manhattan, wo jetzt die Stadt New-York liegt. Die Ansiedlung bestand aus vielen Tausend Holländern, welche als Kaufleute der Westindischen Gesellschaft nach Amerika kamen. Sie organisierten im  
15 Jahre 1628 eine Gemeinde. Die Westindische Gesellschaft nahm sie unter ihren Schutz und machte später die reformierte Kirche zur Staatskirche der Provinz und reichte ihr finanzielle Unterstützung dar. Der erste Geistliche, der sich dort niederließ, war Jonas Michaelius. Er und die Gemeinde gehörten in kirchlicher Beziehung zu der Amsterdamer Classis. Im Jahre 1664 übergaben die Holländer die Kolonie als eine holländische Be-  
20 sitzung an die Engländer. Zu dieser Zeit zählte man 13 Geistliche und 11 Gemeinden. Die Einwanderung ließ nach, als die 10000 Einwohner britische Unterthanen wurden, wobei es denselben gelang, sich Religionsfreiheit zu sichern, so daß sie, obwohl die anglikanische Kirche nun zur Staatskirche wurde, doch nicht als Dissenters betrachtet wurden. Zuerst ging alles gut, aber im Jahre 1673 kam es zur Störung des guten Verhältnisses.  
25 Aber die Reformierten waren wachsam, und es gelang ihnen den Bestand ihrer Kirche aufrecht zu erhalten bis nach dem Revolutionskriege, als unter der Regierung der V. St. völlige Religionsfreiheit eingerichtet wurde. Während ihres Kampfes gegen das britische Kirchentum wuchs die holländische Kirche mächtig und breitete sich auf das angrenzende Territorium aus. Die Gemeinden fühlten in hohem Maße die „große Erweckung“, die  
30 wunderbare Woge der von George Whitefield und Jonathan Edwards angezündeten Begeisterung. Der Evangelist der Holländer war Freelinghuysen.

Infolge des raschen Wachstums der Kirche machte sich die Notwendigkeit zahlreicherer Geistlicher stark fühlbar. Wenig junge Männer waren bereit von Holland hinüberzu-  
35 kommen, und die Gefahren und Kosten, die erwachsen wären, wenn man junge Männer nach Holland zur Ausbildung gesandt hätte, wären zu groß gewesen. Eine Anzahl presbyterischer Geistlicher wurden aufgenommen und verschiedene Männer wurden auf recht unregelmäßige Weise ordiniert. Diese Umstände führten zur Organisation einer Versammlung (Assembly) oder Coetus im Jahre 1737. Zur selben Zeit drang man auf  
40 Einrichtung eines Colleges.

Der Plan des Coetus wurde nach Holland zur Genehmigung gesandt. Während  
45 des langen Aufschubs, der nun folgte, machte die Amsterdamer Classis den Versuch, die Holländer, Deutschen und Presbyterier in einen Kirchenkörper zu vereinigen. Der Coetus bestand 11 Jahre, als man seine Unwirksamkeit erkannte, denn alle seine Beschlüsse mußten der Amsterdamer Classis zur Genehmigung vorgelegt werden. Im Jahre 1753 wurde  
50 der Vorschlag gemacht, eine Classis einzurichten. Dieser Vorschlag wurde noch im selben Jahre in die Tat umgesetzt, aber die konservativ gerichteten Glieder hielten am Coetus fest und nannten sich „Konferenz“. Der Streit zwischen beiden Körpern entbehrte häufig der Höflichkeit. Der Classis gelang es nach verschiedenen vergeblichen Versuchen vom Gouverneur von New-Jersey einen Freibrief zur Errichtung eines Colleges in diesem  
55 Staate zu erhalten, ein zweiter wurde genehmigt 1770, nämlich der für das Rutgers College, heute in New-Brunswick, New-Jersey. Im gleichen Jahre vereinigten sich Classis und Konferenz auf Grund der von der Classis angebotenen Bedingungen. Sie organisierten sich nun auch als eine Synode, bestehend aus fünf Classen.

Die Kirche litt sehr während des Unabhängigkeitskrieges, da viele Schlachten des-  
60 selben auf ihrem Territorium ausgefochten wurden, aber mit dem Frieden und der bürgerlichen Freiheit kam auch die kirchliche Freiheit. Die Organisation der Kirche war jetzt vollendet. Die Bekenntnisschriften, die Liturgie und die Kirchengesetze der Kirche Hollands wurden ins Englische übersetzt und so verändert, daß sie mit den amerikanischen Ver-  
hältnissen in Einklang standen, und wurden als die Gesetze der holländischen Kirche an-



erkannt. Der Gebrauch der zweien wurde seitdem fast ganz außer Gebrauch gekommen. Die 17. Synode versammelte sich zuerst alle 3 Jahre, seit 1821 regelmäßig alle 5 Jahre. Jede Synode besteht aus 3 Pastoren und je ein Aelter von jeder Gemeinde eines Districts. Jede Synode ein Repräsentativkörper.

Rudgers College, jetzt ein verehrungswürdiges Ansehen, ist die wichtigste Bildungsanstalt der Kirche. Es hat 100 Stipendien. Es besteht aus zwei Abtheilungen, einer wissenschaftlichen (scientific and classical). Die Fakultät besteht aus 12 Professoren. Auf dem Grunde steht das theologische Seminar, seinen Unterricht ausbreitend auf auswärtige Missionsfelder, in Aegypten, Indien, in Aney, China, in Japan.

Im allgemeinen ist die Mithaliedschaft der Kirche wohlhabend und sind die Bemühungen für kirchliche Zwecke groß. Es findet ohne Schwierigkeit häufiger Wechsel von Geistlichen zwischen dieser Kirche und der presbyterianischen, mit welcher sie fast durchweg übereinstimmt, statt. Vor mehreren Jahren machte die mächtig bedeutend stärkere reformierte Kirche in den V. St. den Vorschlag einer Vereinigung, welcher nach langer Diskussion leider von der holländischen Kirche zurückgewiesen wurde.

Am Ende des Jahres 1903 zählte die Kirche 695 Pastoren, 628 Gemeinden und 330 456 Glieder.

Dr. Faunbeder.

# Verzeichnis

der im Vierzehnten Bande enthaltenen Artikel.

Artikel:	Verfasser:	Seite:	Artikel:	Verfasser:	Seite:
Newmann	J. Kattenbusch .	1	Nikolaus von Cues s. Cusanus Bd IV		
Nibdaz	Wolf Baudissin .	8	Z. 360.		
Nicaäisches Konzil von 325			Nikolaus von Lyra s. Lyranus Bd XII		
	C. Mfr. Bernoulli .	9	Z. 28.		
Nicaäisches Konzil von 787			Nikolaus v. Methone Bonwetisch . . .		81
	Bonwetisch . . .	18	Nikolaus von Myra Zöckler . . .		83
Nicephorus Callistus von Dobshütz . .		20	Nikolaus von Straßburg		
Nicephorus, Patriarch von Dobshütz . .		22	S. M. Deutisch . . .		84
Nicetas, Acominatos (Gafz †) Ph. Meyer		25	Nikolaus v. Straßburg, Karthäuser		
Nicetas, David Ph. Meyer . . .		25	S. M. Deutisch . . .		86
Nicetas, Pectoratus Ph. Meyer . . .		26	Nikolaus de Tudeschis s. Panormitanus.		
Nicetas v. Remesiana Hümpel . . .		26	Nikon Bonwetisch . . .		86
Nicetas, Heinrich s. d. A. Familien Bd V			Nitus (Gafz †) Zöckler . . .		89
Z. 750, 54.			Nimes, Edikt von Th. Schott † . . .		93
Nicolai (Wagenmann †)			Nimrod Kittel . . . . .		102
Nicolas Victor Schulze . . .		28	Nint Carl Bertheau . . .		105
Nicolas Eugen Lachenmann . . .		32	Ninian, Nynia s. d. A. Keltische Kirche		
Nicole C. Pfender . . .		34	Bd X S. 221, 7 ff.		
Nider, Johann s. Bd III S. 472, 25 ff.			Niniveh u. Babylon Alfred Jeremias . .		108
Bd VIII S. 33, 35 ff.			Nisan s. Jahr bei den Hbr. Bd VIII		
Niederlande s. Holland Bd VIII S. 263.			S. 528, 12 ff.		
Niederländisch-reformierte Kirche			Nisroch Wolf Baudissin . . .		120
S. D. van Veen . . .		37	Nisich, Friedrich Titius . . . . .		125
Niederländische Konföderation			Nisich, A. Immanuel Friedrich Nisich †		128
D. Brandes . . .		46	Nisich, Karl Ludwig (M. J. Nisich †)		
Niedner Dr. P. M. Tschir-			J. Nisich † . . .		136
ner † . . . . .		51	No Steindorff . . . . .		139
Nieheim, Niehm s. Dietrich von Niem			Noah Bold . . . . .		139
Bd IV S. 651.			Noailles Klippel † . . . . .		148
Niemeyer, Aug. Herm. (Palmer †)			Robili, Rob. de' s. d. A. Mission unter		
C. Hennecke . . .		54	den Heiden, katholische Bd XIII		
Niemeyer, Hermann Agathon			S. 111, 35.		
C. Hennecke . . .		58	Nördlingen, Heinrich von s. Bd VII		
Nightingale Rudolf Buddenhiieg		59	S. 607.		
Nihilianismus s. d. A. Lombardus Bd XI			Nöjfel Heinrich Döring † . . .		149
S. 639, 28 ff.			Noet s. d. A. Monarchianismus Bd XIII		
Nikodemus Hagiorites Ph. Meyer . . .		62	S. 324, 32 ff.		
Nikolaiten Sieffert . . . . .		63	Noftarn s. den A. Brevier Bd III		
Nikolaus I., Papst H. Böhrner . . . .		68	S. 394, 20 ff.		
Nikolaus II., „ Carl Mirbt . . . . .		72	Nolastus Zöckler . . . . .		150
Nikolaus III., „ (Zöpffel †) C. Mirbt		76	Nominatelechnus Mejer † . . . . .		153
Nikolaus IV., „ (Zöpffel †) C. Mirbt		77	Nominalismus s. d. A. Scholast.		
Nikolaus V., Gegenpapst			(Wasserschleben †)		
(Zöpffel †) Benrath		78	Sehling . . . . .		153
Nikolaus V., Papst Benrath . . . . .		79	Nomophanonen (Wasserschleben †)		
Nikolaus von Basel s. Rulmann Merzwin.			Sehling . . . . .		154
Nikolaus von Clemanges s. Clemanges			Ron s. d. A. Brevier Bd III S. 394, 20 ff.		
Bd IV S. 138.			Routenformisten C. Schöll † . . . . .		155

Titel:	Verfasser:	Seite:
Ronna j. d. M. Gregor von Nazianz		
Vb VII Z. 140, 2 ff.		
Ronne	Haub . . . . .	155
Rommos	Carl Bertheau . . . . .	156
Roph	Steindorff . . . . .	159
Rorbert j. d. M. Prämonstratenser.		
Nordafrikanische Kirche		
	Lie. Dr. M. Schwarze . . . . .	159
Nordamerika, Vereinigte Staaten		
	(Philipp Schaff †)	
	L. Brendel . . . . .	16
a) Baptisiſche Kirchen in Nordamerika		
j. d. Baptiſten Vb II Z. 387 ff.		
b) Die Chriſtliche Reformirte Kirche		
in Nordamerika Rev. Henry Veets		174
c) Deutiſche Evangeliſche Synode		
	L. Brendel . . . . .	178
d) Die Epiſkopalkirche		
	L. Brendel . . . . .	784
e) Die lutheriſche Kirche		
	Adolph Zwäth . . . . .	184
f) Methodiſtiſche Kirchen j. d. M. Me-		
thodiſmus in Amerika Vb XIII		
Z. 1 ff.		
g) Kongregationaliſten j. am Schluß		
von Vb XV.		
h) Presbyterianiſche Kirchen		
	Dr. Jeffers . . . . .	789
i) Reformirte Kirchen		
	Dr. Fannebecker . . . . .	796
Normaljahr j. d. M. Weiſſjählicher Friede.		
Norton	Caspar H. Gregory . . . . .	213
Norwegen	D. M. Chr. Bang . . . . .	214
Notſelſer	Zöckler . . . . .	217
Notter	Mener von Annonau . . . . .	218
Notter, Labeo	Holz . . . . .	220
Nottauſe j. Tauſe.		
	Karl Burger, . . . . .	221
Notwehr	(C. Schmidt †)	
	Pfender . . . . .	223
Novatian	Adolf Harnack . . . . .	223
Nürnbergger Bund j. Vb VI Z. 167, 57 ff.		
Nürnbergger Religionsfriede 1532		
	Th. Kolde . . . . .	212
Numeri j. d. M. Pentateuch.		
Nuntiaturfreitigkeiten j. d. M. Legaten.		
Vb XI Z. 344, 2 ff.		
Nuntius j. d. M. Legaten Vb XI Z. 340, 45.		
O.		
Obadja	Wolt . . . . .	246
Obedienz	(N. H. Jacobſohn †)	
	Zehling . . . . .	218
Oberſin	D. Hadenſchmidt . . . . .	219
Oberheimiſche Kirchenprovinz j. d. Ari.		
Konſtordate Vb X Z. 720, 52 ff.		
Oblati	Haub . . . . .	255
Oblatio j. d. M. Eucharistiſche Vb V		
Z. 564, 45 ff.		
Oboſtriten j. d. M. Wenden, Belehrung		
der.		
Obſervanten j. d. M. Franz v. Miſſi		
Vb VI Z. 206, 65 ff.		

Thübingen, Georg. A. v. . . . .	100
Thüring. B. XI . . . . .	101
Thüne . . . . .	102
Thum . . . . .	103
Thilo von Gamm . . . . .	104
Thilo v. d. Gamm . . . . .	105
Thilo v. d. Gamm . . . . .	106
Thiele . . . . .	107
Thielmann . . . . .	108
Thienemann . . . . .	109
Thienemann . . . . .	110
Thienemann . . . . .	111
Thienemann . . . . .	112
Thienemann . . . . .	113
Thienemann . . . . .	114
Thienemann . . . . .	115
Thienemann . . . . .	116
Thienemann . . . . .	117
Thienemann . . . . .	118
Thienemann . . . . .	119
Thienemann . . . . .	120
Thienemann . . . . .	121
Thienemann . . . . .	122
Thienemann . . . . .	123
Thienemann . . . . .	124
Thienemann . . . . .	125
Thienemann . . . . .	126
Thienemann . . . . .	127
Thienemann . . . . .	128
Thienemann . . . . .	129
Thienemann . . . . .	130
Thienemann . . . . .	131
Thienemann . . . . .	132
Thienemann . . . . .	133
Thienemann . . . . .	134
Thienemann . . . . .	135
Thienemann . . . . .	136
Thienemann . . . . .	137
Thienemann . . . . .	138
Thienemann . . . . .	139
Thienemann . . . . .	140
Thienemann . . . . .	141
Thienemann . . . . .	142
Thienemann . . . . .	143
Thienemann . . . . .	144
Thienemann . . . . .	145
Thienemann . . . . .	146
Thienemann . . . . .	147
Thienemann . . . . .	148
Thienemann . . . . .	149
Thienemann . . . . .	150
Thienemann . . . . .	151
Thienemann . . . . .	152
Thienemann . . . . .	153
Thienemann . . . . .	154
Thienemann . . . . .	155
Thienemann . . . . .	156
Thienemann . . . . .	157
Thienemann . . . . .	158
Thienemann . . . . .	159
Thienemann . . . . .	160
Thienemann . . . . .	161
Thienemann . . . . .	162
Thienemann . . . . .	163
Thienemann . . . . .	164
Thienemann . . . . .	165
Thienemann . . . . .	166
Thienemann . . . . .	167
Thienemann . . . . .	168
Thienemann . . . . .	169
Thienemann . . . . .	170
Thienemann . . . . .	171
Thienemann . . . . .	172
Thienemann . . . . .	173
Thienemann . . . . .	174
Thienemann . . . . .	175
Thienemann . . . . .	176
Thienemann . . . . .	177
Thienemann . . . . .	178
Thienemann . . . . .	179
Thienemann . . . . .	180
Thienemann . . . . .	181
Thienemann . . . . .	182
Thienemann . . . . .	183
Thienemann . . . . .	184
Thienemann . . . . .	185
Thienemann . . . . .	186
Thienemann . . . . .	187
Thienemann . . . . .	188
Thienemann . . . . .	189
Thienemann . . . . .	190
Thienemann . . . . .	191
Thienemann . . . . .	192
Thienemann . . . . .	193
Thienemann . . . . .	194
Thienemann . . . . .	195
Thienemann . . . . .	196
Thienemann . . . . .	197
Thienemann . . . . .	198
Thienemann . . . . .	199
Thienemann . . . . .	200

Artikel:	Verfasser:	Seite:	Artikel:	Verfasser:	Seite:
Trarium f. d. M. Kleider und Insignien Vd X S. 528, 57.			Vaderborn Hauck . . . . .		553
Oratio ad Graccos f. d. M. Justin Vd IX S. 643, 57.			Vagi f. d. M. Varonius Vd II S. 417, 7 ff.		
Tratorianer f. d. M. Meri Vd XIII S. 712 ff.			Vajon (Alex. Schweizer †)		
Tratorium der göttlichen Liebe			E. J. Karl Müller		553
Trdinarius Benrath . . . . .		424	Palästina Guthe . . . . .		555
(Wasserfchleben †)			Palamas Ph. Meyer . . . . .		599
Trdination a) in der evang. Kirche f. d. M.			Benrath . . . . .		601
Geistliche Vd VI S. 471 i.			Rudolf Buddenstieg		605
b) in der kathol. Kirche f. d. M.			Palladius, Keltensbischof f. d. M. Keltische Kirche Vd X S. 207, 45.		
Priesterweihe.			Palladius Zöckler . . . . .		609
Trdinationsstreit f. d. M. Knipstro Vd X S. 596, 36.			Pallavicino (Herzog †) Tschadert		612
Ordines Hauck . . . . .		425	Pallium (Meier †) Sehling		613
Ordo Romanus Drenss . . . . .		426	Palm E. D. van Veen . . . . .		614
Organische Artikel f. d. M. Montfordate Vd X S. 713, 30 ff.			Palme f. d. M. Fruchtbäume Vd VI S. 305, 45.		
Orgel H. A. Köstlin . . . . .		428	Palmer J. Knapp † . . . . .		616
Orientalische Kirche N. Rattenbusch . . . . .		436	Palmsonntag f. d. M. Woche, große.		
Orientius G. Krüger . . . . .		467	Palß G. Kaveran . . . . .		621
Origenes Erwin Freyschen . . . . .		467	Pamphilus Erwin Freyschen . . . . .		623
Origenistische Streitigkeiten			Panagia (Graf †) Ph. Meyer		624
(Möller †) Bon-			Pananglikanische Konferenzen f. d. M. Anglikanische Kirche Vd I S. 547, 45.		
weisch . . . . .		489	Panegyriken Ph. Meyer . . . . .		625
Orosius G. Krüger . . . . .		493	Panischrief (H. J. Jacobson †)		
Orthodoxie Karl Burger . . . . .		495	Sehling . . . . .		625
Ottlieb v. Straßburg E. M. Deutsch . . . . .		498	Panormitanus (H. J. Jacobson †)		
Osjander, Andreas (W. Möller †)			Sehling . . . . .		626
Ph. Tschadert . . . . .		501	Pantänus G. Krüger . . . . .		626
Osjander, Lukas I, II u. f. w.			Pantheismus M. Heinze . . . . .		627
(Wagenmann †)			Papebroche f. den M. Acta martyrum Vd I S. 148, 23 ff.		
Boßert . . . . .		509	Paphnutius Grönmacher . . . . .		641
Osnabrück Hauck . . . . .		514	Papias Karl L. Leimbach . . . . .		642
Ossat (C. Schmidt †)			Pappus D. Haden Schmidt . . . . .		654
Benrath . . . . .		515	Papst (P. Hinschius †)		
Ostercflus Carl Bertheau . . . . .		515	Sehling . . . . .		657
Ostern f. Passah, altisrl.			Papstwahl (P. Hinschius †)		
Osternwald W. Hadorn . . . . .		516	Sehling . . . . .		663
Ostarius H. Achelis . . . . .		518	Papyrus u. Papyri Adolf Deißmann . . . . .		667
Ostjordanland f. Peräa.			Parabolanen H. Achelis . . . . .		675
Ostrib v. Weihenburg C. Steinmeyer . . . . .		519	Paradies f. d. M. Eden Vd V S. 158, 23 ff.		
Othniel Mittel . . . . .		523	Paragiah W. Göß . . . . .		675
Otte Viktor Schulze . . . . .		525	Paraklete Ph. Meyer . . . . .		676
Otter Boßert . . . . .		526	Paramente Viktor Schulze . . . . .		676
Otterbeinianer f. d. M. Baptisten Vd II S. 390, 7 ff.			Paran Guthe . . . . .		684
Otto Anton f. Vd I S. 590, 35 ff.			Paraschen f. d. M. Bibeltext des Alten Testaments Vd II S. 721, 60 ff.		
Otto, Joh. R. Th. G. Frank . . . . .		530	Parbel, Leopard, f. d. M. Jagd Vd VIII S. 521, 17.		
Otto L., Bischof von Bamberg			Parus Ney . . . . .		686
(M. Kolbe †) Hauck		531	Parität (Meier †) Sehling		689
Otto L., W. v. Freising C. Holder-Egger . . . . .		533	Parter, Matthew Rudolf Buddenstieg		691
Otto von Passau E. M. Deutsch . . . . .		537	Parter, Theodor Jr. Lührs . . . . .		696
Oudin G. Bonet-Maury . . . . .		539	Parmenian f. d. M. Donatismus Vd IV S. 495, 8 ff.		
Overberg Zöckler . . . . .		539	Parochie f. Pfarrei.		
P.			Parisismus W. Lindner . . . . .		699
Pacca (Hente †) Benrath		546	Parwaim Guthe . . . . .		705
Paccanari Zöckler . . . . .		547	Pasagier (C. Schmidt †)		
Pachomius Grönmacher . . . . .		548	Zöckler . . . . .		705
Pachomius Rhuanus Ph. Meyer . . . . .		551	Pascal Eugen Lachenmann		706
Pacianus Zöckler . . . . .		551	Paschalis, Gegenpapst 687, f. d. M. Ser- gius I.		
Paciferi f. Caputiati Vd III S. 722, 35 ff.			Paschalis I., Papst H. Böhmer . . . . .		716
			Paschalis II., „ Carl Wirtz . . . . .		717

Artikel:	Verfasser:	Seite:	Artikel:	Verfasser:	Seite:
Paschalis III., Gegenpapst	H. Wöhmer . . .	724	Pasivellen	M. Zeller . . .	729
Paschasius s. Hadbert Paschasius.			Pateria	M. Zeller . . .	729
Pasjah, altkirchliches und Passahstreitigkeiten	Erwin Freysden .	725	Paten s. d. M. s. 725.		
Pasjah, altkirchliches, liturgisch			Paterna s. d. M. s. 725.		
	Dreus . . . . .	734	Patriarchat	M. Zeller . . .	730
Pasjah, israelitisch jüdisches			Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
	v. Drelli . . . . .	750	Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
Passahstreitigkeiten s. oben S. 725.			Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
Passau, Bistum	Saut . . . . .	757	Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
Passauer Vertrag s. d. M. Augsburger			Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
Religionsfriede Bd II S. 250, 26 ff.			Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
Passionisten	Zöckler . . . . .	757	Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
Pastor, Ad.	Ferdinand Cohns .	758	Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
Pastoralbriefe s. d. M. Paulus.			Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
Pastoraltheologie s. d. M. Theologie, prakt.			Patriarchat, s. d. M. s. 730.		
			Patriarchat, s. d. M. s. 730.		

# Nachträge und Berichtigungen.

## 1. Band.

- Σ. 233 3. 55 lies Mission unter den Heiden, katholische statt Propaganda.  
 „ 313 „ 46 und Σ. 434, 45. Nach Tschadert, Ztschr. f. niederächs. RW VIII Σ. 7 war J. Amandus nicht Augustinermönch.  
 „ 735 „ 30 Inzwischen sind drei Uebersetzungen der Didaskalia erschienen, eine französische von J. Nau, La didascalie (zuerst im Canoniste contemporain 1901 und 1902, dann selbstständig = Ancienne littérature syriaque, Fasc. I, Paris 1902) auf Grund der Lagarde'schen Ausgabe; dann eine englische von Mrs. M. D. Gibson, The didascalia apostolorum in syriac (= Horae semiticae Nr. I und II, London 1903, Bd 1 der syrische Text auf Grund neu gesunderer Hss., Bd 2 die englische Uebersetzung); endlich eine deutsche: Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt von H. Achelis und J. Flemming (= H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes, Bd 2, Leipzig 1904); die Uebersetzung auf Grund des gesamten, vorliegenden Materials, mit textkritischen Beilagen und ausführlichen Abhandlungen über den Inhalt der Didaskalia.  
 H. Achelis.

## 2. Band.

- Σ. 353 3. 39 Die Angabe, daß Vater das Testament des Herzogs Alexander von Zweibrücken als Zeuge mitunterzeichnete, beruht auf einem Irrtum.  
 Rey.

## 10. Band.

- Σ. 116 3. 56 lies Bd VII Σ. 72, 60—73, 47 statt Mission, protestantische.  
 „ 776 „ 39 lies Dei statt Deo.

## 12. Band.

- Σ. 193 3. 22 ist hinter CR 7, 230 hinzuzufügen: vgl. Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri II, 16; III, 14f.  
 „ 495 „ 43 ist hinter „Borna“ einzuschalten: und Koburg, vgl. L. Clemen, Beitr. z. Ref.-Gesch. 2. Heft (1902) Σ. 36; L. Albrecht in den ThStZ 1904, Σ. 81.  
 „ 495 „ 59 lies 425f. statt 125f.  
 „ 496 „ 30 ist statt des ? einzuschalten: vgl. Windseif, Supplem. z. CR (1874) Σ. 228.  
 D. Albrecht.

## 13. Band.

- Σ. 395 3. 42 füge nach 537 ein: konsekriert.  
 „ 397 „ 72 lies 577 statt 477.  
 „ 429 „ 11 lies Gregorovius statt Gregoravins.  
 „ 479 „ 38 lies VII statt XII.  
 „ 483 „ 43 lies von Bd XIV statt des Werkes.  
 „ 516 „ 19 lies Hadmersleben statt Heimersleben. Herr Pastor Steinede in Staritz schreibt mir mit Bezug auf diese Stelle: „Ein Heimersleben giebt es überhaupt nicht, und G. Müller selbst hat mir auf meine Anfrage mitgeteilt, daß in seiner Autobiographie nur infolge eines Druckfehlers, der sich durch alle Auflagen hindurch geschleppt habe, als Wohnort seines Vaters statt Hadmersleben Heimersleben genannt werde.“  
 G.

- S. 645 3. 19 füge bei: J. Jaurey, Henri IV. et l'edit de Nantes, Paris 1890.  
 „ 662 „ 4 füge bei: H. Heidenheim, Die Unionpolitik Ludwig des Heiligen von 1500  
 bis 1562, Halle a. S. 1890 Z. 185, 186.  
 „ 672 „ 34 schalte nach Schriften ein: Privatbiere.  
 „ 688 „ 10 füge bei: In dem besonderen Verzeichnis der Drucke, die in  
 Die Matrikel der Universität Heidelberg II. Art. V. 1890, 1891  
 kanat von J. Friedr. Wieg als am 26. Mai 1600 in  
 Joachim Neander Bremensii.  
 „ 738 „ 34 lies des Theodofius hatt als Th.  
 „ 739 „ 48 lies Garniers hatt Gerniers.

## 14. Band.

- S. 1 3. 21 schalte hinter Nr. 12 und 13 ein: W. Z. Götts, Art. John Henry Newman in  
 Dictionary of National Biography ed. by Sidney Lee vol. XI, 1891, Z. 330  
 bis 351. Hier eine sonst nirgends zu findende vollständige Uebersicht aller  
 Arten von litterarischen Arbeiten N.s. Diese Arbeiten sind langh nicht sammt  
 in die Gesamtausgabe aufgenommen; für letztere hat N. vielmehr nur die am  
 dauernd wichtig erscheinenden herangezogen.  
 „ 1 „ 30 schalte hinter 1899 ein: Der Art. in der Nat. Biogr. bietet eine vollstän-  
 Uebersicht der englischen Arbeiten bis 1891. Mattenbuiß  
 „ 4 „ 35 lies wenigstens statt wenigstens.  
 „ 110 „ 13 lies 2 Mg 25, 27 statt 25, 57.  
 „ 110 „ 13 und 14 lies 570—560 statt 560—570.  
 „ 124 „ 46 ff. ist die Uebersetzung der LXX Zei 37, 38 irrig aus Verlesung von  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\tau\omega\varsigma$   
 zu  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  erklärt worden. Das  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  ist, woran Professor C. Reine  
 den Verf. des Artikels freundlichst aufmerksam macht, eine Corruption von  
 $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  und  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  Wiedergabe des jüdischen  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  „Götze“, abh.  
 =  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$ . Schon de Lagarde (Art II, 1887, Z. 351) hat in Zei 8, 21 die  
 rezipierte Lesart  $\tau\omega\varsigma \tau\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  für  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  nach seinem Model in Model 93  
 (Parsons) und Theodoret 2, 230 in  $\tau\omega\varsigma \tau\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  verbessert und Reine in  
 Transactions of the ninth International Congress of Orientalists II, London  
 1893, S. 58 f. hierauf verwiesen. Das vollständige Material de Lagardes hatte  
 übrigens bereits Zield (Hexapla 1875 zu d. Zl.) angegeben und  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  der  
 LXX richtig mit  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  identifiziert. Für Symmachus in Zei 8, 21 bezeugt  
 ( $\tau\omega\varsigma$ )  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\epsilon\iota\delta\omega\iota\alpha$  (Zield zu d. Zl. und dazu Ques), eine doppelte Ueber-  
 setzung mit Corruption von  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$ , dieses wahrscheinlich aus LXX, dagegen  
 $\epsilon\iota\delta\omega\iota\alpha$  die Uebersetzung des Symmachus. Ebaleich für Zei 37, 38 die Lesung  
 $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  oder  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  sich handschriftlich nicht nachweisen läßt und nur  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   
 B\* ihr näher kommt, kann an der Verbesserung auch hier nicht gezweifelt  
 werden. Uebrigens lesen statt für  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\tau\omega\varsigma$  18 Codices Sergii bei Par-  
 sons:  $\epsilon\iota\delta\omega\iota\alpha$   $\alpha\iota\tau\omega\iota$ , was Uebersetzung sein wird des als Plural verstandenen  
 $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  „Götze“, eigentlich „Bild“. Das  $\tau\omega\varsigma \pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  oder  $\tau\omega\varsigma \pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  statt  
 $\tau\omega\varsigma \pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  scheint nach der Uebersetzung mit  $\epsilon\iota\delta\omega\iota\alpha$  in den Gold. Serg. aus  
 ursprünglichem  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  entstanden zu sein, das von dem Uebersetzer des  $\epsilon\iota\delta\omega\iota\alpha$   
 als Plural aufgefaßt wurde wie in  $\tau\omega\varsigma \pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  Zei 8, 21. Vielleicht hat man  
 aus der Artikellosigkeit von  $\epsilon\iota\delta\omega\iota\alpha$  zu entnehmen, daß auch das ursprüngliche  
 $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  des Artikels entbehre; vgl. das artikellose  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\epsilon\iota\delta\omega\iota\alpha$  bei Sym-  
 machus Zei 8, 21. Der Uebersetzer behandelte, wie es scheint,  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  nicht  
 als determiniert. Der ursprüngliche Text von Zei 37, 38 scheint also gelautet  
 zu haben:  $\epsilon\iota\tau$  ( $\tau\omega\varsigma$ )  $\alpha\iota\tau\omega\iota$  ( $N\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\alpha\iota\tau\omega\iota$ ). Ob daher  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  als  
 Apposition zu ( $N\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$ ) gedacht wäre und diese als Genetiv, d. h. als  
 Gottesname, entsprechend 2 Mg 19, 37:  $\epsilon\iota\tau$   $\alpha\iota\tau\omega\iota$   $\tau\omega\varsigma$   $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\alpha\iota\tau\omega\iota$ , oder  
 $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  Appositiv wäre und ( $N\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$ ) Name des  $\alpha\iota\tau\omega\iota$ , diese ist nicht er-  
 sehen. Uebrigens könnte auch als die ursprüngliche Lesung  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  an-  
 nehmen sein. Bei der Auffassung von  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  als Plural ist  $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  nicht  
 als fehlerhaft gestrichen werden. So würde die Entwertung des Textes  
 $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  ( $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$ ) einfacher sein. Dann wäre  $\alpha\iota\tau\omega\iota$  der ursprüngliche Text an-  
 zunehmen:  $\epsilon\iota\tau$   $\tau\omega\varsigma$   $\alpha\iota\tau\omega\iota$   $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\epsilon\iota\tau$  ( $\tau\omega\varsigma$ )  $\alpha\iota\tau\omega\iota$   $N\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\alpha\iota\tau\omega\iota$ .  
 In diesem Texte würde ( $N\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$ ) am wahrscheinlichsten als Name des  $\alpha\iota\tau\omega\iota$   
 zu verstehen sein. So scheint jedenfalls der Text der 18 Gold. Serg. zu sein.  
 $\alpha\iota\tau\omega\iota$   $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\epsilon\iota\tau$   $\tau\omega\varsigma$   $\alpha\iota\tau\omega\iota$   $N\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\epsilon\iota\delta\omega\iota\alpha$   $\alpha\iota\tau\omega\iota$  anzunehmen werden zu  
 müssen, da die  $\epsilon\iota\delta\omega\iota\alpha$  doch nicht wohl mit dem einzigen Namen  $N\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$  be-  
 zeichnet sein können. Ganz entsprechend 2 Mg 19, 37  $\alpha\iota\tau\omega\iota$   $\tau\omega\varsigma$   $\pi\alpha\tau\alpha\zeta\omega\varsigma$   $\alpha\iota\tau\omega\iota$

οὐκ ἔστιν ἡ ἀποκλ. τοῦ θεοῦ αὐτοῦ (auch Kod. 56 θεοῦ αὐτοῦ), als hätte der Uebersetzer gelesen **וְהָיָה** statt **וְהָיָה**. **W. Vaudisijn.**

- „ 140 „ 19 füge ein: Eine eingehende Untersuchung hat den Einflusssagen H. Weners gewidmet (Religionsgeschichtl. Untersuchungen 3. Teil, Bonn 1899). Nach Wener sind die Berichte der Genesis jüngere monotheistische Umbildungen der heidnischen Flutjagen Babyloniens; die betreffenden Sagen der Indier und Griechen nicht, wie man gemeint hat, der semitischen Sage entlehnt, sondern beide ohne semitischen Einfluß zu ihrer Ausbildung gelangt. Entwachsen ist nach Wener die semitische demselben Bilde, wie die arische, nämlich dem alten mythologischen Bild für den Ausgang des Lichts. Das sagenhafte Motiv des Strafgerichts, das sich durch die Flut unmittelbar mit dem Hauptmotiv berührt, ist, wie für den Aufbau der griechischen Sage, so auch als Faktor der semitischen Sagenbildung vorauszusetzen. Mit diesem, die Vernichtung aller Lebewesen bis auf die Auserwählten in sich schließenden Motiv ist unmittelbar auch die Notwendigkeit gesetzt, die Erneuerung der Lebewesen durch Einschiffung von Paaren jeder Gattung zu sichern. Vgl. gegen die Reduktion der Sintfluterzählung auf Allegorien einer Naturerscheinung Franz Delisich a. a. S. 156. **Wolff.**

- Σ. 171 3. 40 lies Schaff statt Scharff.  
 „ 178 „ 1 The Banner of Truth wird jetzt in Holland Mich. herausgegeben.  
 „ 222 „ 29 lies Σ. 107 statt 101.  
 „ 258 „ 31 lies Edwards VI. statt IV.  
 „ 444 „ 34 füge zum Schluß ein: Diese im Buchhandel längst vergriffene Sammlung ist mit gewissen Modifikationen neu ediert von Jon Michalcescu, *Θησαυρὸς τῆς ὁδο-δοξίας*, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griech.-orient. Kirche, 1904.  
 „ 447 „ 53 schalte hinter beste Ausgabe ein: des Romokanon.  
 „ 448 „ 30 lies praktisch statt praktische.  
 „ 449 „ 46 setze hinter durchgedrungen ein KlammerSchlußzeichen.  
 „ 453 „ 58 lies bisher sieben statt bisher sechs.  
 „ 455 „ 20 schalte hinter Leskien ein: N. „Bibelübersetzungen“.  
 „ 460 „ 22 ff. Herr Prof. Milles S.J. in Innsbruck teilt mir mit, daß Markew falsch übersetzt hat, wenn er unter den „drei Hierarchen“ neben Basilius und Chrysostomus den „Gregorios Dialogos“ (d. i. Papst Gregor I.) als Festheiligen des 30. Januars erscheinen läßt. Der slawische Text des Menologions ergibt, daß „Gregorios Theologos“ (d. i. Gregor von Nazianz) gemeint ist, und das Fest wirklich den „drei ökonomenischen Lehrern“ gilt.  
 „ 463 „ 10 schalte ein: H. Gelzer, Vom heiligen Berge und aus Makedonien, 1904.  
 „ 463 „ 25 Die Schrift von Radulowits gehört nicht in diesen Zusammenhang, sie betrifft lediglich sozial-ökonomische Verhältnisse. **Kattenbusch.**

26 März 1904.











University of Toronto  
Library

---

**DO NOT  
REMOVE  
THE  
CARD  
FROM  
THIS  
POCKET**

---



